



Вестник Российской университета дружбы народов.

Серия: ФИЛОСОФИЯ

2024 Том 28 № 2

Специальная тема номера:
КАНТ В РОССИИ

Приглашенный редактор *А.Н. Круглов*

DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-2
<http://journals.rudn.ru/philosophy>

Научный журнал
Издается с 1997 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61270 от 03.04.2015 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов имени Патрика Лумумбы»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Белов Владимир Николаевич,

РУДН, Москва, Россия

E-mail: belov-vn@rudn.ru

ЗАМЕСТИТЕЛЬ

ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Степанянц Мариэтта

ИФРАН, Москва, Россия

E-mail: marietta@iph.ras.ru

ОТВЕТСТВЕННЫЙ

СЕКРЕТАРЬ

Владимиров Павел

Анатольевич, РУДН, Москва, Россия

E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталья Сергеевна, ИФРАН, Москва, Россия

Альбертини Тамара, Гавайский университет, Гонолулу, США

Баева Людмила Владимировна, Астраханский государственный университет, Астрахань, Россия

Билимория Пурушоттама, Калифорнийский университет, Аспирантский богословский союз,

Беркли, США; Мельбурнский университет, Виктория, Австралия; РУДН, Москва, Россия

Визе Кристиан, Франкфуртский университет им. Гёте, Франкфурт, Германия

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович, ИФРАН, Москва, Россия

Дмитриева Нина Анатольевна, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Россия

Йонкус Даюс, Университет Витовта Великого, Каунас, Литва

Кирабаев Нур Серикович, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

Ли Чжициян, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Лю Сэньлин, Шаньдунский университет, Цзинань, Китай

Лю Ядин, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Поллок Бенджамин, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль

Свидерский Эдвард, Фрибургский университет, Фрибур, Швейцария

Соболева Майя Евгеньевна, Филиппс-университет Марбурга, Марбург, Германия

Стейла Даниэла, Туринский университет, Турин, Италия

Тлостанова Мадина Владимировна, Линчёпингский университет, Линчёпинг, Швеция

Тремблей Фредерик, Монктонский университет, Монктон, Канада

Цанк Михаэль, Бостонский университет, Бостон, США

Цы不可缺少, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

Вестник Российского университета дружбы народов.

Серия: ФИЛОСОФИЯ

ISSN 2313-2302 (print), ISSN 2408-8900 (online)

4 выпуска в год (ежеквартально)

Языки: русский, английский, немецкий.

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Индексируется: РИНЦ, Scopus, DOAJ, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Cyberleninka, Dimensions, ResearchBib, Lens, Research4Life, JournalTOCs, British Library, Bodleian Libraries (University of Oxford), Ghent University Library.

Цель и тематика

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание.

Цель журнала — осуществление научного обмена и сотрудничества между российскими и зарубежными специалистами в области философии, а также специалистами смежных областей, публикация результатов оригинальных научных исследований по широкому кругу актуальных философских проблем и освещение научной деятельности профессионального научного сообщества.

На протяжении многих лет наше издание публикует статьи крупнейших российских и мировых ученых в области истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Кроме того, редакционная политика журнала предполагает активную поддержку молодых талантливых ученых из разных стран. Уникальный опыт и традиции философской школы РУДН находят свое отражение в приоритетном исследовательском направлении журнала — философской компаративистике. Особый акцент делается на междисциплинарные исследования.

Основные рубрики журнала: история восточной философии, история европейской философии, история отечественной философии, история современной философии, философия и наука, философия культуры, философия языка и литературы, математическая логика, биоэтика, профессиональная этика.

Кроме научных статей публикуется хроника научной жизни, включающая рецензии, обзоры, информацию о конференциях, научных проектах и т.д.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте:
<http://journals.rudn.ru/philosophy>

Электронный адрес: philosj@rudn.ru

Редактор англоязычных текстов *О.В. Чистякова*

Компьютерная верстка *Н.А. Ясько*

Помощник главного редактора *Д.А. Слепухина*

Адрес редакции:

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3

Тел.: (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Почтовый адрес редакции:

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2

Тел.: (495) 434-20-12, e-mail: philosj@rudn.ru

Подписано в печать 15.06.2023. Выход в свет 28.06.2024. Формат 70×108/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 17,21. Тираж 500 экз. Заказ № 607. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования

«Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы» (РУДН)

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3,

тел. (495) 955-08-74; publishing@rudn.ru



RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2024 VOLUME 28 No. 2

Special Theme of the Issue:
KANT IN RUSSIA

Guest editor Alexei N. Krouglov

<http://journals.rudn.ru/philosophy>
DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-2

Founded in 1997

**Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA
NAMED AFTER PATRICE LUMUMBA**

EDITOR-IN-CHIEF

Vladimir N. Belov
RUDN University,
Moscow, Russia
E-mail: belov-vn@rudn.ru

DEPUTY EDITOR

Marietta T. Stepanyants
Institute of Philosophy Russian
Academy of Sciences, Moscow,
Russia
E-mail: marietta@iph.ras.ru

EXECUTIVE SECRETARY

Pavel A. Vladimirov
RUDN University,
Moscow, Russia
E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

EDITORIAL BOARD

Tamara Albertini, University of Hawaii, Honolulu, United States
Nataliya S. Avtonomova, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Lyudmila V. Baeva, Astrakhan State University, Astrakhan, Russia
Purushottama Bilimoria, University of California and Graduate Theological Union, Berkeley, United States; University of Melbourne, Victoria, Australia; RUDN University, Moscow, Russia
Nina A. Dmitrieva, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia
Abdusalam A. Guseynov, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Dalius Jonkus, Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania
Nur S. Kirabaev, RUDN University, Moscow, Russia
Li Zhiqiang, Sichuan University, Chengdu, China
Liu Senlin, Shandong University, Jinan, China
Liu Yading, Sichuan University, Chengdu, China
Benjamin Pollock, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel
Maja Soboleva, Philipps University of Marburg, Marburg, Germany
Daniela Steila, University of Turin, Turin, Italy
Edward Swiderski, University of Fribourg, Fribourg, Switzerland
Madina Tlostanova, Linköping University, Linköping, Sweden
Frederic Tremblay, University of Moncton, Moncton, Canada
Vladimir Tsvyk, RUDN University, Moscow, Russia
Christian Wiese, Goethe University Frankfurt, Frankfurt, Germany
Michael Zank, Boston University, Boston, USA

RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY
Published by the Peoples' Friendship University of Russia
named after Patrice Lumumba (RUDN University),
Moscow, Russian Federation

ISSN 2313-2302 (print), ISSN 2408-8900 (online)

4 issues per year (quarterly)

Languages: Russian, English, German

Indexed in Russian Index of Science Citation, Scopus, DOAJ, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Dimensions, ResearchBib, Lens, Research4Life, JournalTOCs, British Library, Bodleian Libraries (University of Oxford), Ghent University Library.

Aims and Scope

RUDN Journal of Philosophy is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy.

The goal of the journal is to promote scholarly exchange and cooperation among Russian and international researchers, disseminate theoretically grounded research, and advance knowledge in a broad range of interdisciplinary issues pertaining to the field of Philosophy.

For many years, the journal has been a space to feature the best research of the leading Russian and international scholars in the fields of History of Philosophy, Ontology, Theory of Knowledge, Social Philosophy and other areas. Our editorial policy also involves a strong support of young talented scientists throughout the world. The unique experience and traditions of the school of philosophical thought of RUDN University are embodied in philosophical comparativism, which is the top-priority research area of the journal.

General Journal Sections: *History of Eastern Philosophy, History of Western Philosophy, History of Russian Philosophy, History of Modern Philosophy, Philosophy of Language and Literature, Ontology and Epistemology, Mathematical Logic, Philosophy and Sciences, Philosophy of Culture, Professional Ethics, Bioethics*.

In addition to research articles the journal also welcomes book reviews, literature overviews, conference reports and research project announcements.

The Journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics).

The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at <http://journals.rudn.ru/philosophy>

E-mail: philosj@rudn.ru

English Language Editor O.V. Chistyakova
Computer Design N.A. Yasko
Assistant Editor D.A. Slepukhina

Address of the Editorial Board:
3 Ordzhonikidze str., 115419, Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: publishing@rudn.ru

Postal Address of the Editorial Board:
10/2 Miklukho-Maklaya str., 117198, Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.ru

Printing run 500 copies. Open price
Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba
6 Miklukho-Maklaya str., 117198, Moscow, Russia

Printed at RUDN Publishing House:
3 Ordzhonikidze str., 115419, Moscow, Russia,
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: publishing@rudn.ru

СОДЕРЖАНИЕ

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Белов В.Н., Семенов В.Е., Соболева М.Е., Васильев В.В., Круглов А.Н., Дмитриева Н.А. Круглый стол, посвященный 300-летнему юбилею И. Канта 287

КАНТ В РОССИИ

Круглов А.Н. Борьба с кантианским естественным правом в России 20-х годов XIX века и российская политическая ситуация 20-х годов XXI века 299
Романов Д.Д. И. Кант и русский символизм: критика «очарованной дали» 315
Лагунов А.А., Иванова С.Ю. «Преодоление трансцендентализма» в теории познания В.В. Зеньковского 332
Рожин Д.О. Следы кантовского априоризма во взглядах Ф.А. Голубинского и В.Д. Кудрявцева-Платонова 344
Луговой С.В. Кантовский проект практической антропологии и учение Вл. Соловьева о первичных данных нравственности 358
Орлова Н.Х. Первое столетие привыкания к идеям Канта в российских университетах 371
Бабина Д.А., Сердюкова Е.В. Аналитические и синтетические суждения: критицизм И. Канта и интуитивизм Н.О. Лосского 388

РУКОПИСИ И ПЕРЕВОДЫ

Лосский Н.О. Аналитические и синтетические суждения и Математическая логика / под ред. Д.А. Бабиной, Е.В. Сердюковой 403

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Аль-юсеф Ширин М. «Асабийа» как понятие, методологический принцип анализа исторического процесса и теория Формирования Государства: Ибн ал-Азрак 420
Попов Е.А. Тема страдания в творчестве М. Фуко 434
Nauruzbayev D.M., Altayev Zh.A., Abdimomynov N.T. Yūsuf Khāṣṣ-Hājib on Virtuous Leadership: A Medieval Turko-Islamic Philosophical Discourse (Наурузбаев Д.М., Алтаев Ж., Абдимомынов Н.Т. Юсуф Хас-Хаджиб Баласагуни о добродетельном лидерстве: Средневековый тюрко-исламский философский дискурс в «Кутадгу Билиг») 450
Матвеева И.Ю. Народная революция как религиозно-нравственный переворот: влияние философского учения Л.Н. Толстого на художественное сознание А.А. Блока 467
Porta M.A.G. Geltung und Bewertung Über Lotzes Stellung im Psychologismusstreit (Порта М.А.Г. Значение и оценка позиции Лотце в споре о психологизме) 482

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Найдыш В.М. Эллинская теология эпохи становления поздней классики 494
Аникин Д.А., Головашина О.В. От ритуалов к практикам: гражданская религия как предмет социально-философской концепции Э. Дюркгейма 509
Евлампиев И.И. И. Кант и традиция мистического пантеизма в европейской философии 525

Adeoye M.A. Divine Nature Under Scrutiny: Rethinking the Problem of Evil in the Light of Modern Philosophical Discourse (Адеойе М.А. Божественная природа под пристальным вниманием: переосмысление проблемы зла в свете современного философского дискурса)	543
---	-----

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Цибизова И.М. О пользе сотрудничества «физиков» и «лириков»: концепции точных и естественных наук в социальном и гуманитарном знании	558
Соколова Ю.В. Проблема познания в философии В.Э. Сеземана	575

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Цвых В.А., Цвых И.В., Цвых Г.И. Искусственный интеллект в современном обществе: шаги, вызовы, стратегии	589
Sumaryati, Lasiyo. Buddhist Ethical Philosophy in Contemporary Education (Сумарьяти, Ласиyo. Буддийская этическая философия в современном образовании)	601

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Полубояринов А.Р., Слепухина Д.А. Обзор Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Человек и общество в контексте современности: Вторые философские чтения памяти профессора П.К. Гречко»	615
Шиян А.А. Обзор XIX Всероссийской научной конференции «Таврические философские чтения “Анахарсис”: Как возможна Другая философия?»	620

CONTENTS

ROUND TABLE

Belov V.N., Semenov V.E. Soboleva M.E., Vasilyev V.V., Krouglov A.N., Dmitrieva N.A. Round table dedicated to the 300th anniversary of I. Kant (in Russian) 287

KANT IN RUSSIA

Krouglov A.N. The Struggle against Kant's Natural Law in Russia in the 20s of the 19th Century and the Russian Political Situation in the 20s of the 21st Century (in Russian) ... 299

Romanov D.D. I. Kant and Russian Symbolism: Criticism of the "Enchanted Distance" (in Russian) 315

Lagunov A.A., Ivanova S.Yu. "Overcoming Transcendentalism" in the Theory of Knowledge V.V. Zenkovsky (in Russian) 332

Rozhin D.O. Traces of Kantian Apriorism in the Views of F.A. Golubinsky and V.D. Kudryavtsev-Platonov (in Russian) 344

Lugovoy S.V. Kant's Project of Practical Anthropology and the Teachings of V.I. Solovyov on the Primary Data of Morality (in Russian) 358

Orlova N.Kh. The First Century of Getting Used to Kant's Ideas in Russian Universities (in Russian) 371

Babina D.A., Serdyukova E.V. Analytic and Synthetic Propositions: I. Kant's Criticisms and N.O. Lossky's Intuitionism (in Russian) 388

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

Lossky N.O. Analytical and Synthetic Judgments and Mathematical Logic. Babina D.A., Serdyukova E.V., editors (in Russian) 403

HISTORY OF PHILOSOPHY

Alyousef Shirin M. "Asabiyya" as a Concept, Methodological Principle of Analysis of the Historical Process and the Theory of State Formation: Ibn al-Azraq (in Russian) 420

Popov E.A. The Theme of Suffering in the Work of M. Foucault (in Russian) 434

Nauruzbayev D.M., Altayev Zh.A., Abdymomynov N.T. Yūsuf Khāṣṣ-Hājib on Virtuous Leadership: A Medieval Turko-Islamic Philosophical Discourse 450

Matveeva I.Yu. The People's Revolution as a Religious and Moral Upheaval: the Influence of the Philosophical Teachings of L.N. Tolstoy on the Artistic Consciousness of A.A. Blok (in Russian) 467

Porta M.A.G. Geltung und Bewertung Über Lotzes Stellung im Psychologismusstreit 482

PHILOSOPHY OF RELIGION

Naidysh V.M. Hellenic Theology of the Formation of the Late Classics (in Russian) 494

Anikin D.A., Golovashina O.V. From Rituals to Practices: Civil Religion as a Subject of E. Durkheim's Socio-Philosophical Concept (in Russian) 509

Evlampiev I.I. I. Kant and the Tradition of Mystical Pantheism in European Philosophy (in Russian) 525

Adeoye M.A. Divine Nature Under Scrutiny: Rethinking the Problem of Evil in the Light of Modern Philosophical Discourse 543

ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

Tsibizova I.M. On the Advantage of the Physics' and Lyrics' Cooperation: Usage of the Exact and Natural Sciences' Conceptions in Social and Humanitarian Knowledge (in Russian) 558
Sokolova J.V. The Problem of Cognition in V. Sesemann Philosophy (in Russian) 575

SOCIAL PHILOSOPHY

Tsvyk V.A., Tsvyk I.V., Tsvyk G.I. Artificial Intelligence in Modern Society: Steps, Challenges, Strategies (in Russian) 589
Sumaryati, Lasiyo. Buddhist Ethical Philosophy in Contemporary Education 601

SCIENTIFIC LIFE

Poluboyarinov A.R., Slepukhina D.A. Review of the All-Russian Scientific and Practical Conference with International Participation “Human and Society in the Context of Modernity: Second Philosophical Readings in Memory of Professor P.K. Grechko” (in Russian) 615
Shiyan A.A. Review of the XIX All-Russian Scientific Conference “Tauric Philosophical Readings “Anacharsis”: How is Another Philosophy Possible?” (in Russian) 620

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-287-298>

EDN: XXQBIZ

Круглый стол, посвященный 300-летнему юбилею И. Канта

В.Н. Белов (ведущий), доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания РУДН, главный редактор журнала Вестник РУДН. Серия: Философия:

Спасибо, коллеги, что откликнулись на предложение в этот знаменательный для мировой философии год 300-летнего юбилея И. Канта провести Круглый стол, на котором я бы поставил два вопроса и попросил бы Вас на них ответить:

Есть ли философия после Канта? Отнюдь не праздный вопрос — известный американский кантовед Роберт Ханна недавно заявил, что вся мировая философия, начиная с 1781 г., года первого издания «Критики чистого разума», является, по сути, лишь серией сносок к Канту. Сошлюсь еще на одного не менее известного уже немецкого кантоведа Норберт Хинске, отстаивающего точку зрения о неразрывном единстве буквы и духа кантовской системы философии, которая полностью самодостаточна и может получать оригинальные интерпретации только на основе новых биографических или филологических изысканий. И второй вопрос связан со сложностью восприятия философских построений Канта, с одной стороны, и уже достаточно древним их возрастом, с другой:

Что дает философия Канта современным философам и современному обывателю и насколько она актуальна для современных людей?

В.Е. Семенов, доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова:

Я хотел бы назвать свое выступление на этом «круглом столе» «Кант и “осколки” современности», имея в виду под этим тот факт, что по сравнению с достаточно цельной и единой трансцендентальной философией кёнигсбергского гения его многообразные сторонники и просто реципиенты в виде отдельных мыслителей и целых школ сотворили непостижимую мозаику концепций и направлений, разбив тем самым кантовскую монолитность на огромное число несоставимых друг с другом осколков.

И. Итак, существует ли философия после Канта?

Разумеется, существует, Но... Отправляясь от этого большого «Но», я и хочу ответить на поставленные вопросы.

Кант завершил эпистемологический переворот, начатый еще Декартом. Следствием этого стало то, что европейская философия, со времен Античности остававшаяся по преимуществу онтоцентричной, бесповоротно трансформировалась в гносеоцентричную. Однако «коперниканская революция» совершилась не только в сфере научного опыта. Масштабные реформы произошли едва ли не во всем корпусе философского знания. После столь впечатляющих преобразований в метафизике и культуре в целом, осуществленных Кантом, идущие вслед за ним поколения философов не могли оставаться равнодушными к великому наследию и были едва ли не вынуждены облечь в слова мнения о кёнигсбергском «революционере». Как результат, вся последующая европейская философия в той или иной степени — и в положительном, и отрицательном смысле — «отталкивалась» от Канта.

В век Просвещения Кант поставил перед собою первую грандиозную задачу: исследовать чистый разум таким образом, чтобы в итоге (в том числе) рационализм и эмпиризм, как предшествующие различные акценты в теории познания, слились в итоге в унисон. Было четко провозглашено, что опыт — это необходимый и, стало быть, неразрывный синтез чувственности и рассудка.

Другая грандиозная задача — новое обоснование морали. Кантовская система нормативной этики стремилась ответить на древний вопрос Платона: существуют ли идеи-ценности и как, в каком виде они существуют и действуют?

По существу, критическая доктрина Канта стала обоснованием нового этапа, а также способа философского мышления. Что же произошло вслед за созданием трансцендентальной философии?

Последующие философские направления и отдельные философы не смогли пройти мимо и не отреагировать на критическую философию Канта. Ибо Кантова система заняла собою всю столбовую дорогу, по которой шумной толпой двигались философы-индивидуалы и целые школы. Обойти стороной трансцендентализм Канта не представлялось возможным. Критическая теория, получившая довольно быстро огромное философское значение, по сути, вынуждала мыслителей занять определенную идеиную позицию в отношении ее основоположений. Таким образом, вся история европейской философии как реальный исторический процесс разделилась на два больших этапа: *до Канта* и *после Канта*.

Не секрет, что некоторые философы пытались «бежать от Канта» (я назвал бы это *“Escape from Kant”*, по аналогии с названием знаменитой книги Эриха Фромма). Например, осуществлялись мощные усилия к тому, чтобы: а) выйти в конце концов к Абсолютному субъекту (Фихте, Шеллинг, Гегель); б) сделать акцент не на познании, а на воле (Шопенгауэр); в) трансформировать Кантову эпистемологию в учение о ценностях (Баденская школа); г) решительно вернуться к онтологии (Н. Гартман); д) сделать упор на человеческом существовании, а не познании (К. Ясперс); е) устраниТЬ

Канта (и всю метафизику) посредством «логического анализа языка» (Карнап и другие неопозитивисты 30-х гг.); ж) ликвидировать Кантову «корреляцию» и «корреляционизм» в целом, чтобы обратиться к бытию *непосредственно*, создать «прямой доступ» к реальности (спекулятивный реализм). Таких попыток было множество — все не перечислить. Некоторые из них рано или поздно возвращались к Канту.

Есть ли философия после Канта? Конечно же, есть. Поскольку философия не может никуда исчезнуть. Философствование — это важнейшая родовая характеристика человеческого мышления как такового. Однако философия после Канта в той или иной степени, но всегда имеет отношение к Канту. Ибо невозможно устраниТЬ из философии влияние и значение таких концепций Канта, как, например:

1. *Реалистический конструктивизм* в познании (открытие синтетической деятельности рассудка и регулятивное влияние идей разума на познание).
2. *Конструктивизм и нормативизм* в этике и морали.
3. Понимание прекрасного как «целесообразности без цели» (своего рода «незаинтересованный интерес» в искусстве и Культуре в целом).
4. Бог как необходимая моральная идея разума (этикотеология).
5. Просвещение как способность и умение пользоваться собственным умом.

Кант оказал колоссальное влияние на философию и культуру Европы. Более того, он радикально воздействовал даже на то, как именно мы понимаем себя и наш опыт. Его работы находятся в центре внимания исследований в эпистемологии, этике, теологии, политологии, юриспруденции, искусстве, международных отношениях, бизнесе, психологии и так далее. Таким образом, философия не только существует после Канта, но — что более важно — Кант придал мощнейший импульс для развития как философии, так и других социально-гуманитарных, математических и естественнонаучных дисциплин.

II. Что же дает философия Канта а) современному философу (преподавателю философии), б) интересующемуся философией и в) обычному человеку (философией не интересующемуся)?

И философу, и преподавателю философии Кантовский трансцендентализм дает возможность сформировать фундаментальное и систематическое философское мировоззрение. Это — главное. Несмотря на то, что одни полностью поддерживают Канта, другие — согласны с ним частично, а трети — критикуют, элиминировать полностью влияние Канта невозможно. Я бы предложил рассмотреть такую *эпатажную закономерность*: чем больше тот или иной философ размышляет над философией Канта (неважно, поддерживает или критикует), тем выше и серьезнее его философский уровень. Безусловно, в это число «философов-критериев» можно включить и других великих мыслителей.

Интересующемуся философией Кант дает немало! Могу проиллюстрировать собственным преподавательским опытом. Я читаю Межфакультетский курс, посвященный великим философам (Платон, Аристотель, Томас Аквинский, Декарт, Лейбниц, Кант). Многие слушатели просят порекомендовать философскую литературу, и просят неоднократно. Я советую Платона, Аристотеля, «Опыты» Монтеня, затем Декарта и Канта («Пролегомены», «Критику способности суждения», «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» и так далее). Так вот спустя год, после ознакомления, они подходят ко мне и говорят, что чтение философской литературы (если выражаться вкратце) *сильно развило их мышление*. Таких случаев было не один, не три и не пять...

Обывателю Кант *непосредственно* ничего не дает. Точнее нужно сказать так: философия ничего не дают обывателю непосредственным образом. В отношении Канта он в лучшем случае что-то слышал о «звездном небе» и «моральном законе». Не более того. Однако и философия в целом, и конкретно Кант могут привнести что-то (иногда очень важное!) в жизнь индивида *косвенным образом*, через социальное окружение и социальные практики. Но обыватель об этом даже не узнает.

Обыватель же в сфере *практического разума* делится (условно) на две большие категории: 1) тот, кто считает, что в жизни есть «правила», по которым и следует жить (\approx стихийный «кантианец», каковых немало); 2) тот, кто считает, что: а) «у каждого — свое понимание добра, справедливости и т.д.» — своего рода «бытовой релятивизм»; или что б) «я никому ничего не должен» (причем, это говорит человек социализированный в обществе, выращенный родителями и окруженный людьми!). При этом имеется в виду не какая-то конкретная ситуация, в которой человек и в самом деле никому ничего не должен, а фундаментальная жизненная установка в целом. Я назвал бы это «нигилизмом». Однако при опросах студентов выясняется, что добро и другие ценности все понимают едва ли не одинаково.

Если же говорить в целом, то надо констатировать, что все люди философствуют, только не подозревают об этом (как известный персонаж Мольера не догадывался, что он сорок лет говорил прозой). Некоторые философствуют весьма «близко к Канту».

М.Е. Соболева доктор философских наук, экстраординарный профессор Марбургского университета:

Дорогие коллеги, спасибо за возможность высказаться. Мне говорить труднее, так как Валерий Евгеньевич все существенное практически сказал. Я думаю, кстати, что вовсе неудивительно, что те, кто занимаются философией Канта, говорят о ней в определенной степени в унисон. Оценивая кантовскую философию в целом, я согласна с Владимиром Николаевичем, который в свою очередь процитировал Роберта Ханна о том, что вся современная философия представляет собой ссылку к философии Канта, так же как раньше

с легкой руки Уайтхеда говорили о том, что вся философия вообще есть ссылка к Платону. В некотором роде вопрос Владимира Николаевича о том, есть ли философия после Канта, представляет собой провокацию. Разумеется, философия существует, так как человек никогда не перестанет философствовать в силу своей склонности к «метафизике». При этом можно философствовать и не обращаясь к Канту, многие спокойно обходятся без него. Но если говорить о философски образованных людях, то они, по моему мнению, пройти мимо Канта не могут. Кант, как сказал Валерий Евгеньевич, присутствует в современной философии либо позитивным образом, либо негативным. Негативно — это значит, что с самого начала его философия натолкнулась на непонимание и жесткую критику. Для Якоби, например, камнем преткновения стала «вещь в себе»: без нее, по его мнению, невозможно войти в кантовскую систему, а с ней в ней невозможно остаться. Критикуя кантовскую трансцендентальную идею как простое продолжение категорий и пытаясь вернуть идею, как он полагал, первоначальную полноту бытия в платоновском смысле, Якоби разработал свою философию откровения, не замечая при этом, что в понимании идеи Кант также был последователем Платона и тем самым противником эмпиристского подхода к ней. Весь немецкий идеализм можно рассматривать как продуктивную критику Канта, так как отталкиваясь от его теории, Фихте, Шеллинг и Гегель разработали свои учения. Наверное, менее всех из этих авторов Канта понял Гегель, считавший его идеалистом и переосмысливший его теорию познания как онтологию абсолютного духа.

К девятнадцатому веку накопилось такое множество интерпретаций кантовской теории, что Кант растворился в конфликте этих интерпретаций и возникла потребность вернуться к изначальному, аутентичному Канту. Лозунг «Назад к Канту» ознаменовал возникновение неокантианства. Однако возвращаясь к Канту, неокантианцы тем не менее значительно от него удалились: в баденском неокантианстве возникла теория ценностей, в марбургском теория науки. Но самым большим удалением от его теории стала, на мой взгляд, аналитическая философия. Пытаясь дать аутентичное прочтение Канта, Строссон, например, критиковал его за отсутствие у него анализа языка, что совершенно справедливо, и на этом пути доработал его теорию, интерпретируя ее как критику языка. Обобщая мои примеры, я хочу сказать, что Кант эксплицитно или имплицитно присутствует в современной философии — в теории познания, в философии сознания, в философии языка, в эстетике, в этике, в современной политической теории и так далее.

Что Кант может дать сегодня? Очень много, но при этом, как Владимир Николаевич уже отметил, цитируя Хински, надо уйти от филологии, от простого анализа текстов. Особенно контрпродуктивно вырывать некий пассаж из работ Канта и пытаться разобраться в нем, выстраивая свои размышления вокруг него, что, к сожалению, очень распространено в современном кантоведении. Кант, как уже сказал Валерий Евгеньевич, систематический философ. Причем свою систему он строит не за счет соединения некоторых

элементов, а выводит ее из единого принципа, из понятия чистого разума. Таких философов, помимо Платона, у которого из анализа души выводятся и формы познания, и социальная философия и так далее немного. Может быть, Эрнст Кассирер, который все многообразие символических форм обосновывает, следуя кантовской методологии, в символическом понятии. Интересно, что на принципе чистого разума и дедуктивном методе у Канта основана и теория познания, и мораль, и право, и политическая философия. При этом самым главным для него было не создание некой законченной доктрины, а критический принцип, принцип критического мышления. Его система возникла как критика, исходящая из единого принципа, как критика она и должна восприниматься. Что это значит в более широком смысле? Это значит, что разум признается таковым, если ему свойственна саморефлексия: он, как писал Кант, занят только самим собой, анализом своих форм. Причем речь идет не только о теоретическом, но и о практическом разуме. Мы должны, следовательно, найти источник морали в самом чистом практическом разуме, который выводя из самого себя моральный закон сам себя обязывает этому закону следовать, не ущемляя при этом, таким образом, своей свободы. Наверное, сегодня не менее важно, чем во времена Канта, понять себя как единственный автономный источник своего собственного морального закона. Это значит, что ни традиция, ни религия, ни авторитет не могут служить в качестве моральных инстанций, если их нормы не основываются на законах чистого практического разума.

Возвращаясь к моему пункту о систематичности кантовской философии, хочу отметить, что сам Кант считал свою систему законченной. Это значит, что количество обосновывающих ее принципов, дедуцированных из чистого разума, не может быть расширено. Эту систему можно дополнять фактами, но ее каркас принципиально должен сохраняться. Из этого следует, что развивать систему Канта мы не можем, мы можем ее только понять. Наша задача, как раз в этом и состоит, то есть она носит герменевтический характер. Мне кажется, что есть первоначальный текст Канта, который мы должны освободить от всякой спекуляции, мистики, и проч.

И последнее, Кант относится к редким философам, обладающим ценимыми еще в античности качеством, а именно, быть последовательным и жить в соответствии со своей собственной философией. Мне кажется, этому мы тоже можем у него поучиться, ведь задача философии не исчерпывается, как Кант указывал, ее «школьным понятием», философия имеет важнейшее отношение к существенным целям и задачам человека и, в итоге, позволяет ответить на один из кардинальных вопросов о том, что есть человек. Этот вопрос далеко не абстрактный, а затрагивает самопонимание каждого из нас. Философия нужна для не только того, чтобы понять мир, но и понять самого себя в этом мире, а наше самопонимание в большой степени определяет и наше миропонимание, что показал Кант. Простите, что на такой, несколько

патетической ноте, я заканчиваю свое выступление об актуальности кантовской философии.

В.В. Васильев, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова:

Кратко отвечу на поставленные В.Н. Беловым очень интересные вопросы, особенно уместные в юбилейный кантовский год: 1) есть ли философия после Канта? 2) что дает философия Канта современным философам и 3) зачем она нужна нефилософам?

1. Сомнения в том, что после Канта может быть какая-то оригинальная философия, могут быть связаны с предположением, что он разрешил все основные философские проблемы. Я, однако, думаю, что правильнее было бы сказать, что философия Канта — это не конец философии, а в каком-то смысле ее начало. Серьезная, "взрослая" философия начинается только после Канта. Дело в том, что он очень отрефлексировал и систематически подошел к философии, к осмыслению ее предмета и задач. И на его фоне все предшествующие изыскания, даже если говорить о работе таких систематиков, как Хр. Вольф, выглядят несколько любительски, что, конечно, не отменяет гениальности многих докантовских мыслителей. Но только после Канта можно философствовать с открытыми глазами.

Философия Канта не блокирует последующие философские изыскания еще и потому, что он не охватил в своих исследованиях целый ряд фундаментальных проблем. К примеру, из его текстов трудно понять, как он решал проблему ментальной каузальности, то есть допускал ли он влияние ментальных состояний, таких как желания, на физические процессы в мозге. Непонятно и его решение проблемы супервентности ментального на физическом. При обсуждении других фундаментальных проблем, таких как проблема свободы воли, Кант предлагал решения, но кантоведы до сих пор не пришли к согласию, когерентны ли они.

2. Кантовская философия много что дает современным философам. Во многих предметных областях философии начала ХХI в. идеи Канта служат отправной точкой для исследований. В политической философии, к примеру, до сих пор влиятельны его идеи вечного мира как «высшего политического блага» и его необходимых условий, к числу которых он относил республиканское устройство государств. Послекантовская история показала, что демократии, (как теперь принято называть то, что Кант именовал республиками) и правда обычно не воюют друг с другом. Не менее влиятельными остаются этические концепции Канта. Достаточно сказать, что два крупнейших этика начала ХХI в., Д. Парфит и П. Сингер, несмотря на различие их подходов, готовы были называть себя последователями Канта. По-прежнему актуальны и эпистемологические идеи Канта, такие как его фундаментальное

различение аналитических и синтетических суждений или его критерии априорного. Вокруг этих тем не утихают дискуссии, в которых за последние десятилетия поучаствовали в том числе такие значительные мыслители, как У. Куайн, С. Крипке и Д. Чалмерс. Нельзя не отметить также современность эстетических разработок Канта. Его мысль о приоритете формы над содержанием при оценке значимости произведений искусства, его интеллектуализация эстетических суждений вкуса, позволяющая отличать их от чисто субъективных суждений о приятном, а также его понятие эстетических илей (чувственных образов, которые не могут быть исчерпаны понятиями), оказались хорошими инструментами для анализа современного искусства — непростой задачи для многих классических теорий.

3. Для людей, далеких от профессиональной философии, но интересующихся философскими идеями, Кант может быть полезен тем, чем он в свое время оказался полезен для профессиональной философии. Кант говорил, что он пробудился от догматического сна благодаря исследованиям Д. Юма, но именно Кант пробудил от догматического сна всю западную философию. Он научил философов критическому подходу к своему делу. И пробуждающая сила его философии не иссякла и в наши дни. Кант как никто другой может научить людей, интересующихся философией, критической рефлексии, критическому мышлению. Вообще, прикладная польза философии состоит не только в том, что она помогает людям сориентироваться в фундаментальных вопросах их существования, таких как вопросы о природе сознания, о границах познания, свободе воли, истоках морали и т.п. Ее польза еще и в том, что сам процесс погружения людей в философский дискурс оттаскивает их аналитические способности, развивает критическое мышление, столь востребованное в наши времена, когда мир превратился в большой калейдоскоп изменений.

А.Н. Круглов, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии РГГУ:

Что может дать нам философия И. Канта сегодня?

Хотя развитие философии происходит далеко не так же, как прогресс науки, особенно естествознания в Новое время, и мы не можем в философии говорить без каких-либо оговорок о некоем кумулятивном накоплении знания, предполагающем заведомое устаревание былых теорий и представлений, но все же и в философии, призванной говорить прежде всего о вечном и вневременном, имеется немало элементов, которые с течением времени становятся архаичными и устаревшими. Это справедливо и относительно философских взглядов Иммануила Канта, родившегося 300 лет назад.

Однако во всяком подлинном философском учении всегда содержится что-то такое, что, вопреки Г.В.Ф. Гегелю, выходит за границы времени его творца, и по-прежнему сообщает что-то важное его потомкам, пускай и в новых обстоятельствах и условиях.

К этому пережившему, с моей точки зрения, условности, ограниченности и заблуждения эпохи немецкого Просвещения, а также личные, а порой и бытовые предрассудки самого философа в наследии Канта принадлежит немало важных мыслей и идей.

Во-первых, это отчаянная попытка Канта в «Критике чистого разума» спасти человеческую свободу. Даже учитывая те трудности, которые возникли в процессе реализации этого спасения, приходится признать, что глубже Канта в этом вопросе за прошедшее время вряд ли продвинулся кто-то из последующих философов.

Во-вторых, это демонстрация Кантом сущностной и неразрывной связи, которая существует между человеческой свободой и человеческим достоинством, которая выходит на первый план преимущественно в этических произведениях кенигсбергского мыслителя.

В-третьих, это настойчивое напоминание о том, что без ответа на вопрос о человеческой свободе и человеческом достоинстве для нас останется загадкой и тот вопрос, к которому Кант иногда сводил все философские вопросы, а именно, что такое человек? При этом сегодня, во времена бурного развития биологии, генетики, искусственного интеллекта кантовские рассуждения о том, что вопрос о человеке — это прежде всего вопрос о морали, звучат еще более злободневно, чем во времена жизни немецкого философа. Попутно замечу, что сама формулировка Кантом главных философских вопросов, которые, помимо вопроса о человеке, включают в себя еще и вопросы о том, что я могу знать, что я должен делать и на что мне позволительно надеяться, поражает своей простотой и емкостью. Со времен древних греков и вплоть до сегодняшнего дня никому так и не удалось превзойти это достижение Канта.

В-четвертых, сегодня, когда благодаря развитию техники весь земной шар, о философском смысле поверхности которого Кант не раз размышлял в своих философско-исторических и политических работах, стал, как кажется, намного «меньше» и доступнее, а вероятность того или иного глобального доминирования гораздо реалистичнее, все большую остроту приобретают попытки Канта найти некую гармонию и соединение, с одной стороны, культурной и исторической уникальности, своеобразия — эта была одна из излюбленных тем на кантовских лекциях по антропологии и физической географии, с всеобщим и универсальным, чему были посвящены кантовские лекции и трактаты по этике. «Формальный» ответ Канта удовлетворил при этом далеко не всех, однако Кант эту проблему осознал и свой вариант решения все же предложил. Те же, кого Кант в этом вопросе не устраивает, вольны продвинуться в своих поисках дальше того, что предлагал Кант в виде образа кругов разного диаметра, находящихся один в другом, либо различия между «мужем» и «одеждой».

В-пятых, разрушение наивного взгляда на познание и вещи, которое является одним из прямых следствий критической философии, оказывается одним из немеркнущих достижений Канта, сохраняющим силу и по сей день.

Осознание зависимости нашего познания от априорных предпосылок и изучение этих самых априорных предпосылок оказывается такой задачей, которая не потеряла своей актуальности со времен Канта. Каким образом при этом понимается само «априорное»: вневременно ли, или исторически обусловлено, как индивидуально предзаданное, но родовым образом приобретенное, — вариантов ответов, образовавшихся уже в послекантовской философии, имеется множество, однако сама поставленная Кантом задача от этого не становится менее злободневной, даже если его конкретный вариант решения сегодня находит и не так много сторонников.

В-шестых, за время, прошедшее после Канта, в значительной степени был утрачен революционный смысл той философской критики, создателем которой Кант и явился. Критика все больше выродилась в «критику книг и систем», в полемику или даже вражду с оппонентом. Более того, новомодный ныне гиперкритицизм имеет все тенденции превратиться в новый догматизм. Изучение же потенциальной способности самой познавательной способности, ее границ и применимости, то есть то, что в первую очередь Кант и понимал под критикой, увы, почти полностью ушло с философского небосклона. Кантовская критика по крайней мере в лучшие зрелые годы кенигсбергского философа подразумевала возможность поставить под вопрос самого себя, свои собственные предпосылки и предубеждения, встать на точку зрения другого, посмотреть его взглядом, в том числе и на собственную позицию. И это та критика, которой сегодня решительно не хватает.

В-седьмых, такое глубокое понимание настоящей критики тесно связано с отстаиваемым Кантом самостоятельным мышлением и философским совершенномлетием. Этот самостоятельный и свободный философский поиск сопряжен со множеством трудностей, и на его пути неизбежно возникают горести, печали и боли от падений в путешествии без помощи поводырей.

Приведенный список далеко не полон, его можно было бы и продолжить. Но наиболее яркими аспектами кантовской философии в современном восприятии мне представляются именно эти.

Н.А. Дмитриева, доктор философских наук, научный директор Академии Кантианы БФУ им. И. Канта, профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования МПГУ, иностранный член-корреспондент Австрийской академии наук:

Что может дать нам философия И. Канта сегодня?

Довольно трудно добавить что-то к тому, что было сказано коллегами. Я остановлюсь только на двух сюжетах, которые, как мне представляется, касаются и «необходимо интересуют каждого», если воспользоваться выражением, которым Кант в «Критике чистого разума» характеризует «мировое понятие философии». И в этих сюжетах интересы профессионального философа и обычного человека совпадают.

Прежде всего мне хотелось бы остановиться на кантовском понятии человеческого достоинства. Не Кант изобрел это понятие, но он был первым в истории, кто обосновал достоинство человека из его способности к разумным моральным поступкам — способности в своих поступках отказаться от своих частных желаний и предпочтений и исходить из стандартов, которые значимы для всех людей без исключения в схожих ситуациях. Обнаружение этой способности стало для Канта основанием для признания у человека другой способности — способности к самоопределению, направляемому собственным разумом. Из этого кантовского обоснования свободы человеческой воли следует, что моральными поступки будут только тогда, когда совершаются согласно требованию: не обращаться с другими людьми только как со средством, но всегда и как с целью самой по себе. Подчинять свои поступки этому требованию — значит, признавать, уважать и отстаивать достоинство человека. На том этапе исторического развития, на котором человечество оказалось к 300-летию Канта, можно констатировать, что человечество достигло определенного консенсуса по вопросу о человеческом достоинстве: целый ряд самых авторитетных международных общественных организаций, хотя бы на уровне деклараций, а также государства в своих конституциях признали достоинство человека абсолютной ценностью — и это достижение, несомненно, восходит к Канту. Однако нельзя не видеть, что человечеству в целом и каждому человеку еще далеко до того, чтобы это признание стало обязательным критерием и основным мотивом всякой социально-значимой активности: от конкретных поступков до международных политических действий. Осмыслить и принять эту ценность в качестве обязательного критерия своих поступков *каждым* человеком, не зависимо от его социального положения и уровня образования, — значит подняться в своем собственном развитии и в развитии общества, в котором мы живем, на следующую, более высокую, ступень человечности. И понимание этого, а также ориентиры, как и куда двигаться для достижения этой ступени, дает нам философия Канта.

Другой чрезвычайно значимый, на мой взгляд, сюжет связан с восприятием философии Канта в России. Нравится нам это или нет, русская культура от Николая Карамзина и Александра Радищева до Льва Толстого и Бориса Пастернака пронизана идеями Канта. Карамзин в апреле 1804 г., то есть спустя 15 лет после своей встречи с Кантом, с большой симпатией описанной в «Письмах русского путешественника» (1790–1792), писал своему немецкому приятелю Вильгельму фон Вольцогену, что скорбит о кончине великого кёнигсбергского мыслителя и уверен, что сколько бы ни прошло лет «философы всегда будут восхищаться Кантом...». В рецепции кантовских идей в России, конечно, не всегда было одно восхищение, много было и критики, и попыток преодолеть, и даже ругани в его адрес, но ни один сколько-нибудь значимый российский мыслитель не прошел мимо его философии. Это справедливо не только в отношении университетских профессоров и их коллег в духовных

академиях, но и для мыслителей, не занимавших философией профессио-
нально: писателей, публицистов, общественных деятелей... Кантовские идеи
служили одновременно и бесценной школой мысли, и своего рода триггером
для создания собственных философских учений, и руководством в развитии
мировоззрений и в общественной деятельности. Великая русская культура
выработала целый спектр подходов к пониманию кантовских идей и тем
существенно обогатила философскую дискуссию не только внутри России, но
и за ее пределами, а Кант в свою очередь стал частью русской культуры, и без
пристального изучения его присутствия в ней очень многое остается и будет
оставаться загадочным, нераскрытым, непонятым.



Кант в России

Kant in Russia

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-299-314>

EDN: XMTGTM

Научная статья / Research Article

Борьба с кантианским естественным правом в России 20-х годов XIX века и российская политическая ситуация 20-х годов XXI века

А.Н. Круглов  

Российский государственный гуманитарный университет,
Российская Федерация, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6
akrouglov@mail.ru

Аннотация. Рецепция кантовской трансцендентальной философии в России за два с половиной столетия сопровождалась различной критикой с целью ее дополнения, расширения, исправления или опровержения. Но помимо собственно академического спора случилось несколько эпизодов грубого государственного вмешательства в философскую полемику, сопровождавшуюся административными рестрикциями от высылки из России И.В.Л. Мельмана до лишения Сталинской премии третьего тома «Истории философии». Первой масштабной административной интервенцией с политическими последствиями явилась ожесточенная борьба с кантианским естественным правом, разгоревшаяся под влиянием М.Л. Магницкого и Д.П. Рунича в российских университетах и иных учебных заведениях в 20-х гг. XIX в. Кантиански ориентированное естественное право, наделяемое дьявольскими чертами, было обвинено в отказе от выведения правового фундамента из Откровения, несоответствии евангельскому учению, рассмотрении падшего разума как независимого источника законодательства, безнравственности права и подрыве самодержавия и православия. Хотя полного запрета на естественное право наложено не было, многие его сторонники — А.П. Куницын, Г.И. Солнцев, П.Д. Лодий и другие. — были изгнаны из университетов или подверглись преследованиям. Борьба за запрет естественного права явилась прологом осуществленного в 1850 г. запрета на преподавание философии в российских университетах. Современные высокопоставленные российские военные и чиновники, дающие свои невежественные оценки кантовской философии как захваченной «нечистой силой» и милитаристские интерпретации категорического императива, движутся уже неоднократно пройденным в российской философии печальным путем, хотя еще и без административных рестрикций, но уже с несомненными политическими последствиями.

© Круглов А.Н., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Ключевые слова: Кант, Казанский университет, Санкт-Петербургский университет, М.Л. Магнитский, Д.П. Рунич

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при поддержке РНФ, грант № 24-28-01134 «Классическая немецкая философия права и российская философско-правовая современность».

История статьи:

Статья поступила 23.01.2024

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Круглов А.Н. Борьба с кантинским естественным правом в России 20-х годов XIX века и российская политическая ситуация 20-х годов XXI века // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 299–314. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-299-314>

The Struggle against Kant's Natural Law in Russia in the 20s of the 19th Century and the Russian Political Situation in the 20s of the 21st Century

Alexei N. Krouglov  

Russian State University for the Humanities,
6 Miusskaya Sq., 125047, Moscow, Russian Federation
akrouglov@mail.ru

Abstract. The reception of Kant's transcendental philosophy in Russia over two and a half centuries was characterised by various criticisms with the aim of supplementing, extending, correcting or refuting it. In addition to this academic dispute, there were several episodes of rude government interference in philosophical polemics. It entailed administrative restrictions ranging from the expulsion from Russia of J. W.L. Mellmann to the deprivation of the Stalin Prize for the third volume of the "History of Philosophy" accompanied this interference. The first significant administrative intervention with political consequences was a fierce struggle against Kantian natural law. The campaign began under the influence of M. L. Magnitsky and D.P. Runich in Russian universities and other educational institutions in the twenties of the 19th century. The Kantian-oriented natural law, endowed with "devilish attributes", was accused of refusing to derive the legal foundation from Revelation, inconsistency with the Evangelical teaching, consideration of fallen reason as an independent source of legislation, and immorality of law and undermining autocracy and Orthodoxy. Although the natural law was not completely abandoned, many of his proponents, such as A.P. Kunitsyn, G.I. Solntsev, P.D. Lodi, etc., were expelled from universities or persecuted. The struggle to ban the natural law was a prologue to prohibit the teaching of philosophy in Russian universities, which occurred in 1850. Today, there are senior Russian military officers and officials who give similar ignorant assessments of Kantian philosophy as being invaded by "evil force" and offered militaristic interpretations of the categorical imperative. They follow the same sad path that is already well-known in Russian philosophy. Their statements do not yet entail administrative restrictions, but they already have undoubtedly political consequences.

Keywords: Kant, Kazan University, Saint Petersburg University, M.L. Magnitsky, D.P. Runich

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was supported by the Russian Academy of Sciences, grant No. 24-28-01134 “Classical German Philosophy of Law and Russian philosophical and Legal modernity”.

Article history:

The article was submitted on 23.01.2024

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Krouglov AN. The Struggle against Kant’s Natural Law in Russia in the 20s of the 19th Century and the Russian Political Situation in the 20s of the 21st Century. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):299–314. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-299-314>

Кантовская философия в современной российской политической действительности: новейшие тренды

За два с половиной столетия в России не было недостатка в различных критических выпадах в адрес кантовской трансцендентальной философии и лично Иммануила Канта. Критические ремарки, впрочем, носили различный характер — одни из них были направлены на исправление, другие на расширение, третьи, напротив, на опровержение кантовских тезисов, и высказывались они как теми, кто явно симпатизировал кенигсбергскому философу, так и теми, кто испытывал перед ним страх и ужас. Часть этих критических замечаний была проницательна и оригинальна, часть — вторична и поверхностна, часть же и вовсе свидетельствовала о невежестве, порой вопиющем, самих критиков. Велик был и тематический разброс критических возражений — они начали раздаваться еще с конца XVIII в. первоначально в адрес кантовской религии в границах одного только разума, затем, уже в начале XIX в., перекинулись на кантовское учение о пространстве и времени, а далее и на этическое учение немецкого философа. К началу XXI в. уже затруднительно найти какие-либо темы в творчестве Канта, которые в России критикой вовсе не были затронуты.

Но все же подавляющее большинство эпизодов полемики с Кантом в России укладывалось в академические рамки, а даже если некоторые из них и выходили за их пределы, нарушая устоявшиеся в научной среде этические нормы (как, например, в обвинениях со стороны архиепископа Никанора (Бровковича) или П.А. Флоренского), то даже и в этих случаях спор с Кантом велся без явных апелляций к власть предержащим с требованием государственного вмешательства и административных рестрикций.

Однако здесь все же не обошлось без нескольких немаловажных исключений. Первое по времени случилось еще в 1795 г. — это высылка из России за «обнаруженные хульные мысли» о христианской религии первого кантианца в России, профессора Московского университета И.В.Л. Мельмана,

трагически скончавшегося по дороге на родину¹. Другим эпизодом подобного рода явилась история с присвоением, а затем и отзывом Сталинской премии за «недостатки и ошибки в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX вв.»² третьему тому учебника «История философии» [2] в 1943–1944 гг., в разгар Великой Отечественной войны, при непосредственном участии самого И.В. Сталина.

Наконец, последняя по времени история разыгрывается ныне практически на наших глазах, хотя пока еще преимущественно и в виде фарса. Во время бездумной кампании по переименовыванию российских аэропортов в 2018 г. вице-адмирал И.Т. Мухаметшин — на тот момент начальник штаба Балтийского флота — решительно протестовал против возможного присвоения аэропорту в Храброво близ Калининграда имени Канта. Блеснув своей эрудицией, назвав Елизавету Петровну «внучкой императора», в своей пламенной речи перед офицерами Мухаметшин назвал Канта человеком, «который предал свою родину, который унижался и на коленях ползал, чтобы ему дали кафедру, понимаете, в университете — чтобы он там преподавал, писал какие-то непонятные книги, которые никто из здесь стоящих не читал и никогда читать не будет...»³. К слову, первый перевод Канта на русский язык еще в далеком 1803 г. был осуществлен профессором Черноморского штурманского училища в Николаеве Я.А. Рубаном, напечатан в типографии этого же штурманского училища и посвящен адмиралу Н.С. Мордвинову [3]. Однако есть все основания усомниться в том, что Мухаметшину знакома фамилия царского адмирала, ибо, обвиняя в предательстве Родины «небезызвестного, какого-то там Иммануила Канта», сугубо гражданского человека в донаполеоновской Пруссии, Мухаметшин в мундире с погонами Военно-морского флота Российской Федерации напрочь забыл, что сам давал военную присягу в Советском Союзе, а некоторые его сослуживцы еще до 2014 г. служили на Чёрном море в Военно-морских силах Украины.

Пример Мухаметшина оказался заразительным, и уже губернатор Калининградской области А.А. Алиханов буквально за пару месяцев до празднования трехсотлетия Канта решил посостязаться с вице-адмиралом в невежестве, заявляя, что «Первая мировая началась с работы Канта», а сам философ «имеет прямое отношение к военному конфликту на Украине»⁴. Озвучивая

¹ См. об этом подробнее [1. С. 169–200].

² См.: О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX вв. // Большевик. 1944. № 7–8. С. 14–19.

³ «Писал какие-то непонятные книги»: вице-адмирал Балтфлота рассказал морякам о Канте. Режим доступа: <https://www.newkaliningrad.ru/news/briefs/community/21287161-pisal-kakie-to-neponyatnye-knigi-vitse-admiral-baltflota-rasskazal-moryakam-o-kante-video.html> (дата обращения: 27.12.2023).

⁴ Почему Кант — духовный творец современного Запада: доклад губернатора Калининградской области. Режим доступа: <https://www.rubaltic.ru/blogpost/20240212-pochemu-kant-dukhovnyy-tvorets-sovremennoogo-zapada-doklad-gubernatora-kaliningradskoy-oblasti/> (дата обращения: 27.12.2023).

первый тезис, Алиханов не сказал ничего нового, повторяя славянофильские утверждения 1914 г., однако трудно не заметить существенной разницы. В 1914 г. подобные утверждения высказывали философы, не имевшие политической власти, в то время как в 2024 г. это произносят высокопоставленные чиновники, после выступлений которых правительство Калининградской области вынуждено разъяснять, что сказанное «никак не отразится на изучении трудов Канта и никак не скажется на праздновании 300-летия со дня его рождения»⁵. Сам факт обсуждения того, что некие заявления губернатора могут разрешать или запрещать / “отменять” изучение философа, даже не воспринимается как скандал.

Настоящим новаторским “шедевром” современного российского чиновничего “кантоведения” явилась трактовка Алихановым категорического императива Канта в формулировке про средство и цель (Zweck). Опираясь на великий и могучий русский язык, «позволяющий понять двусмысленность этих слов», Алиханов заявил, что формальным соответствием категорическому императиву является рассмотрение людей «как целей» «через свои прицелы». Правда, как должен выглядеть прицел той смертоносной техники, через который Алиханов увидел бы не только своих врагов («в лице всякого другого»), но и самого себя («в своем лице»), он так и не объяснил. Бессмысленно указывать ему и на оригинальное кантовское понятие из категорического императива “Zweck” (цель как некое предназначение) [4. S. 429] и его отличия как от “Ziel”, так и тем более от алихановского “Zielscheibe”. Автор легендарной фразы про русский язык, И. С. Тургенев, давно описал экзегетическую методу Алиханова: «...ученый Кант есть и у нас; только на воротниках инженеров!» [5. С. 386].

В отличие от столь революционной трактовки категорического императива, рассуждения Алиханова о том, что «в современном западном мире и Кант, и его философия оказались захвачены [...] нечистой силой», оказываются вторичными, многократно повторенными перепевами и отсылающими еще к первой крупной кампании административных преследований сторонников кантовской философии в России (после все же единичного случая с Мельманом), начавшейся в 20-е гг. XIX в., а в тлеющем виде продолжавшейся еще несколько десятилетий спустя — я имею в виду кампанию борьбы с кантианским ориентированным естественным правом в российских учебных заведениях. В этом смысле Мухаметшин и Алиханов примеряют на себя роль Рунича и Магницкого в нынешних российских условиях.

Кампания борьбы с кантианским естественным правом в России в 20-е годы XIX века

⁵ В Калининграде заявили, что слова Алиханова о Канте не означают смены отношения к нему. Режим доступа: <https://tass.ru/obschestvo/19965237> (дата обращения: 27.12.2023).

Хотя само различие естественного права как некоторой совокупности объективных законов природы, регулирующих в том числе и человеческое общество, и искусственных законов, возникающих в результате преднамеренных действий людей и носящих субъективный характер, восходит еще к Древней Греции, своего апогея развитие естественного права достигло все же в Новое время, в XVII–XVIII вв.

В узком смысле слова взгляды Канта на естественное право, фундированное априорными принципами и лежащее в основе позитивного права, сформулированы в первой книге позднего произведения «Метафизика нравов» (1797), имеющей заглавие «Метафизические первоначала учения о праве» [6]. Кроме того, в XX в. получил известность конспект кантовских лекций по естественному праву, читавшихся по латинскому учебнику Г. Ахенвала. В кантоведении данный конспект получил название «Естественное право Файеррабенд» [7; 8]. Однако до XXI в. этот конспект в России был практически неизвестен. Наряду с этим, в целом ряде иных работ 80-х и 90-х гг. XVIII в. Кант высказывает идеи, которые по меньшей мере косвенно имеют отношение к естественному праву — «О поговорке: „Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики“», «К вечному миру» и др. Но как ряд сторонников кантинского естественного права, так и практически все его противники в России далеко не ограничивались лишь упомянутыми мною выше кантовскими работами. Более того, пожалуй, главные аргументы против кантинского естественного права его российские противники черпали не из философско-правовых произведений Канта («Метафизика нравов»), а из его философско-религиозных («Религия в границах одного только разума») или этических сочинений («Основоположение к метафизике нравов» или «Критика практического разума»).

Однако естественное право начало преподаваться в российских университетах с самого начала их существования, с середины XVIII в., то есть еще за несколько десятилетий до возникновения критической философии Канта. Первым преподавателем, читавшим курс естественного права, был профессор Московского университета Ф.Г. Дильтей. В начале XIX в. этот предмет было решено преподавать также в гимназиях и военных училищах⁶. Не обходили его вниманием и в семинариях⁷. В 1809 г. необходимость ознакомления с данной дисциплиной возникла и у чиновников, желающих продвинуться по карьерной лестнице до коллежских асессоров, статских советников и выше: для этого кандидаты должны были пройти испытания, среди предметов

⁶ См.: Устав учебных заведений, подведомых Университетам. 5 ноября 1804 // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. СПб. : типография В.С. Балашева, ²1875. Ст. 335. § 23; План военного воспитания. 21 марта 1805 // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. СПб. : типография В.С. Балашева, ²1875. Ст. 405. § 15. № 81.

⁷ См.: Засецин И., кафедральный прот., Воронежской семинарии префект, учитель философии и физики. Обозрение Философских наук и порядок преподавания оных // РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Ед. хр. 1922. 1817 г. Л. 162–180.

которого, как гласил царский указ, было и правоведение, включающее «основательное познание Права Естественного»⁸. Это вызвало потребность как в новых учебниках, так и в публичных курсах.

Александр I подписал свой Высочайший Указ от 6 августа 1809 г. под влиянием М.М. Сперанского. Кстати, сам Сперанский понимал естественное право в разных значениях. Тем не менее, в его рукописях, посвященных естественному праву, трудно усмотреть прямое влияние кантовской философии⁹. В гораздо большей степени идеи естественного права применительно к этике просматриваются в речи экстраординарного профессора философии Казанского университета О.(И.)Е. Срезневского, произнесенной в торжественном собрании университета летом 1817 г. По мысли Срезневского, если принять во внимание разум, свободу и совесть, то для нравственности в целом «довольно для нас сих руководителей» [9. С. 171]. Он цитирует в речи «Критику практического разума» [9. С. 175], а также дает в краткой форме вольное одобрительное изложение системы, основанной на понятии нравственного закона «Канта и других Критических философов» [9. С. 196] (прим.). Эта речь Срезневского привлекла внимание попечителя Казанского учебного округа М.Л. Магницкого (см. [10. С. 103]), который задался вопросом, для чего же нужна тогда еще и религия Откровения, если и без ее участия хватает руководителей нравственности. В результате уже в 1819 г. Срезневский был уволен из университета, но на этом дело не закончилось.

Естественное право в Казанском университете в эти годы преподавал профессор, а позже и ректор Г.И. Солнцев. Он был учеником прибывшего из Гёттингена профессора И.Хр. Финке, который с 1809 г. до самой смерти преподавал в Казани. Уже после смерти Финке его учебник по естественному праву в переводе Срезневского и Н.М. Алексина был опубликован под редакцией Солнцева. Буквально на первых страницах учебника Финке заявил: «В главных началах я последовал великому Кенигсбергскому Философу, хотя во многих местах от него и отступал» [11. С. II]. Но если учебник Финке и по сей день доступен, то дальнейшая судьба и преследования Солнцева привели в конце концов к тому, что с основными идеями его правоведческого труда можно ознакомиться лишь по второисточникам¹⁰. Главным обвинителем

⁸ См.: О правилах производства в чины по гражданской службе и об испытаниях в науках, для производства в коллежские асессоры и статские советники. 6 августа 1809 // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. Спб. : типография В. С. Балашева, 1875. Ст. 586. № 163.

⁹ См.: Сперанский М.М. О праве и разных родах его. О состояниях в законе польз // ОР РНБ. Ф. 731. Ед. хр. 1216. Б. д. Л. 15–16 об.; Сперанский М.М. [Обязанность и право] // ОР РНБ. Ф. 731. Ед. хр. 1229. Б. д. Л. 2; Сперанский М. М. О праве естественном // ОР РНБ. Ф. 737. Ед. хр. 1266. Б. д. Л. 1, 1 об.–2, 5–5 об., 7 об.

¹⁰ См. отрывки из сочинения Солнцева: [12. С. 100–114]. До революции 1917 года рукопись естественного права Солнцева хранилась в архиве Казанского университета (см. [13. С. IV]). После революции, по информации сотрудника университетской библиотеки Э. И. Амерхановой, она была передана в Национальный архив Республики Татарстан. В отделе рукописей и

Солнцева выступил все тот же Магницкий. Последний был особенно недоволен курсом естественного права, якобы опровергающего основания общества и церкви. Стоит отметить, что если цитируемые в дореволюционной литературе выдержки из курса Солнцева, сделанные Магницким (см. [14. С. 80]; ср. [11. С. 23.] § 32), верны, то они свидетельствуют о том, что русский профессор находился под сильным влиянием своего учителя Финке: некоторые положения Солнцева практически дословно повторяют учебник его немецкого предшественника.

В 1822 г. в Казани начался инициированный попечителем университетский суд над профессором Солнцевым из-за его взглядов на право. В материалах обвинения помимо прочего утверждалось, что кроме учения Спасителя Солнцев «допускает другое начало естественного права — какой-то практический разум» [15. С. 528]. В одном из обвинительных вопросов, коих коллега Солнцева, профессор философии М. А. Пальмин¹¹, составил в итоге 217, от Солнцева специально желали узнать, «в коих именно отношениях Кантово определение права — превосходно?» [15. С. 528]. Увлечение Кантом дорого обошлось Солнцеву: по решению суда в 1823 г. он был удален из университета. Досталось в этом решении и кантовской философии: «*Практический разум — подобен тому древнему змию, прельстившему праматерь Еву, а через нее и праотца Адама...*» [15. С. 536].

В гонениях на естественное право Магницкий помимо Пальмина опирался также на профессора Казанского университета и его проректора, писателя Г. Н. Городчанинова. Прочитав 15 ноября 1821 г. записку Городчанинова по поводу философии и естественного права, Магницкий написал: «...невозможно соединить света Божия с светильником падшего естества [...] невозможна соединить Канта практического разума и разделения воли с евангельским учением» [15. С. 474]. В редактируемом самим Городчаниновым «Казанском вестнике» профессор заявил, в духе Магницкого, в статье с красноречивым названием «*Мнение Християнина о Праве Естественном*»: «...наконец, известный Кант признал источником права сего [естественного. — А.К.] практический разум, а предметом оного внешнюю свободу человека. Но что есть разум, не имеющий основанием Веры?» [17. С. 87]. Чуть позже он разовьет эти идеи в университетской речи 1826 г.: «...бросим краткий и последовательный взор на систему Канта, так называемого Преобразователя наук Философских. Он признает какой-то практический разум *верховным правилом наших действий, называет его законодательным и общим источником нравоучения и Естественного права*» [18. С. 101–102]. В этом и состоит заблуждение Канта: «...падший разум человеческий, не может быть *верховным правилом действий наших; источник прекословий и словопрений не*

редких книг Научной библиотеки Казанского федерального университета хранится, однако, 58-страничная работа Солнцева «Лекции права» (шифр 3959).

¹¹ Сведения о том, будто позднее Пальмин в Санкт-Петербургском университете читал практическую философию в духе Канта (см. [16. С. 9, 17, 87]), вызывают большие сомнения.

может быть источником нравоучения и Естественного права» [18. С. 103]. О том, как Городчанинов боролся с этими философскими веяниями, показывает университетский каталог лекций на 1825–1826 академический год: в нем сказано, что профессор студентов «занимать будет Теориою Естественного права, в обличительном смысле, по собственному сочинению, одобренному Советом Университета»¹².

Если дальнейшая академическая карьера Срезневского после увольнения из университета так и не сложилась, а под конец жизни он ушел в монастырь, то Солнцев после увольнения из университета в течение двух десятков лет исполнял должность губернского прокурора в Казани. И если основания несогласия с кантиански ориентированным естественным правом со стороны Городчанинова довольно ясно сформулированы им, то разделял ли их в полном мере сам Магницкий? Попечитель Казанского университета усматривал прямую связь между кафедрами и учебниками естественного права и народными бунтами, восстаниями и революциями, приводящими к свержению монархов (см. [19] (Ст. 327)¹³. О личности этого блестящего выпускника благородного пансиона Московского университета и бывшего сподвижника Спенсера имеются разные суждения. Те, кто не разделял идеалов Магницкого, высказывались о нем с истинным сарказмом. Вот какие слова вложил в уста Магницкого в сатирическом произведении «Дом сумасшедших» его ровесник, учившийся вместе с ним в Московском университетском благородном пансионе, литератор и профессор словесности Дерптского университета А.Ф. Войков:

«Благотворный бы составил
Инквизиции проект;
В масле бы варить заставил
Философов разных сект...» [21. С. 587].

Наряду с обвинениями Магницкого в обскурантизме и мракобесии встречаются также попытки оправдания и обоснования целей его усилий в области образования. Согласно такому толкованию, Магницкий был настроен на достижение благородной цели: заложить в качестве фундамента образования в русских учебных заведениях православие и святоотеческое учение (см., например, [22. С. 238–266]); причем последнее должно вытеснить философию, особенно немецкую, являющуюся ядом для России. Исходя из данной интерпретации, именно по этой причине Магницкий подвергся нападкам со

¹² Каталог преподаваний в Императорском Казанском университете на 1825–1826 академический год. Казань : в Университетской типографии, 1826. С. 1–2.

¹³ Нельзя исключить, что Магницкому была известна записка архиепископа Феофилакта (Ф. Г. Русанова), добившегося в 1809 году удаления из Санкт-Петербургской духовной академии профессора И. А. Фесслера, согласно которой «Кантовой философии цель есть двоякая: „исправление“ Христианства и „замещение“ оного не Деизмом, а совершенным Безбожием». Один из пунктов этой записи гласил, будто, согласно кантовской философии, «присяга в верности к Государю есть один суеверный обряд» [20. С. 124].

стороны псевдо-прогрессивной либеральной общественности, а также масонских и иллюминатских кругов, добившихся опалы ревностного блюстителя истинной религии.

Отношение к Канту у Магницкого не было однозначно негативным. Именно Канта русский государственный деятель обвинял в «грехах» естественного права. Наука естественного права «всегда была опасна; но когда Кант посадил в претор так называемый им чистый разум, который вопросил истину Божию: что есть истина? и вышел вон; тогда наука естественного права сделалась умозрительною и полною системою всего того, что мы видели в революции французской на самом деле; опаснейшим подменом Евангельского Откровения; не опровергает его, но приходит в молчании, начинается с предположения, что его никогда не было; исторгает из руки Божией начальное звено златой цепи законодательства и бросает его в хаос своих лжеумышлений и наконец, опровергнув алтарь Христов, наносит святотатственные удары престолам Царей, властям и таинству супружеского союза; подпиливает в основании сии три столпа, на коих лежит свод общественного здания» [23] (Ст. 322).

Но если к Канту Магницкий все же испытывает некоторое почтение, то этого не скажешь о «буйных мечтаниях» протестантских последователей кёнигсбергского философа (см. [24. С. 160]). Деятельность подобных германцев оказывается, по мнению Магницкого, крайне опасна, представляя собой «тлетворный яд» лжеименной философии. Еще больше Магницкий критикует их русских последователей. К ним он относит ряд авторов по естественному праву — таких как А. П. Куницын, а также профессоров философии — таких как профессор Санкт-Петербургского университета П. Д. Лодий. Преподавание русских последователей германской философии Магницкий объясняет помимо прочего «духом иллюминатства», поразившим русские учебные заведения (см. [25. С. 612]). Распространению естественного права и — шире — философии Магницкий давал и богословские толкования, видя в них признаки описанного Иоанном Богословом в «Откровении»: в особенности это относится к 13-ой главе и зверям с рогами, подобным агнчим (см. [14. С. 160]).

Способу преподавания в русских университетах в духе германской философии Магницкий противопоставлял собственные инструкции, согласно которым результатом философского преподавания должно было явиться подведение студентов к следующему началу: «...условная истина, служащая предметом умозрительной Философии, могла заменять истину Христианства до пришествия Спасителя мира; ныне же в воспитании допускается, как полезное токмо упражнение разума, для изощрения сил его к принятию прочих наук человеческих, на философских началах основанных»¹⁴. При правильном

¹⁴ Инструкция директору Казанского Университета. 17 января 1820 // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. Спб. : типография В. С. Балашева, ²1875. Ст. 1317–1337. Ст. 1327. № 461.

применении кантовская философия могла бы быть полезна и в богоугодном деле: «...там, где чистейший разум человеческий, удивление многих веков, изнемогает и падает, начинается заря веры, и таким образом, по невозможности соединить мудрование человеческое с премудростию Божиего, по крайней мере не будет отвергаема первым последняя...»¹⁵. Вместо этого Кант, а в особенности его русские поклонники, по мнению Магницкого, в ситуации конфликта человеческой и Божественной мудрости делают фатальный выбор в пользу первой, отбрасывая вторую. В отношении Канта Магницкий и Городчанинов вряд ли справедливы, что становится ясно благодаря кантовскому трактату «Религия в границах одного только разума». Тем не менее эта критика не столь уж безосновательна в адрес ряда русских последователей Канта в том смысле, что для них связь кантовских рассуждений о праве, этике и религии осталась незамеченной, а религиозный контекст размышлений Канта — непонятым. Что же касается самого кёнигсбергского философа, то Магницкий видел в нем то положительное свойство, что «Германия, благодаря Канту, пришедшему через лабиринт философии к преддверию храма веры, ищет мудрости в одной Библии, — и мы ли одни останемся полвеком назад» [14. С. 41]. Правда, словно демонстрируя неоднозначность собственной позиции, Магницкий как попечитель Казанского учебного округа в 1821 г. поспособствовал опечатыванию в библиотеке Симбирской гимназии сочинений Канта на латинском языке (см. [26. С. 263]).

В Санкт-Петербурге параллельно и заодно с Магницким действовал попечитель Санкт-Петербургского университета Д.П. Рунич. Его первой жертвой стал профессор права А.П. Куницын, один из преподавателей А.С. Пушкина. С 1811 г. Куницын преподавал нравственную философию и правоведение в Царскосельском лицее, с 1817 г. — правоведение в Главном Педагогическом институте Санкт-Петербурга, а с 1819 г. — и в Санкт-Петербургском университете. Дело началось с просмотра книги Куницына по естественному праву. В какой мере сочинение Куницына можно считать действительно кантинским? Если не искать опосредованных параллелей, то эксплицитно кантинская фраза встречается у Куницына, пожалуй, в единственном, однако принципиальном, месте: «Ныне Критическая Философия показала точное различие между сими науками [естественным правом и политикой. — А.К.] заменив начало благополучия формальным началом разума» [27. С. 11]. Однако и этого немногого было достаточно для того, чтобы вызвать гневную реакцию со стороны Рунича и Магницкого.

Рунич нашел учебник Куницына «сбором пагубных лжемудрований», повествующим о «каком-то естественном человеке» и «законах какого-то непогрешимого разума» [14. С. 13]. Сочинение представляет собой «святотатственной нападение на божественность Священного откровения, тем более

¹⁵ Инструкция директору Казанского Университета. 17 января 1820 // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. Спб. : типография В. С. Балашева, ²1875. Ст. 1328.

опасное, что оно покрыто широким плащом философии» [14. С. 15]. По утверждению Рунича, естественное право в подобном изложении дает молодому человеку «оружие», «которое именно устремлено к тому, чтобы всякое сверхъестественное чувство истребить в человеке, представляя отношение Бога к человеку, наоборот, сомнительными, и погасить веру, открывающую тайную, но неразрывную связь вещественного мира с духовным» [14. С. 16]. Поскольку и «Марат был не что иное, как искренний и практический последователь сей науки» [14. С. 13], Рунич вопрошал: «Каким образом допустить учение сие в университетах? На чем основана существенная необходимость вводить в учебных заведениях преподавание сей науки вообще?» [14. С. 16].

Произведение Куницына было найдено противоречащим истинам христианства и настраивающим читателей к ниспровержению государственных и семейных связей, после чего в 1821 г. Куницын был уволен из университета. Более того, по инициативе Рунича сочинение Куницына по естественному праву стали изымать и уничтожать, причем не только в Санкт-Петербурге, но и в Казани (см. [15. С. 488]). Кроме того, было решено затребовать у учебных заведений, преподающих естественное право, прислать печатные или письменные руководства, на основе которых ведется чтение, рассмотреть их и составить единое и стандартное руководство, «основанное на уважении к религии и существующему порядку» [14. С. 18].

В радикальной попытке Рунича запретить преподавание естественного права в России решительно поддержал Магницкий, однако полного запрета им добиться так и не удалось. Отголоски этой кампании докатились даже до Нежинской гимназии высших наук и лицея князя Безбородко, наложив свой отпечаток на судьбу двух будущих известных российских литераторов — Н.В. Кукольника и Н.В. Гоголя-Яновского. За время царствования одного русского царя, Александра I, Кант неожиданно превратился в России из опоры государства и права в подрывателя устоев государства, церкви и семьи. Если систематизировать основные упреки противников кантианского естественного права в России, то они состояли в следующем: во-первых, в отказе от выведения правового фундамента из Откровения; во-вторых, в несоответствии евангельскому учению; в-третьих, в рассмотрении (падшего) разума как независимого источника законодательства; в-четвертых, в проведении границы между моралью и (естественным) правом, истолковываемой как как безнравственность права; в-пятых, сознательное или неосознанное способствование распространению революционных идей, подрывающих самодержавие и православие; наконец, в-шестых, в личном участии российских сторонников естественного права в кантианском духе в масонском и иллюминатском движении.

После неудачи с полным запретом преподавания естественного права в университетах России Магницкий представил в 1823 г. более обширный проект по запрещению преподавания философии как таковой, ибо нет никакого способа «излагать эту науку не только согласно с учением веры, ниже

безвредно для него» [14. С. 168]. Одним из дополнительных аргументов в позиции Магницкого служили волнения в Виленском университете, произошедшие в 1823 г. Проект этот обсуждался в Главном правлении училищ в 1825 г., и благодаря сопротивлению в том числе со стороны А.А. Перовского и И.М. Муравьева-Апостола поддержан не был. Тем не менее некоторые члены правления проект Магницкого поддержали. Среди этой немногочисленной группы был и П.А. Ширинский-Шихматов, будущий министр просвещения. К моменту его вступления в должность в 1850 г. преподавание естественного права в университетах было уже наконец-то приостановлено в 1833 г. до появления одобренного учебника¹⁶. В 1850 г. Ширинский-Шихматов в докладе, тут же утвержденном Николаем I, фактически повторит свои аргументы четвертьвековой давности о необходимости сведения преподавания философии только лишь к логике и психологии, бросив в дискуссии легендарную фразу: «...польза философии не доказана, а вред от нее возможен» [28. С. 21].

И если до запрета преподавания философии дело спустя почти два столетия после описанных событий пока еще не дошло, то создание одобренного «одинакового и обязательного для всех» учебника, содержащего в том числе «правильный» взгляд на Канта и его философию, и в который бы «не могло вкрадываться что либо несоответственное», вспоминания слова Г.В.Ф. Гегеля, не действительному и разумному (см. [29. С. 53; 30. С. 14]), но «существующему в Государстве порядку вещей»¹⁷, уже брезжит на горизонте.

Список литературы

- [1] Круглов А.Н. Философия Канта в России. Калининград : БФУ им. И. Канта, 2024.
- [2] История философии / под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина. Т. 3: Философия первой половины XIX века. М. : ОГИЗ Госполитиздат, 1943.
- [3] Кантово основание для метафизики нравов / пер. с нем. Я.А. Рубана. Николаев : В типографии Черноморского Штурманского Училища, 1803.
- [4] Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IV. Berlin : Georg Reimer, 1911. S. 385–464.
- [5] Тургенев И.С. Новь // Полное собрание сочинений и писем: В 30-ти т. Т. 9. М. : Наука, 1982. С. 133–389.
- [6] Кант И. Метафизические первоначала учения о праве // Сочинения на немецком и русском языках / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 5.1. М. : Канон+, 2014. С. 19–475.
- [7] Кант И. Естественное право Файерабенда. Введение / пер. Л.Э. Крыштоп // Кантовский сборник. 2016. Т. 35. № 3. С. 75–81.

¹⁶ См.: О преподавании Естественного Права. 23 апреля 1833 // Журнал министерства народного просвещения. Ч. I. 1834. С. V–VI. С. V–VI.

¹⁷ О преподавании Естественного Права. 23 апреля 1833 // Журнал министерства народного просвещения. Ч. I. 1834. С. VI.

- [8] Кант И. Естественное право Файерабенда. Введение (окончание) / пер. Л.Э. Крыштоп // Кантовский сборник. 2016. Т. 35. № 4. С. 55–62.
- [9] Срезневский И.Е. О разных системах нравоучения, сравненных по их началам // Вестник Европы / сост. М.Т. Каченовским. 1817. № 19. С. 170–198.
- [10] Магницкий М.Л. Отчет по обозрении Казанского университета // Православное просвещение / сост., предисл. А.Ю. Минакова, имен. указ. Е.П. Гришиной, коммент. С.В. Хатунцева, отв. ред. О.А. Платонов. М. : Институт русской цивилизации, Родная страна, 2014. С. 101–136.
- [11] Финке И.Хр. Естественное частное, публичное и народное право / пер. с нем. Казань : в Университетской типографии, 1816.
- [12] Гавриил, архимандрит (Воскресенский В.Н.). История философии. Ч. VI. Казань : в Университетской типографии, 1840.
- [13] Фельдштейн Г.С. Гавриил Ильич Солнцев // Солнцев Г.И. Российское уголовное право [Казань, 1820] / под ред. Г.С. Фельдштейна. Ярославль : б.и., 1907. С. I–LXXXI.
- [14] Феоктистов Е.М. Магницкий. Спб. : в типографии Кесневиля, 1865.
- [15] Загоскин Н.П. История Императорского Казанского Университета за первые сто лет его существования. Т. 3. Казань : Типо-литогр. Имп. Казанского университета, 1904.
- [16] Никитенко А.В. Дневник: в 3-х т. Т. 1. М. : Госполитиздат, 1955.
- [17] Городчанинов Г.Н. Мнение Християнина о Праве Естественном // Казанский вестник / изд. при Императорском Казанском Университете. 1821. Ч. 2. № 6. С. 65–130, 121–140.
- [18] Городчанинов Г.Н. О заблуждениях разума в изыскании истины [Из речи в торжественном Собрании при Казанском Университете 17 января 1826 г.] // Казанский вестник / Изд. при Императорском Казанском Университете. 1826. Ч. 17. № 6. С. 91–103.
- [19] Магницкий М.Л. Господину Министру Духовных Дел и Народного Просвещения [кн. А.Н. Голицыну] от 9 мая 1823 г. // Русский архив. 1864. № 3. Ст. 325–329.
- [20] Феофилакт, архиепископ (Русанов Ф.Г.). О Кантовой философии // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1859. Кн. 2. отд. V. С. 124.
- [21] Войиков А.Ф. Дом сумасшедших. Сатира. 1814–1838. Спб. : типография В.С. Балашева, 1874.
- [22] Минаков А.Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX века. Воронеж : издательство Воронежского государственного университета, 2011.
- [23] Магницкий М.Л. Два мнения попечителя Казанского учебного округа М.Л. Магницкого // Русский архив. 1864. № 3. Ст. 321–325.
- [24] Магницкий М.Л. Речь к Императорскому Казанскому Университету, произнесенная попечителем оного Магницким 15 сентября 1825 г. // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1861. Кн. 4. октябрь–декабрь. С. 160–161.
- [25] [Магницкий М.Л.] Два доноса 1831 года / сообщено Н.К. Шильдером // Русская старина. 1899. Т. 97. С. 607–631.
- [26] Загоскин Н.П. История Императорского Казанского Университета за первые сто лет его существования. Т. 4. Казань : Типо-литогр. Имп. Казанского университета, 1906.
- [27] Кунцын А.П. Право естественное. Кн. 1–3. Спб. : типография Иоаннессова, 1818.
- [28] Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина. Кн. 11. Спб. : Погодин и Стасюлевич, 1897.

[29] Гегель Г.В.Ф. Философия права / пер. с нем. Б.Г. Столпнера, сверка М.И. Левиной / под ред. Д.А. Керимова, В.С. Нерсесянца. М. : Мысль, 1990.

[30] Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts // Gesammelte Werke / hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 14,1. Hamburg : Meiner, 2009. S. 5–282.

References

[1] Kruglov AN. *Kant's Philosophy in Russia*. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta publ.; 2024. (In Russian).

[2] Aleksandrov GF, Byhovskij BE, Mitin MB, YUDin PF, editors. *History of Philosophy. Vol. 3: Philosophy of the first half of the nineteenth century*. Moscow: OGIZ Gospolitizdat publ.; 1943. (In Russian).

[3] *Kant's foundation for the metaphysics of morals*. Ruban YaA, transl. Nikolaev: v tipografii CHernomorskogo SHurmanskogo Uchilishcha publ.; 1803. (In Russian).

[4] Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IV. Berlin: Georg Reimer; 1911. S. 385–464.

[5] Turgenev IS. *Virgin Soil*. In: *Complete Works and Letters*, 30 Vols. Vol. 9. Moscow: Nauka publ.; 1982. P. 133–389. (In Russian).

[6] Kant I. *Metaphysical Doctrine of Right*. In: Motroshilova NV, Tuschling B, editors. *Works in German and in Russian*. Vol. 5.1. Moscow: Kanon+ publ.; 2014. P. 19–475. (In Russian).

[7] Kant I. Natural Law Feyerabend. Introduction. *Kantovskij sbornik*. 2016;35(3):75–81. (In Russian).

[8] Kant I. Natural Law Feyerabend. Introduction (The Ending). *Kantovskij sbornik*. 2016;35(4):55–62. (In Russian).

[9] Sreznevskij IE. On the different systems of moral teaching, compared according to their beginnings. *Vestnik Evropy*. 1817;(19):170–198. (In Russian).

[10] Magnickij ML. *Report on the review of Kazan University*. In: *Orthodox enlightenment*. Moscow: Institut russkoj civilizacii, Rodnaya strana publ.; 2014. P. 101–136. (In Russian).

[11] Finke IChr. *Natural private, public and popular law*. Kazan': v Universitetskoy tipografii publ.; 1816. (In Russian).

[12] Gavriil, Archimandrite (Voskresenskij VN). *History of philosophy*. Vol. VI. Kazan': v Universitetskoy tipografii publ.; 1840. (In Russian).

[13] Fel'dshtejn GS. Gavriil Ilyich Solntsev. In: Solncev GI. *Russian criminal law*. YAroslavl': without a publisher; 1907. P. I–LXXXI. (In Russian).

[14] Feoktistov EM. *Magnickij*. Saint Petersburg: v tipografili Kesnevilya publ.; 1865. (In Russian).

[15] Zagorskin NP. *History of the Imperial Kazan University for the first hundred years of its existence*. Vol. 3. Kazan': Tipo-litografiya Imp. Kazanskogo un-ta publ.; 1904. (In Russian).

[16] Nikitenko AV. *The Diary*. 3 Vols. Vol. 1. Moscow: Goslitizdat publ.; 1955. (In Russian).

[17] Gorodchaninov GN. A Christian's view of Natural Law. *Kazanskij vestnik*. 1821;2(6):65–130, 121–140. (In Russian).

[18] Gorodchaninov GN. On the fallacies of reason in the search for truth. *Kazanskij vestnik*. 1826;17(6):91–103. (In Russian).

[19] Magnickij ML. To the Minister of Spiritual Affairs and Public Education [Prince A. N. Golitsyn] from May 9, 1823. *Russkij arhiv*. 1864;(3):325–329. (In Russian).

- [20] Feofilakt, Archbishop (Rusanov FG). On Kant's Philosophy. *CHteniya v Imperatorskom obshchestve istorii i drevnostej rossijskikh*. 1859;(2):124. (In Russian).
- [21] Voejkov AF. *House of Madmen. Satire. 1814–1838*. Saint Petersburg: tipografiya V. S. Balasheva publ.; 1874. (In Russian).
- [22] Minakov AYu. *Russian conservatism in the first quarter of the 19th century*. Voronezh: izdatel'stvo Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta publ.; 2011. (In Russian).
- [23] Magnickij ML. Two Opinions of the Trustee of the Kazan Educational District M.L. Magnitsky. *Russkij arhiv*. 1864;(3):321–325. (In Russian).
- [24] Magnickij ML. Speech to the Imperial Kazan University, delivered by its trustee Magnitsky on September 15, 1825. *CHteniya v Imperatorskom obshchestve istorii i drevnostej rossijskikh*. 1861;(4):160–161. (In Russian).
- [25] [Magnickij ML.] Two denunciations from 1831. SHil'der NK, editor. *Russkaya starina*. 1899;(97):607–631. (In Russian).
- [26] Zagoskin NP. *History of the Imperial Kazan University for the first hundred years of its existence*. Vol. 4. Kazan': Tipo-litografiya Imp. Kazanskogo un-ta publ.; 1906. (In Russian).
- [27] Kunicyn AP. *Natural Law*. 3 Vols. Saint Petersburg: tipografiya Ioanessova publ., 1818. (In Russian).
- [28] Barsukov NP. *Life and Works of M. P. Pogodin*. Vol. 11. Saint Petersburg: Pogodin i Stasyulevich publ.; 1897. (In Russian).
- [29] Hegel GWF. *Philosophy of Right*. Stolpner BG, Levina MI, transl. Kerimov DA, Nersesjanc VS. editors. Moscow: Mysl' publ.; 1990. (In Russian).
- [30] Hegel GWF. Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 14,1. Hamburg: Meiner; 2009. S. 5–282.

Сведения об авторе:

Круглов Алексей Николаевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия (e-mail: akrouglov@mail.ru). ORCID: 0000-0002-1152-1309. SPIN-код: 9564-3591

About the author:

Krouglov Alexei N. — DSc in Philosophy, Professor, Head of Department of History of Philosophy, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (e-mail: akrouglov@mail.ru). ORCID: 0000-0002-1152-1309. SPIN-code: 9564-3591

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-315-331>

EDN: WTDQKV

Научная статья / Research Article

И. Кант и русский символизм: критика «очарованной дали»

Д.Д. Романов  

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
romanov_dd@pfur.ru

Аннотация. В работе исследуются пути рецепции кантианства в философии русского символизма XX в. Акцент делается на философские системы В.С. Соловьева, А. Белого, Вяч.И. Иванова и П.А. Флоренского как наиболее целостно отражающие развитие гносеологических, эстетических и общетеоретических тенденций символистской школы, представителей которой объединяет схожесть критических позиций относительно учения И. Канта, что свидетельствует о гомогенности самой символистской философии в ее отношении к трансцендентальному идеализму. Кантианское влияние анализируется, во-первых, через раскрытие символистской философии культуры и влияния на нее марбургской школы неокантианства, во-вторых, путем выявления оснований мифоцентрической метафизики Серебряного века с присущей ему уникальной этической парадигмой, в-третьих, через разрешение проблемы антиномичности в теории культа как пространства религиозного творчества. Эксплицируется особенность этапов эволюции кантианского влияния на символизм от безоговорочного принятия концепций критики чистого разума и способности суждения до полного их отрицания и поиска возможности разрешения антиномичности через специфическую миссию социальной эстетики. Утверждается, что при сильном влиянии Канта на развитие символистской эстетики, сами символисты в ней ищут пути преодоления разрыва между миром ноуменов и явлений, отмечая в этом особую роль теургического творчества и концепции соборного сознания. Это дает возможность понимать философию символизма в качестве контрапримитивной системы при постановке проблемы непостижимости ноумenalного мира. Делается вывод, что символистская критика кантианства носит в целом религиозный и мистико-интуитивистский характер, обосновывающий возможность постижения ноумenalного мира как принцип духовного делания.

Ключевые слова: кантианство, религиозная философия, эстетика, миф, цельное знание

История статьи:

Статья поступила 11.12.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

© Романов Д.Д., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Для цитирования: Романов Д.Д. И. Кант и русский символизм: критика «очарованной дали»// Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 315–331. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-315-331>

I. Kant and Russian Symbolism: Criticism of the “Enchanted Distance”

Dmitry D. Romanov  

RUDN University,
6 Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation
romanov_dd@pfur.ru

Abstract. The research explores the ways of Kantianism reception in Russian symbolism philosophy. The emphasis is made on the philosophical systems of V.S. Solovyov, A. Bely, V.I. Ivanov and P.A. Florensky as the most holistically reflecting the development of epistemological, aesthetic, and general theoretical tendencies of the symbolist school, whose representatives are united by the similarity of critical positions regarding the teachings of I. Kant, which indicates the homogeneity of symbolist philosophy itself in its relation to transcendental idealism. The Kantian influence is analyzed, firstly, through the symbolist philosophy of culture disclosure and the influence of Marburg school neo-Kantianism on it, secondly, by identifying the foundations of the Silver Age mythocentric metaphysics with its unique ethical paradigm, thirdly, through solving the problem of antinomianism in the theory of cult as a space of religious creativity. Evolution peculiarity of Kantian influence on symbolism is explicated from the absolute acceptance of the criticism concepts of pure reason and the ability of judgment to their complete denial and search for the possibility of resolving antinomianism through the specific mission of social aesthetics. It is argued that with Kant's strong influence on the development of symbolist aesthetics, the symbolists themselves are looking for ways to bridge the gap between the world of noumenons and phenomena in it, noting the special role of theurgic creativity and the concept of catholicity consciousness. This makes it possible to understand the philosophy of symbolism as a counterargument system when posing the problem of the noumenal reality incomprehensibility. It is concluded that the symbolist criticism of Kantianism is generally religious and mystical-intuitionistic in general, justifying the possibility of comprehending the noumenal world as a principle of spiritual doing.

Keywords: kantianism, religious philosophy, aesthetics, myth, integral knowledge

Article history:

The article was submitted on 11.12.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Romanov DD. I. Kant and Russian Symbolism: Criticism of the “Enchanted Distance”. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):315–331. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-315-331>

Рецепция кантианства в философии русского символизма

Проблема преемственности и критического осмысления является одним из ключевых вопросов в исследовании русской философии как в самой России, так и зарубежом. Понимание природы ее интегративного потенциала в

отношении концепций западноевропейской мысли, их адаптивности и комплементарности в ее структурах требует выдвижения различных гипотез, подчас крайне разнящихся. Во-первых, можно встретить мнение, что русская философия чрезмерно эклектична и несамостоятельна вследствие превалирования в ней принципа историцизма [1. Р. 84]; во-вторых — обратные первому утверждения о ее полной самобытности в связи с восточно-христианской ориентацией и подъемом национального самосознания в период Отечественной войны 1812-го г., как раз когда в Европе складывались классические философские учения [2], а в России зарождалась социальная прослойка интеллигенции; в-третьих — понимание ее генезиса как телеологической и теологической системы, умеренно и органически заимствующей и критически перерабатывающей чужие концепции. Данное исследование методологически придерживается третьего подхода, поскольку русский символизм как явление художественно-литературное, безусловно, уходит корнями в западноевропейский символизм и романтизм (Ш. Бодлер, С. Малларме, И. Гете и тд.), шеллингианство, ницшеанство, античную культуру (драматическое искусство), немецкую мистику, но в качестве философской школы, вырабатывающей глубинные основы миропонимания, утверждается вполне самобытным. Две этих составляющих — литературно-эстетическая и философски-мировоззренческая, апеллируя к специфике российской религиозности с ее глубинной аскетикой, книжностью и иконичностью, эсхатологическими чаяниями, акцентом на почитании Богородицы и сакрального материнства, сектантством и богоискательством, дают уникальный синтез русского символизма. Исключения не составляет и рецепция учения И. Канта.

В среде исследователей русской мысли Серебряного века распространены мнения следующего характера: «Конечно, религиозным философам России конца XIX — начала XX вв. было свойственно отрицательное отношение ко всей западноевропейской философии в целом, поскольку она символизировала для них победу рационализма над верой, но все же отдельные положения гегелевской и шеллинговской систем нередко вызывали благоговейное восхищение, тогда как философия Канта была объектом <...> благоговейного ужаса» [3. С. 186]. Однако, как будет показано далее, «западная философия в целом» явилась плодотворной почвой для развития мистико-интуитивного аспекта символизма, а кантианство, во-первых, было глубоко им осмыслено и послужило преодолению догматизма традиционной каноничности, во-вторых, поставив проблему антиномичности тотальных идей, стимулировало философствующих представителей символистской школы искать и находить с определенной долей успеха выход из гносеологического тупика. И «благоговейный ужас», наоборот, часто оборачивался утонченной критикой и беспристрастным обнаружением слабых мест — например, в трудах Н.О. Лосского, С.Л. Франка и П.А. Флоренского. Иными словами, через критику кантианства в философской среде, воспитавшей в том числе и символистскую мысль, выстраивался метод системы выходящего за

пределы логики в примирении противоречивых положений трансрационального [4. С. 254] и универсального познания, где рационализм вовсе не исключается, как это утверждается в вышеупомянутой цитате, но позволяет конституировать ступени эпистемологической иерархии для восхождения к истине о самой реальности, уже не схватываемой рационально.

У поэта-символиста А.А. Блока есть стихотворение «Иммануил Кант» (1903), где в форме довольно злой иронии автор описывает пугливое немощное существо, предавшееся эскапизму и неспособное ко встрече с реальностью в любом ее объективном и идеальном виде. Мы не вдаемся в дискуссии об альтернативных вариантах названия и фабульных мотивах, ссылаясь на слова самого Блока в письме Белому (от 20 ноября 1903 г.) об этом стихотворении [5. С. 121], поскольку символ предполагает всеобщую связь элементов мира как целого, но уже то, что окончательный вариант прямо указывает на имя философа, подчеркивает значимость его образа в символическом пространстве. Отсутствие какой-либо интенции к творчеству как онтологическому акту (своему собственному или критицистскому), Блок выражает так:

«Могу увидеть сладкий сон,
Но я себя не потревожу» [6. С. 128].

И хотя далее речь пойдет не о Блоке, но все же кантианские (или, скорее, антикантианские) мотивы проявляются в его поэзии с особой изощренностью, что может свидетельствовать о силе влияния критической философии на умы русской интеллигенции Серебряного века. Так в «Незнакомке» (1906) те самые «глухие тайны», порученные герою и «странная близость» к объекту этих тайн сопровождаются ощущением дистанции, в своей непреодолимости вызывающей экзистенциальный трепет и крайний интерес — так появляется «берег очарованный» и «очарованная даль». Известно, что Блок совершенно не принимал гносеологии Канта, являясь сторонником мистического интуитивизма, считая поэтический дар инструментом опытного постижения того региона реальности, названной Кантом трансцендентным миром [7. С. 64]. И все же, как и остальные символисты и близкие к ним мыслители, Блок был крайне озадачен кенигсбергским философом, приковавшим внимание всей интеллектуальной России, о чем свидетельствуют некоторые его статьи и стихотворения.

Однако исследователь русского неокантианства Н.А. Дмитриева, посвятившая большую часть своего фундаментального труда рефлексии трансцендентального идеализма Канта и его последователей в отечественной мысли Серебряного века, считает, что интерес к кантианству в России возник благодаря неокантианству, названному Андреем Белым «вторым пришествием Канта» [8. С. 175], что послужило стимулом рецепции идей Шопенгауэра, Фихте, новому прочтению Ницше и даже философии Вл.С. Соловьева. Но интерес этот быстро был исчерпан, а сам критицизм начал переосмысляться через мистицизм и интуитивизм, объединенные в символизме [9. С. 333].

Необходимо отметить, что именно через неокантианство к интерпретации Канта подходят и символисты, среди которых Дмитриева особо выделяет поэта и литературоведа В.Я. Брюсова, философствующего композитора А.Н. Скрябина и А. Белого. Именно Белый оставил самый значительный след в символистской философии, если не считать традиционно не относящихся к литературной школе символизма философов П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева, чья теория символа, тем не менее, сама по себе вносит неоценимый вклад в философию XX в.

Между «чистыми» и «поэтизирующими» философами-символистами стоит фигура Вл.С. Соловьева, который, будучи наиболее значительным представителем русской философской традиции и одновременно предтечей литературного символизма, в энциклопедической статье о кенигсбергском философе пишет: «Кант не открыл для ума новых миров, но поставил самый ум на такую новую точку зрения, с которой все прежнее представилось ему в ином и более истинном виде, — но далее подчеркивает, — за ним остается заслуга великого возбудителя, но никак не решителя важнейших вопросов» [10. С. 441]. Это последнее замечание Соловьева и явилось своеобразной установкой символизма — на преодоление критических сомнений в построении металогической системы. Таким образом подтверждается характер влияния кантианства на русский символизм, предполагающий стимулирующий эффект в выработке онтологических и гносеологических стратегий в постижении «очарованной дали», как мы выразимся, пользуясь меткой метафорой Блока.

В научной среде русский символизм как теория традиционно соотносится с именами А. Белого и Вяч.И. Иванова (Брюсов, Блок, Сологуб, Минский и т.д. были склонны более к художественно-публицистической деятельности, и не оставили собственно теоретических трактатов). Однако как собственно философское течение он немыслим без работ П.А. Флоренского, самого себя называвшего убежденным символистом, и, как пишет С.С. Хоружий: «В более существенном смысле близости творческих позиций и совместной разработки определенного миропонимания Флоренский вместе с Вячеславом Ивановым, вместе с Андреем Белым прочно принадлежит к философскому крылу русского символизма» [11. С. 525]. У трех названных мыслителей рецепция идей Канта происходит по-своему, интегрируясь в общетеоретические построения учения о символе, и каждый вырабатывает свою критику кантианства. Белый совершает это через философию культуры и неокантианство, Иванов — через религиозно-мифологическую метафизику, Флоренский старается решить проблему антиномичности, отчасти тем же религиозным миропониманием, отчасти, опираясь на современные ему естественно-математические методы. Предмет данного исследования будет раскрыт через анализ воззрений этих трех мыслителей.

Кантианская эволюция Андрея Белого

В своих воспоминаниях Андрей Белый признается, что на ранних этапах творческого развития, когда через полемику с различными философскими системами им оформлялась теория символизма, его больше всего беспокоило именно учение Канта. Первоначально он им восторгался, и в 1904-м г. Белый напишет: «Если в настоящую минуту возможно говорить об освобождении духа от вековых кошмаров, то, конечно, этим мы обязаны Канту» [12. С. 20]. В своей статье он утверждает заслугу кенигсбергского мыслителя в разведении эмпирико-рационалистического догматизма и мистицизма, феноменологическим выражением которого явился символизм. Кант для Белого, прежде всего, мистик, превративший трансцендентное в трансцендентальное, и само его учение делает символическое мышление возможным в принципе. «Мы — символисты — считаем себя через Шопенгауэра и Ницше законными детьми великого кенигсбергского философа» [12. С. 21], — продолжает Белый свою в целом панегирическую статью. Переход от критицизма в более действенную философию, в синтез рассудочного и чувственного познания, т.е. в символизм как «жизненный метод» совершается через посредство рефлексии кантианства Шопенгаузером с его учением о ноумenalной сущности воли, ограничивающий непостижимый мир в иерархические системы идей, становящихся как бы субстратом для символов.

Однако спустя несколько лет Э.К. Метнер в письме своему другу Белому пишет следующее: «Вы сами позволили себе ряд эксцессов против ныне Вам ненавистного кантианства» [13. С. 394]. Почему же, вдруг, «ненавистного»? Чем же вызвано такое резкое отторжение ранее почитаемого учения? Для этого следует обратиться к статье «Круговое движение» (1912), о которой и говорит Метнер, и где Белый, воспевающий ницшеанство, одновременно упрекает Канта в возвращении к схоластике и отрыве от живого знания, смысл которого, с точки зрения Белого, в постоянном развитии, движущей силой которого выступает философия. История философии, согласно Белому, вместо того, чтобы следовать гегельянской спирали развития, замыкается в круг дурной бесконечности, где начало развития западноевропейской мысли, эпоха схоластики, совпадает с ее концом, кантианством — и если для первой субъектом истории был Бог, то для второго Бог помещен в субъект, и сам человек берет на себя атрибуты божества. Подспудно здесь наблюдается культурологический и богословский контекст полемики с протестантизмом и свойственным ему индивидуализмом, который отрицается стремлением символовистов к онтологии соборности. Впрочем, философское прочтение данной статьи осложнено нарочито витиеватым языком писателя, стилизованным под Ницше, воинствующему настроению которого автор выражает явные симпатии. Поэтому в том же сдвоенном номере «Трудов и дней», где вышла статья Белого, неокантианец Ф.А. Степун дает исчерпывающую, хотя и сдобренную пиететом к литературному гению, критику «горячим» выпадам символиста. Обвинения неокантианцев в отрыве от Канта, а самого Канта в

непринятия культуры, существующей объективно и априорно, и задающей начальные условия постижения мира, то есть позволяющей иметь достоверное знание о нем, Степун опровергает, сводя их к тому, что «поэты издавна врачают свои души тем, что бессознательно проецируют происходящее в них во внешнюю действительность, в действительность окружающего их мира» [14. С. 85], предсторегая от солипсизма, который просматривается в прозе Белого (романы «Петербург», «Москва»). И заканчивает замечанием: «Вы ежегодно меняете свою философскую точку зрения» [14. С. 86]. Можно предположить, что философия Белого антисистемна, и является скорее метафизической драмой, нежели структурированной дискурсивностью. Драма эта направлена на преодоление солипсизма художественной интуицией и в основу своего развития кладет экзистенциал озабоченности инаковостью Другого, данного в бесконечном многообразии опыта, но сводимого к всегда однаковому ряду схем, моделей или символов. Фигура Другого сводится Белым всегда к авторскому крайне субъективному образу, зачастую ничего общего не имеющего с оригиналом, на что ему часто указывали. В этом Белый выступает своеобразным «двойником» Канта, разве что ушедшим еще дальше в солипсизм. Степун сочувствуяще характеризует метафизику Белого как замкнутую систему, не способную выйти за свои пределы для философски органичного развития, и указывает на «замкнутость созданного Белым мира в одиноком “я”, без доступа к сотворенной Богом действительности» [15. С. 304]. В гносеологии Белого достоверное знание уже находится в опыте, для него только надо сконструировать новый язык, но реальность имманентна субъекту, экстериорно плоска. И остается тревожность за то, что эта очевидная экстериорность недоступна для другого, то есть имманентная опыту полнота реальности всецело открыта только в пределах индивидуального Я. Для Белого последнее есть опыт постоянной самовысказываемости, опыт, который стремится быть высказанным каждый момент времени целиком, передан другому и недискурсивно открыт для него. И так как, следуя кантианской логике, время всегда опережает его, поскольку оно — чистая форма для содержимого, которым является опыт, эта логика Белым не принимается. Отсюда упование на метод описания художественной биографии героя как самоописания, «создания самого себя как духовной инстанции» [16. С. 213] в символическом пространстве, на что его ориентировала антропософия Р. Штейнера, ставшая для него прибежищем и исходом метафизических исканий. В статье, посвященной памяти Белого, Степун говорит об этом так: «Всю свою жизнь вводил Андрей Белый под купол своего Я в панорамы своего сознания своих ближайших друзей в качестве моментов внутреннего баланса, моментов взвешивания и выверения своего лишенного трансцендентного центра миросозерцания и мировоззрения... Но фехтует Белый на летающих трапециях не с реальными людьми и врагами, а с призраками своего собственного сознания, с сличенными во всевозможные “ты” и “они” моментами своего собственного монадологически в себе самом замкнутого “я”» [17. С. 225]. Можно

предположить, что перспективными бы оказались исследования влияния монадологии и лейбницианства (в том числе через Н.В. Бугаева) на плюро-дупомонизм Белого как альтернативы кантианского влияния, а также предвосхищения им современных тенденций имманентизма плоских онтологий, антикорреляционистский посыл которых направлен против кантианской парадигмы.

Гносеология Белого опирается на интуитивизм, при котором истинное знание постигается чувством полноты реальности, имманентным самой жизни «инстинктом истинности» [18. С. 56]. Для раннего Белого, приверженца неокантианства и панлогизма, основой любого познавательного акта является ценность самого познания. Значимость философских систем «не в решении познавательных проблем, а в творческом созидании; все эти системы для нас — способы символизировать мир ценного» [19. С. 41]. Ценность познания равна ценности творчества, прочие философские системы он классифицирует по степени преобладания в них телеологических установок по методу Г. Риккерта. И все же Дмитриева, исследуя влияние марбургской школы на символистов, вполне справедливо заключает: «Белый в 1920 г., по-видимому, вне всякого идейного влияния со стороны позднего неокантианства, делает набросок своей собственной философии „символических форм“ — философии культуры» [9. С. 369], что указывает как на опосредованное влияние Канта, так и на органичность вхождения элементов неокантианства в учение Белого.

В период освоения учения Штейнера, по мнению ряда исследователей, Белый через антропософию углубляет понимание кантианства: «То, что Белый находил столь привлекательным в доктрине Штейнера, было именно ее “немецким” акцентом на мозговой элемент ясновидения и ее стремлением, соответствовать требованиям кантианства» [20. Р. 102–103]. Штейнеру Кант крайне важен, он спорит с ним в вопросе существования неиндивидуалистической истины, и через эту критику строит свое учение о духовном мире как вместилище истины. Отсюда можно заключить, что Кант и Белым на тот момент воспринимался зачинателем традиции, продолженной Гете и Штейнером. Но если Гете обратился к миру феноменов, открыв в них символическое измерение, то Штейнер отказался от присущего Канту и, в меньшей степени, Гете номинализма в пользу синтетического учения о духе [21. Р. 210–212].

В те годы свет увидел главный роман Белого — «Петербург», где находим такую характерную формулу, выраженную, что крайне важно, авторской речью: «Не мешает же напомнить читателю вид той самой наружности <отца главного героя> в самых общих чертах, потому что мы знаем: *каков видимый вид, такова же и суть*» [22. С. 189]. Не стоит, тем не менее, отбрасывать возможность того, что подобное утверждение имманентности сущности или ноумена явлению может являться провокацией, хотя и в таком случае антикантианская интенция остается актуальной. В «Петербурге» кантианство сталкивается с буддизмом, учение которого о *шуньяте* («пустоте») сводится

к отсутствию вообще какой-либо ноумenalной сущности реальности. Наконец, в «Истории становления самосознающей души», своем последнем и наиболее системном философском труде, Белый окончательно рвет с Кантом. Разрыв происходит по трем линиям — гносеологической, методологической и психологической. Гносеологическая линия заключается в утверждении отсутствия дефиниции сущности познания как акта: «Кант нам ставит вопрос, как возможно познание; и понятия познавания не конструирует, а — берет на прокат у философского доктринаризма... Кант не вскрыл нам первичную данность познания, не указал нам на связь представлений о должном познании с формами данных познаний; не спрашивает он критически, что есть познание: не вскрывает нам данность; и потому-то не конструирует познавательного идеала» [8. С. 13–14]. Методологическая линия критики сводится к представлению Канта как «требовательного контролера» и «юриста, адвоката в философии» [23. С. 87]. Белого возмущает доминирующая роль критицизма в философии: «Хочешь не хочешь, с Кантом согласен, или нет, — поступай в школу к Канту; учись спорить с Кантом при помощи Канта, терминологией Канта... когда даже спор с ним — „от Канта и в Канте“... И тогда получали на паспорте визу: „кантианизирован“» [23. С. 90]. Наконец, психологическая линия связана с коперниканским поворотом, который в сущности своей есть обезличивание человеческой природы. Чистый субъект отвлечен от реальности и невозможен в индивидуальностях, поскольку они — разнообразия форм, а не одна всеобщая форма. Значит, либо личностное бытие по Канту также невозможно, либо проблема солипсизма не решена, либо онтология Я совершенно не связана с гносеологией, ведь «все иллюзии личности — только продукт раздражения органов чувств, затемняющих поле сознания; самосознание, или синтетическое единство познания — трансцендентальная апперцепция в мире рассудка, или „Я — равно Я“» [23. С. 97]. Чистая форма без содержания, без опыта, есть фикция, поскольку сознавать — уже значит сознавать что-то, и Белый настаивает на имманентности знания об объектах, выступая на стороне интуитивизма.

Можно сказать, что «поздний» Белый сам совершает круговое движение, возвращаясь к своему раннему учителю, Соловьеву, который в «Критике отвлеченных начал» (1880), между прочим, отзыается о Канте в подобном же ключе: «Следует провести далее и тем самым смирить горделивую аналогию, которую Кант проводил между Коперником и собою: он, Кант, как некий Коперник философии, показал, что земля эмпирической реальности, как зависимая планета, вращается около идеального солнца — познающего ума. Однако астрономия не остановилась на Копернике, и теперь мы знаем, что центральность солнца есть лишь относительная и что наше светило имеет свой настоящий центр где-то в бесконечном пространстве. Так же и кантовское солнце — познающий субъект — должно быть лишено не подобающего ему значения. Наше я, хотя бы трансцендентально раздвинутое, не может быть средоточием и положительной исходною точкой истинного познания,

причем философия имеет перед астрономией то преимущество, что центр истины, находящийся не в „дурной“, а в хорошей бесконечности, может быть всегда и везде достигнут — изнутри» [24. С. 822]. Так задается общая всем последующим символистам установка гносеологического сверхперсонализма (хоровая личность у Иванова, коллективное Я у «позднего» Белого, соборный субъект Флоренского, Франка, С.Н. Трубецкого), начало философской традиции, в котором видны контуры единой школы символизма с собственным методом осмыслиения онтологических проблем личности и знания. По Соловьеву, в личностном начале снята противоположность субъекта и объекта, поэтому субъектоцентричность трансцендентального идеализма выступает лишь предварительной установкой, одним из аспектов целостного понимания природы личности, чему свидетельством выступают антиномии свободы и необходимого существа. Соловьев в антитетической удвоенности абсолютных идей усматривает односторонность кантианства, которое следует восполнить интуитивистским учением, за что в системе его цельного знания отвечает мистика, и с чем согласен Белый.

Посткритическая реставрация религиозного символизма у Вяч.И. Иванова и П.А. Флоренского

Хотя Вяч.И. Иванов, будучи выдающимся ученым и интеллектуалом своего времени, был прекрасно знаком с системой Канта, но характер его философии никак нельзя назвать критическим — он, скорее, проективный, направленный на обоснование будущего социокультурного устройства всечеловеческой хоровой жизни по законам искусства. Иванова, прежде всего, интересуют проблемы искусства и творчества, но было бы неверным сводить его полемику с Кантом только к эстетическому аспекту. Для первого творчество — основная категория онтологии, для второго — теории искусства. Иванов утверждает односторонность кантианской концепции возвышенного, и предлагает рассматривать эстетику как категориальный инструментарий в обосновании религиозной онтологии. Отсюда такое внимание к концептам драмы, пафоса, хора судьбы, личности и мифа. Эстетическое и сотериологическое разводится Ивановым довольно слабо. А ориентация на античную трагедию сближает его с Р. Вагнером и, соответственно, А. Шопенгауэром, но это сближение общее для русского символизма в целом, и системы самих названных мыслителей укоренены в кантианстве. Отличие в том, что в этих системах чувственность не отвлекает от познания истиной реальности предметов, но, напротив, служит единственным мостом к ней. Помимо мира вещей-в-себе и мира феноменов Иванов утверждает существование онтологического региона явлений-символов. В отличие от первых двух, явления-символы и не полагаются возможными только в трансценденции, и не даны в ощущениях — они производятся теургическим сознанием. Они составляют особый регион реальности, где ноумены обретают абсолютное смысловое содержание, выступая как явления, т.е. явленности в качестве органично-

динамического «зрелища». Именно поэтому Иванову важен театр (от греч. θεάομαι — «показывать») как метод показывать и созерцать явления-символы в хоровом действии. Создающий театральное зрелище художник-экстатик, необходимый для появления хорового субъекта познания, при описании истиной природы вещей должен, по Иванову, восходить (*ἀναβαίνω*) к всеединому символу (*σύμβαλλω*¹), где познание мистично и невозможна какая-либо дискурсивность, а затем нисходить (*καταβαίνω*), оформляя пережитое в понятия, продуцируя все новые и новые символические системы «...пока в акте нового прорыва к той же реальности не будет открыто о ней новое знание более высокого уровня» [25. С. 134]. Искусство, религия и наука в ее гносеологическом аспекте — это один и тот же способ познания и практики, некогда зародившийся в мистериальном радионисийском культе и сполна осуществленный в античном театре, а теперь реанимированный в символистской философии через синтез христианства и экстатического действия, для понимания реальности которых требуется дескрипция вещей-символов. В эстетике Иванова они названы «аспектами»: «“Аспекты” предстают пред нами третьим царством, наряду с вещами в себе и явлениями» [26. С. 284]. Пути рецепции кантианства Ивановым через введение этого третьего региона реальности описана Л.А. Калинниковым, в целом можно согласиться с его выводами, дополнив их философско-религиозным содержанием.

Калинников исходит из важности утверждения Канта о том, что работа символизации, расширяющая сферу эмпирически познанного мира, продуктивна, и в этом заключено существенное сходство трансцендентального идеализма с реалистическим символизмом Иванова. Два инструмента познания, всецело обязанные этому принципу — религия и искусство. «Религиозное использование механизма символизации, выросшее в традицию и закрепленное религиозно ориентированным искусством, было принято и представлено Кантом как частный случай универсального для совершенствования развивающейся культуры способа мышления. Этот универсальный способ и стал началом нового, свободного и универсального символизма, с которым поневоле столкнулся традиционный художественно-религиозный символизм» [26. С. 291]. Иванов различает два вида символизма — идеалистический и реалистический. Первый через творческую силу воображения присваивает вещам-в-себе субъективное описание, разворачивает их в бесконечные ряды мифологем, реферирующих друг друга и тем самым удваивает сущности. Для реалистического символизма, которому Иванов и отдает предпочтение, «реализм <выступает> не только как эстетическая норма, но и как гносеологическая основа мироизмерения» [27. С. 547], и символ тут — не выделение общеродового признака серии явлений, но форма созерцания самих явлений в их индивидуальной данности. У Канта также находим отождествление реалистического искусства как высшей его формы с природой: «Природа

1 В переводе с древнегреческого, буквально — «собирать вместе», «соединять»; отсюда — «символ».

прекрасна... если она походит на искусство, а искусство может быть названо прекрасным только в том случае, если... оно... кажется нам природой» [28. С. 322]. Реализм, сливающийся с миром, постулирующий его законы, отражающий в чувственно-эстетическом опыте общности свидетельствует о наличии таких общностей как синтезов в априорных установках. Однако Кант не апеллирует в данном случае к мистической природе этих общностей, которые Иванов кладет в основу реалистического символизма. Мистическим такой символизм делает, по Иванову, утверждение иерархии символов, на вершине которой находится уже не частный индивидуальный, а абсолютный символ, *forma formans*, постижение которого дано в металогическом акте соборного творчества, когда всеобщее познается всеобщим. «Реалистический символизм раскроет в символе миф, — пишет Иванов, — Только из символа, понятого как реальность, может вырасти, как колос из зерна, миф. Ибо миф — объективная правда о сущем» [27. С. 554]. В этой мифоцентричности Иванов стремится преодолеть как крайности рационализма и эмпиризма, так и субъективный идеализм кантианства. Миф, с точки зрения Иванова, лежит в основе описания реальности, но для мифологического сознания неверно представление об изолированном в мире своего опыта субъекте, не имеющем доступа к сути вещей. В религии личности как высшей форме мифоцентричности, происходит манифестация тотальной имманентности — присутствие Другого в индивидуальном Я. Эта манифестация происходит через творческое поэтическое усилие, вызывающее экстатическое² переживание. «Экстаз есть раскрытие антиномии личности; и только тогда мы вправе утверждать, как совершившийся факт, религию в смысле душевного события, когда нам предстоит наличие внутреннего опыта, раскалывающего наше я на сферы „я“ и „ты“» [29. С. 264]. Таким образом, Иванов преодолевает крайний индивидуализм, солипсизм и социальную атомизацию, к которой, по его мнению, может привести отвлеченный субъективизм кантианства. Для Иванова мир природы есть единство символов, данных художнику-теургу и транслируемых им, и совершенное искусство есть осуществление религиозного делания в актах этой ретрансляции. Для Канта же мир природы есть хаос, данный в ощущениях и упорядочиваемый человеческой субъективностью, в процессе чего эксплицируются общие принципы устройства этой субъективности. Но такой путь, с точки зрения Иванова, приводит философию к генерализации личности, отказу от свободы в пользу объективного закона. Социальная эстетика Иванова показывает, что любая общность возможна лишь через глубинные эмпатические (со-страдательные) практики преодоления этого закона в пользу свободы, понимаемой как человеческое достоинство. Оно реализуется, когда зрители театра образуют одно соборное тело в момент катарсиса при гибели героя, дерзнувшего пойти против мировой необходимости. В пределе такую свободу, отождествленную с социальностью (в экклесийно-

² Слово «ёкстазис» происходит от присоединения приставки ёк- («вне») к корню «ёстмы» («стоять»), и понимается в значении «нахождение вне своего Я».

соборном понимании общества), дает жертва Христа, которую Иванов понимает или мифоцентрично, проводя прямые аналогии с жертвой Диониса, или драмацентрично по мистериальной модели аттического театра.

Позиция Иванова в вопросе познания ноумenalного мира через творчество близка П.А. Флоренскому, который в 1909 г. пишет: «Антиномии — это сложение оружия Кантом. Обессиленный внутреннею борьбою, он примиряется наконец с сосуществованием двух противоречащих учений (рационализм и эмпиризм) и делает из признания в своем бессилии особый отдел „Критики чистого разума“» [30. С. 18–19]. Флоренский не только не принимает антиномической природы разума как окончательно данной, но и критикует сам метод Канта. Во-первых, указывая на недоработку в дифференциации антиномий, он утверждает, что Кант в этом не дошёл до конца, и следовало бы разделить антиномии на две математические (протяженность в пространстве и времени) и четыре динамические (конечность и бесконечность по массе, конец и начало причинности в модальностях времени). Во-вторых, Флоренский упрекает Канта в том, что сама вещь-в-себе у него нигде не входит в круг доказательства антиномичности, и как инструмент берется произвольно. Это сближает позиции Флоренского и Белого, пытавшегося схожим образом выявить слабое место кантианского гносеологического аргумента. В-третьих, критике подвергается и метод вывода самих антиномий: «В антиномиях сталкиваются, следовательно, разные функции сознания, а вовсе не обнаруживается самопротиворечивость одной и той же... Но главнейшее (опускаю частные возражения), что можно возразить Канту, — это неприятие им во внимание идеи актуальной бесконечности» [30. С. 27], апеллируя к современной ему математике, в которой актуальная, то есть данная не в законченном ряде синтезов, бесконечность, является базовым понятием. В то же время из интуиций актуальной бесконечности как трансрационального бытия рождается культ, в котором Флоренский усматривает основания культуры в самом широком смысле слова — в том числе, математических наук, которым Кант отводит привилегированное место. Следовательно, само понимание математических принципов в кантианстве, согласно Флоренскому, крайне односторонне, и сводится к догматической метафизике.

Несколько годами позже, разрабатывая философию культа, Флоренский выступит еще более радикально: «Нет системы более уклончиво-скользкой, более „лицемерной“ и более „лукавой“, нежели философия Канта: всякое положение ее, всякий термин ее, всякий ход мысли есть ни да, ни нет. Вся она соткана из противоречий — не из антиномий, не из мужественных совместных „да“ и „нет“, в остроте своей утверждаемых, а из загадочных улыбок и двусмысленных пролезаний между „да“ и „нет“. Ни один термин не дает чистого тона, но все — завывание. Кантовская система есть воистину система гениальна, гениальнейшее, что было, и есть, и будет... по части лукавства. Кант — великий лукавец» [30. С. 103]. Здесь сказывается следование принципам теодицеи, религиозно-философского убеждения в том, что жизнь

человека есть путь через антиномии к эпистемологическому единству мира как целого, из дискретно временного к абсолютному, гарантом чего является Бог. Познание ноуменов изначально дано человеку, но, совершая акт отпадения от целостного состояния бытия, которое Флоренский как апологет христианства, называет «адамическим», он отпадает и от цельного знания. Оторванность от Бога как медиатора в общении индивида и мира, приводит к индивидуалистической феноменологии, обретаясь в которой изолированное Я только и может сталкиваться с самим собой, не имея возможности выйти к Другому. Причем выйти свободно, то есть, разорвав узы причинно-следственной связи, поставляемой рациональностью человека, «чьи мысли с самой юности устремлены ко злу» (Быт. 8: 21) из-за отпадения от божественной полноты. Однако самобытность Флоренского как философа и богослова заключается в утверждении возможности постижения вещей-в-себе не только через религиозную аскетику, но и через творчество, что позволяет с уверенностью соотнести его с символистами. В более позднем своем трактате «Иконостас» (1922) он пишет: «В художественном творчестве душа восторгается из дальнего мира и всходит в мир горний. Там, без образов она питается созерцанием сущности горного мира, осязает вечные ноумены вещей и, напитавшись, обремененная видением, нисходит вновь в мир дальний, — и далее Флоренский развивает мысль Иванова о методе экстатической трансляции абсолютной мифологии теургом. — И тут, при этом пути вниз, на границе вхождения в дальнее, ее духовное стяжение облекается в символические образы — те самые, которые, будучи закреплены, дают художественное произведение» [31. С. 428]. В философии Флоренского, отталкивающейся от кантианства, служащего одновременно катализатором ее развития, и постепенно преодолевающей его главную проблему, с удивительной стройностью и дискурсивной ясностью обнаруживаются гносеологические начала символистской философии творчества.

Заключение

Произведенный анализ влияния кантианства на три символистские системы — А. Белого, Вяч.И. Иванова и П.А. Флоренского — позволяет сделать ряд выводов:

1. попытка разрешить поставленную Кантом гносеологическую проблему субъектной трансцендентальности и основанное на этом противопоставление своих позиций кантианской объединяет трех символистов-мыслителей и служит дополнительным аргументом в пользу концептуализации русского символизма как целостной философской школы, вырабатывающей уникальный метод исследования проблем гносеологии и онтологии.

2. в эстетической теории символизм исходит из трансцендентальной установки Канта, полагая дифференциацию феноменального и ноуменального уровней реальности, однако, эстетика обретает в символизме статус

практически-ориентированной онтологии, построение которой выступает целью художественного теургического творчества.

3. критика кантианской системы символистами в основе своей исходит из религиозной или мистико-интуитивистской парадигмы, утверждающей возможность трансрационального постижения ноумenalной реальности как принципа духовного делания.

Знакомство с философией Канта не всегда происходит напрямую, и посредничество испытавших влияние кантианства западноевропейских мыслителей, старших современников русских символистов, сигнализирует о высокой степени неautéтичности реципионированных положений.

Список литературы

- [1] *Rockmore T. Remarks on Russian Philosophy, Soviet Philosophy, and Historicism // Diogenes.* 2009. Vol. 56. N 2–3. P. 84–94. <https://doi.org/10.1177/0392192109336381>
- [2] *Машукова Е.Ю. Проблемы формирования русской самобытной философии в XIX в. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2016. Т. 17. № 3. С. 156–168.
- [3] *Дlugач Т.Б. Проблема времени в философии И. Канта и П. Флоренского // Кант и философия в России / под ред. З.А. Каменского, В.А. Жучкова.* М. : Наука, 1994. С. 186–212.
- [4] *Франк С.Л. Сочинения.* М. : Правда, 1990.
- [5] *Белый А., Блок А. Переписка. 1903–1919 / подгот. текста, предисл. и comment. А.В. Лаврова.* М. : Прогресс-Плеяда, 2001.
- [6] *Блок А.А. Стихотворения. Поэмы. Театр.* М. : Художественная литература, 1968.
- [7] *Федяев Д.М., Горнова Г.В. Иммануил Кант и Александр Блок о проблеме границы: взгляды из Кенигсберга и Петербурга // Вестник Омского государственного педагогического университета.* 2023. Т. 39. № 2. С. 61–67. <https://doi.org/10.36809/2309-9380-2023-39-61-67>
- [8] *Белый А. Душа самосознающая.* М. : Канон +, 2004.
- [9] *Белый А. История становления самосознающей души. Кн. 2 / сост., подгот. текста и comment. М.П. Одесского, М.Л. Спивак, Х. Шталь.* М. : ИМЛИ РАН, 2020.
- [10] *Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки.* М. : РОССПЭН, 2007.
- [11] *Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2.* М. : Мысль, 1990.
- [12] *Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // П.А. Флоренский: pro et contra / сост., вступ. ст. и прим. К.Г. Исупов.* СПб. : Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института (РХГИ), 1996. С. 525–558.
- [13] *Белый А. Символизм.* М. : Мусагет, 1910.
- [14] *Белый А., Метнер Э. Переписка. 1902–1915. Т. 2: 1910–1915 / подгот. текста А.В. Лаврова, Дж. Малмстада, Т.В. Павловой.* М. : Новое литературное обозрение, 2017.
- [15] *Степун Ф.А. Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи «Круговое движение // Труды и дни.* 1912. № 5–6. С. 74–86.
- [16] *Шмитт А. Концепция «Самосознающей души» Андрея Белого: синтез ранней рецепции Канта с учением и эзотерической практикой Штайнера // Вестник РУДН. Серия: Философия.* 2020. Т. 24. № 2. С. 201–218. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-2-201-218>

- [17] Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. М. : Владимир Даль, 2012.
- [18] Степун Ф.А. Большевизм и христианская экзистенция. Избранные произведения. М., СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2017.
- [19] Астахов О.Ю. Творческая деятельность в гносеологии символизма Андрея Белого (по материалам статьи «Эмблематика смысла. Предпосылки к теории символизма») // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусства. 2015. № 1. С. 55–61.
- [20] Белый А. Символизм как миропонимание. М. : Республика, 1994.
- [21] Ljunggren M. Poetry and psychiatry. Boston : Academic studies press, 2014.
- [22] Malmstad J. Spirit of symbolism. London : Cornell University press, 1987.
- [23] Белый А. Петербург. М. : ACT, 2007.
- [24] Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1990.
- [25] Бычков В.В. Эстетика. М. : Гардарики, 2005.
- [26] Калинников Л.А. Кант в русской философской культуре. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005.
- [27] Иванов Вяч.И. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. Брюссель : Foyer Oriental Chretien, 1974.
- [28] Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 5. М. : Мысль, 1966.
- [29] Иванов Вяч.И. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Брюссель : Foyer Oriental Chretien, 1971–1987.
- [30] Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа. М. : Мысль, 2004.
- [31] Флоренский П.А. Соч. в 4 т. Т. 2. М. : Мысль, 1996.

References

- [1] Rockmore T. Remarks on Russian Philosophy, Soviet Philosophy, and Historicism. *Diogenes*. 2009;56(2–3):84–94. <https://doi.org/10.1177/0392192109336381>
- [2] Mashukova EY. Problems of Russian original philosophy formation in 19th century. *Vestnik russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*. 2016;17(3):156–168. (In Russian).
- [3] Dlugach TB. Problem of time in philosophy of I. Kant and P. Florensky. In: Kamensky ZA, Zhuchkov VA, editors. *Kant and philosophy in Russia*. Moscow: Nauka publ.; 1994. P. 186–212. (In Russian).
- [4] Frank SL. *Collected works*. Moscow: Pravda publ.; 1990. (In Russian).
- [5] Bely A, Blok AA. *Correspondence. 1903–1919*. Moscow: Progress-Pleyada publ.; 2001. (In Russian).
- [6] Blok AA. *Verses. Poems. Theatre*. Moscow: Hudozhestvennaya literatura publ.; 1968. (In Russian).
- [7] Fedyayev DM, Gornova GV. Immanuel Kant and Alexandre Blok about border problem: views from Kenigsberg and Petersburg. *Vestnik Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*. 2023;39(2):61–67. (In Russian). <https://doi.org/10.36809/2309-9380-2023-39-61-67>
- [8] Bely A. *Self-aware soul*. Moscow: Kanon + publ.; 2004. (In Russian).
- [9] Dmitrieva NA. *Russian Neokantianism: "Marburg" in Russia. Historical and philosophical essays*. Moscow: ROSSPEN publ.; 2007. (In Russian).
- [10] Solovyov VS. *Works in 2 vol. Vol. 2*. Moscow: Mysl' publ.; 1990. (In Russian).
- [11] Horuzhij SS. *The philosophical symbolism of P.A. Florensky and his life origins*. In: Isupov KG, editor. *P.A. Florensky: pro et contra*. Saint-Petersburg: Izdatelstvo RHGI publ.; 1996. P. 525–558. (In Russian).
- [12] Bely A. *Symbolism*. Moscow: Musaget publ.; 1910. (In Russian).
- [13] Bely A, Metner M. *Letters 1902–1915. Vol. 2: 1910–1915*. Moscow: Novoe Literaturnoe obozrenie publ.; 2017. (In Russian).

- [14] Stepun FA. Open letter to Andrey Bely about the article «Circular movement». *Trudy I dni*. 1912;(5–6): 74–86. (In Russian).
- [15] Shmitt A. Conception of Andrey Bely's «Self-aware soul»: synthesis of Kant's early reception with Steiner's teaching and esoteric practice. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020;24(2):201–218. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-2-201-218>
- [16] Stepun FA. *Mystical worldview. Five images of Russian symbolism*. Moscow: Vladimir Dal' publ.; 2012. (In Russian).
- [17] Stepun FA. *Bolshevism and Christian existence. Selected works*. Moscow; Saint-Petersburg: Centr gumanitarnykh initiativ publ.; 2017. (In Russian).
- [18] Astakhov OY. Creative activity in the epistemology of symbolism by Andrey Bely (based on the article “Emblematics of Meaning. Prerequisites for symbolism theory”). *Vestnik Chelyabinskoy gosudarstvennoy akademii kul'tury i iskusstv*. 2015;(1):55–61. (In Russian).
- [19] Bely A. *Symbolism as a world understanding*. Moscow: Respublika publ.; 1994. (In Russian).
- [20] Ljunggren M. *Poetry and psychiatry*. Boston: Academic studies press; 2014.
- [21] Malmstad J. *Spirit of symbolism*. London: Cornell University press; 1987.
- [22] Bely A. *Petersburg*. Moscow: AST publ.; 2007. (In Russian).
- [23] Bely A. *Self-aware soul formation history*. Moscow: IMLI RAN publ.; 2020. (In Russian).
- [24] Solovyov VS. *Works in 2 vol. Vol. 1*. Moscow: Mysl' publ.; 1990. (In Russian).
- [25] Bychkov VV. *Estetika*. Moscow: Gardariki publ.; 2005. (In Russian).
- [26] Kalinnikov LA. *Kant in Russian Philosophical Culture*. Kaliningrad: Izdat. RGU im. I. Kanta publ.; 2005. (In Russian).
- [27] Ivanov VI. *Collected works in 4 vol. Vol. 2*. Brussels: Foyer Oriental Chretien publ.; 1974. (In Russian).
- [28] Kant I. *Works in 6 vol. Vol. 5*. Moscow: Mysl' publ.; 1966. (In Russian).
- [29] Ivanov VI. *Collected works in 4 vol. Vol. 3*. Brussels: Foyer Oriental Chretien publ.; 1971–1987. (In Russian).
- [30] Florensky PA. Collected works. *Philosophy of cult*. Moscow: Mysl' publ.; 2004. (In Russian).
- [31] Florensky PA. *Works in 4 vol. Vol. 2*. Moscow: Mysl' publ.; 1996. (In Russian).

Сведения об авторе:

Романов Дмитрий Дмитриевич — кандидат философских наук, старший преподаватель, кафедра социальной философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: romanov_dd@pfur.ru). ORCID: 0000-0001-6715-3448. SPIN-код: 2163-5966

About the author:

Romanov Dmitry D. — PhD in Philosophy, Senior Lecturer, Department of Social Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: romanov_dd@pfur.ru). ORCID: 0000-0001-6715-3448. SPIN-code: 2163-5966

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-332-343>

EDN: XLNFLG

Научная статья / Research Article

«Преодоление трансцендентализма» в теории познания В.В. Зеньковского

А.А. Лагунов , С.Ю. Иванова 

Северо-Кавказский федеральный университет,
Российская Федерация, 355017, Ставрополь, ул. Пушкина, д. 1
emaillag@mail.ru

Аннотация. Трансцендентальная философия И. Канта оказала значительное влияние на последующую мировую мысль, игнорировать ее при построении теории познания не мог ни один самостоятельный философ, развивая идеи великого мыслителя или же полемизируя с ними. Не являлись здесь исключением и отечественные философы, в творчестве которых в той или иной степени отразились идеи великого немецкого мыслителя о трансцендентальном знании, причем это было характерно как для его прямых последователей, русских неокантианцев, так и для, казалось бы, мировоззренчески далеких от него русских религиозных философов, концептуализировавших богословское наследие Православия. В статье рассматривается влияние идей И. Канта на одного из русских мыслителей, известного историка философии В.В. Зеньковского, при этом внимание акцентируется не на его историко-философской оценке русского неокантианства, а на использовании им кантианских идей при построении метафизической системы, в которой он, согласно собственным словам, «преодолевал» трансцендентализм. На основании анализа теории познания В.В. Зеньковского, изложенной им в незаконченном систематизирующем труде «Основы христианской философии», а также в некоторых научных статьях, авторами делается вывод, в соответствии с которым русский философ, «преодолевая» трансцендентализм, вместе с тем активно использовал идеи о трансцендентальном знании и пытался оригинально решить проблему гносеологического субъекта. Под трансцендентализмом он понимал, прежде всего, неправомерное искажение идей И. Канта последователями, положительные же с его точки зрения моменты трансцендентальной философии им реципионировались, интерпретировались, а при необходимости и трансформировались.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, трансцендентализм, метафизика, гносеологический субъект, церковный разум

История статьи:

Статья поступила 29.10.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

© Лагунов А.А., Иванова С.Ю., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Для цитирования: Лагунов А.А., Иванова С.Ю. «Преодоление трансцендентализма» в теории познания В.В. Зеньковского // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 332–343. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-332-343>

“Overcoming Transcendentalism” in the Theory of Knowledge V.V. Zenkovsky

Aleksey A. Lagunov  , Svetlana Yu. Ivanova 

North Caucasian Federal University,
1 Pushkina St., 355017, Stavropol, Russian Federation
emaillag@mail.ru

Abstract. The transcendental philosophy of I. Kant had a significant influence on subsequent world thought. Not a single independent philosopher could ignore it when constructing his own theory of knowledge. There was a development of the ideas of the great thinker or polemics with them. Russian philosophers were no exception here, whose work to one degree or another reflected the ideas of the great German thinker about transcendental knowledge. This was typical both of his direct followers, Russian neo-Kantians, and of Russian religious philosophers, who were seemingly ideologically distant from him, who conceptualized the theological heritage of Orthodoxy. The article examines the influence of I. Kant's ideas on one of the Russian thinkers, the famous historian of philosophy V.V. Zenkovsky. Moreover, attention is focused not on his historical and philosophical assessment of Russian neo-Kantianism, but on his use of Kantian ideas in constructing a metaphysical system in which he, according to his own words, “overcame” transcendentalism. Based on the analysis of the theory of knowledge by V.V. Zenkovsky, presented by him in his unfinished systematizing work “Fundamentals of Christian Philosophy,” as well as in some scientific articles, the authors draw the following conclusion. The Russian philosopher, “overcoming” transcendentalism, at the same time, actively used ideas about transcendental knowledge and tried to solve the problem of the epistemological subject in an original way. By transcendentalism he understood, first of all, the unlawful distortion of I. Kant's ideas by followers. The thinker received, interpreted, and, if necessary, transformed the positive aspects of transcendental philosophy from his point of view.

Keywords: transcendental philosophy, transcendentalism, metaphysics, epistemological subject, church reason

Article history:

The article was submitted on 29.10.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Lagunov AA, Ivanova SYu. “Overcoming Transcendentalism” in the Theory of Knowledge V.V. Zenkovsky. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):332–343. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-332-343>

«...на почве трансцендентализма
построение метафизики невозможно,
если оно все же замышляется, то лишь
на почве преодоления трансцендентализма».

B.B. Зеньковский [1. С. 178]

Введение

Известный историк русской философии В.В. Зеньковский, отмечая существенное влияние философии И. Канта на формирование различных отечественных мировоззренческих систем, конечно, особенно выделял в этом отношении русское неокантианство, которое «проявилось в позднейшей русской философии очень ярко и сильно, в лице своего главы (А. Введенского) дало законченную систему, в высшей степени интересную» [2. С. 248] (Том 2). В своей «Истории русской философии» Зеньковский достаточно подробно рассмотрел учения таких представителей русского неокантианства как А.И. Введенский, И.И. Лапшин и кратко проанализировал концепции Г.И. Челпанова, С.И. Гессена, Г.Д. Гурвича, Б.В. Яковенко, Ф.А. Степуна. Характерно, что при этом мыслитель совсем не склонен был причислять это течение русской мысли к эпигонским, подчеркивая, что оно «при всей своей философской чопорности и строгом соблюдении требований критицизма» все же, как и прочие течения и направления отечественной мысли, «не порывает с коренными проблемами русского духа» (в качестве показательного примера философ указал на явственно различимые в русском неокантианстве «любопытные отзвуки» панморализма); мало того, он утверждал, что в русском неокантианстве, наряду с «чистым неокантианством», можно встретиться «с неокантианством, строящим метафизические системы!» [2. С. 248] (Том 2). На наш взгляд это не представляется совсем уж удивительным фактом, поскольку, как признавал и сам Зеньковский, «метафизическую перспективу» «принимал даже Кант» [3. С. 299]; если же есть приятие перспективы, то нужно ждать и метафизических концептуализаций, попытки реализации которых и проявились на почве «русского духа».

Следует отметить, что точность, критичность и профессионализм историко-философских оценок В.В. Зеньковского, данных в указанном труде многообразным течениям и направлениям русской философии, обусловливались, в том числе, и тем, что он сам был талантливым мыслителем, предпринявшим попытку создания систематической философии, основывающейся на православном мировоззрении. К сожалению, этот его труд не был завершен: из трех запланированных философом при написании «Основ христианской философии» книг увидели свет только две («Христианское учение о познании» и «Христианское учение о мире»), третью же, в которой должно было излагаться учение о человеке, он дописать не успел, однако взгляды философа на эту тематику мы можем достаточно адекватно воссоздать, основываясь как на его статьях, посвященных непосредственно антропологии, так и на множестве трудов по православной психологии и педагогике.

Поскольку философско-богословская система В.В. Зеньковского занимает свое достойное место в истории русской мысли, то правомерно будет сделать начальное допущение, согласно которому на философа, так же как и на большинство его соотечественников, было оказано определенное влияние со стороны кантианской философии, в особенности проявившееся при

оформлении его гносеологических воззрений. Соответственно, целью данной статьи становится аргументация этого предположения, основывающаяся, прежде всего, на анализе высказываний самого мыслителя, подтверждающих творческую рецепцию им кантианских идей.

Критика трансцендентализма

В предисловии к первой книге «Основ христианской философии» В.В. Зеньковский делает важное в контексте нашего исследования признание, он пишет: «Философски я вырастал под влиянием трансцендентализма, от которого многое усвоил, но очень рано у меня созрело также сознание необходимости преодолеть то неверное, что есть в трансцендентализме» [4. С. 7]. В этом высказывании значимо то, что мыслитель, во-первых, информирует читателя о своем философском «вырастании», проходившем под непосредственным воздействием трансцендентализма, и, во-вторых, указывает на осознанность им необходимости преодоления «неверного» в трансцендентализме, — стало быть, Зеньковский явно подразумевает, что есть в нем и что-то «верное».

Представляется, что для развития нашего дискурса будет целесообразно ввести «техническое» различие понятий трансцендентализма и идей о трансцендентальном знании¹: под последними мы будем подразумевать гносеологические концепты, сформулированные И. Кантом и послужившие материалом для многочисленных и порой непохожих друг на друга дальнейших интерпретаций, под первым же — совокупность гносеологических представлений последователей великого немецкого мыслителя, претендовавших на адекватное прочтение Канта и логически правильное развитие высказанных им идей, но при этом внесших в его учение дополнения, от которых, как от ошибок, по мнению Зеньковского, и следовало избавиться, преодолеть. Заметим при этом, что философ, скорее всего, имел в виду не только «очищение» учения И. Канта от «неверных» позднейших привнесений, но и прояснение, даже исправление отдельных моментов, свойственных самому этому учению, поскольку Кант, по его мнению, также мог ошибаться. По сути, гносеологическое творчество Зеньковского может быть рассматриваемо в качестве хорошего примера ведения с кантианством конструктивного, Сократовского спора, в котором, как известно, оппонентам необходимо признавать неполноту своих исходных представлений о предмете спора, что открывает

¹ Подчеркнем, что предлагаемая здесь дистинкция осуществляется лишь для достижения конкретной цели, поставленной в данной статье и не претендует на большее. В современной философии трактовки трансцендентализма многозначны, причем чаще всего понятие трансцендентальной философии применяется для более узкого обозначения трансцендентализма; «оба термина употребляются, однако, и как синонимы». Нельзя не согласиться с тем, что «собственно создателем трансцендентальной философии явился И. Кант», именно им были высказаны важнейшие идеи о трансцендентальном знании, большинство же последователей великого немецкого мыслителя истинным завершением его философии «считали свои собственные построения...» [5. С. 94].

возможность для обоюдного обогащения позиций, для движения по пути приращения знаний посредством синтезирования положительных моментов, присутствующих в, казалось бы, противоречивых и плохо совместимых возврзениях.

Основные идеи о трансцендентальном знании были изложены И. Кантом в «Критике чистого разума»², в которой он называл «трансцендентальным» всякое знание, занимающееся не столько предметами, сколько нашей способностью познания предметов, поскольку оно должно быть возможным *a priori*» [7. С. 68]. Под трансцендентальной философией мыслитель понимал науку «исключительно теоретического разума, так как все практическое, поскольку оно содержит в себе побудительные мотивы, находится в связи с чувствами (auf Gefühle), которые относятся к эмпирическим источникам познания» [7. С. 70]. В.В. Зеньковский высоко ценил философский талант И. Канта и вполне соглашался с тем, что он неопровергимо показал: в составе нашего знания есть такие элементы (трансцендентальные), которые не выводятся непосредственно из состава опыта. Утверждение о наличии «априорного материала» нашего знания, кардинально отличающегося от апостериорного, приводит, полагал Зеньковский, к необычайно важному гносеологическому выводу о том, что «благодаря именно априорным элементам знания, знание наше обнаруживает новую черту — *претензию на общеобязательность*» [4. С. 29]. Тем самым человеческое знание выходит за пределы только индивидуального сознания, и это дает нам «надиндивидуальное» понимание разума, понимание, предвосхищенное античной философией в идее о пронизывающем отдельные сознания едином Логосе.

Однако ошибка И. Канта, по мнению В.В. Зеньковского, заключалась в смешивании трансцендентального сознания с субъективным (индивидуальным)³, причем ошибка эта философом осознавалась, о чем свидетельствует намеченное им, но не доведенное до полной ясности, а потому активно разрабатываемое последователями понятие «гносеологического субъекта», отличающегося от субъекта эмпирического. «Но это *фиктивное* понятие гносеологического субъекта, несмотря на то зерно истины, которое в нем заключено, не может бытьдержано и в силу глубокого различия эмпирического и трансцендентального материала, и в силу полной неясности онтологического смысла, какой вкладывается в понятие „гносеологического субъекта“» [4. С. 32]. Острие критики Зеньковского, как мы видим, было направлено не на сами идеи о трансцендентальном знании, а на их отрывающиеся от онтологических оснований интерпретации в трансцендентализме; в более широком смысле — на укрепившееся «в истории философии после

² Нужно заметить, что полемика с этим «главным произведением Канта... началась в России в начале XIX века» [6. С. 964].

³ Более категорично об этом пишет Дитрих фон Гильдебранд: «Как бы ни были значительны отдельные прозрения Канта, особенно в области этики, истолкование им сущности познания как “созидания”, а содержания познания как “творения” человеческого духа лишает по-существу все философское познание смысла» [8. С. 11].

Канта» мнение (основанное на «недоразумении»), «согласно которому обязательной и основной частью философии является *учение о познании*» [2. С. 15] (Том 1). Заметим, что сам И. Кант никогда не преуменьшал значимости метафизики и онтологии, направляя свою критику «не против (ist nicht... entgegensezett) *догматического метода* разума в его чистом научном познании..., а против *догматизма*, т.е. [против] притязания продвигаться вперед с помощью одного только чистого знания из понятий (философских) согласно принципам, давно уже употребляемым разумом, не осведомляясь о правах разума на эти принципы и о способе, каким он дошел до них» [7. С. 46]. Свою критику мыслитель полагал необходимым предварительным условием для дальнейшего развития «основательной метафизики».

Прояснение «онтологического смысла» понятия гносеологического субъекта, к которому призывает В.В. Зеньковский, возможно лишь в контексте определенной метафизической системы, задача построения которой, согласно вынесенной в эпиграф цитате из его небольшого очерка «С.И. Гессен как философ», на почве трансцендентализма невыполнима. Кратко анализируя неокантианские представления Гессена, Зеньковский приходит к выводу о том, что «тонкий и глубокий ум» этого мыслителя «запутался в сетях трансцендентализма», потому что он «проверил» в него, отвергнув при этом «„запредельное“ бытие» и выбрав путь имперсонализма, однако «на этом пути у него свобода оказалась не последней тайной индивидуальности, а лишь трансцендентальной „функцией“, проявляющейся в личности, но не связанной с метафизикой личности...» [1. С. 179]. Будучи убежденным сторонником религиозно-философского персонализма, Зеньковский не мог примириться с абстрактной всеобщностью гносеологического субъекта, декларируемой неокантианством, ему необходимо было показать, что «личность является свободной в отношении к своей природе», «что понятия личности и природы в человеке не тождественны, не сливаются (хотя одно не существует реально без другого)», что «природа меняется, когда личность ищет ее изменения» [9. С. 177–178]. Но можно ли идеи И. Канта о трансцендентальном знании непротиворечиво совместить с персоналистскими представлениями о свободной, творческой личности? Мы увидим далее, что если Зеньковскому и не удалось это сделать убедительно для всех, то, во всяком случае, им была предпринята попытка аргументации такой возможности в аспекте христианской метафизики.

В рассматриваемом очерке В.В. Зеньковский наглядно подтверждает свой тезис, согласно которому в русском неокантианстве можно встретиться даже с построением метафизической системы. Он пишет, что С.И. Гессен все же высказывается, «робко и не аргументируя», о том, что абсолютное представляет собой не только последнюю ступень развития, но сразу — и его конец, и его начало, при этом парадоксальным образом абсолютное нуждается у него в человеческой свободе, без которой не может раскрыться во всей своей полноте. Зеньковский справедливо замечает: если согласиться с такими суждениями, то сразу же возникает вопрос — где здесь подлинный субъект

свободы? Согласно Гессену: «Акты свободы совершаются в личности, через них осуществляется личность („укореняясь в сверхличных ценностях“), но нельзя же эту самотворимую личность считать *субъектом* свободы! Тут мы имеем дело, — резюмирует Зеньковский, — с типичной запутанностью, проникающей весь немецкий идеализм, — и не один Гессен не смог вырваться из его цепких объятий...» [1. С. 180].

Итак, из вышеизложенного становится ясно, что наибольшее неприятие со стороны В.В. Зеньковского вызывали не сами идеи кантианства о трансцендентальном знании, которые он во многом принимал, и даже не абстрактные рассуждения неокантианцев о гносеологическом субъекте, а те имперсоналистические выводы, которые делались из этих идей и рассуждений. В трансцендентализме И. Канта и его последователей, по мнению философа, «свобода усваивается нам лишь в плане трансцендентальном..., мы свободны, лишь когда в нас действует „чистая воля“, которая не имеет в себе никаких эмпирических мотивов, но такая свобода *не есть свобода эмпирического субъекта*» [10. С. 338]. Однако русский мыслитель, вместе с тем, не считал выводы неокантианства, во всяком случае, промежуточные, принципиально ложными, утверждая, что они могут быть интерпретированы совсем иначе в случае, если понятие «мифического трансцендентального субъекта» перевести на другой язык, язык богословия и, что самое важное, прочно связать всеобщность гносеологического субъекта с конкретностью всякой человеческой личности.

«У-своеение» кантианских идей

Еще учитель В.С. Соловьева, П.Д. Юркевич обращал внимание на то, что: «Истина Канта учения об опыте возможна только вследствие истины Платонова учения о разуме». Философия, полагал он, «есть дело не человека, а человечества», и в своем стремлении к «целостному миросозерцанию» она не должна признавать никаких границ: «Поднимаясь на „метафизическую высоту безусловной Божественной идеи“, философия „встречается“ с верою... Для Юркевича вера — метафизическая предпосылка познания, причем как научного, так и философского, но „встреча“ веры с теоретическим знанием возможна только в сфере философии» [11. С. 177]. Такая «встреча» была характерна для философствования многих русских мыслителей, к их числу принадлежал и В.В. Зеньковский. Нельзя, пожалуй, не согласиться с констатацией В.Н. Белова, согласно которой «скорей всего, судьбой русской философии является никогда не прекращающийся спор, дискуссия, философский диалог двух направлений, одно из которых ориентирует философию на религию, другое — на науку» [12. С. 141]. Русские метафизика и неокантианство стали показательными примерами направлений, по-разному ориентирующих философию, однако их ориентиры все же не являются диаметрально противоположными, более того, в данном случае они даже в какой-то мере взаимно обусловлены. В самом деле, с одной стороны, И. Кант дает, по существу, апофатическое определение трансцендентного начала, на котором, как

это подтверждается исторически, «не может останавливаться традиционная теология» [13. С. 156], требующая пусть и приблизительных, но катафатических дефиниций⁴, не устраивает оно и любое секулярное мировоззрение, непременно основывающееся на положительных суждениях; с другой же — богословие всегда нуждается в философских идеях, позволяющих осмысливать и рационально аргументировать истины веры, не могло оно полностью игнорировать и идеи о трансцендентальном знании. Поэтому развитие заложенного в этих идеях потенциала с неизбежностью осуществлялось как с религиозных, так и со светских позиций: русские метафизики взяли на себя нелегкий труд осмыслиния и переложения на язык философии богатейшего наследия восточно-христианской богословской традиции, но при этом происходил и встречный процесс рецепции западно-философских концептов, переводимых уже на язык богословия, если точнее, согласуемых с православными религиозно-мировоззренческими представлениями; неокантианцы же стремились к математической точности, доказательности, ясности и общеобязательности формулировок трансцендентальной философии.

У В.В. Зеньковского не возникало характерных для его времени сомнений в логической допустимости понятия религиозной философии, он был убежден в том, что христианская философия, имеющая свою, отличающуюся от догматически-богословской, «тему», возможна: «Догматика есть философия веры, а христианская философия есть философия, вытекающая из веры. Познание мира и человека, систематическая сводка основных принципов бытия не даны в нашей вере, они должны быть построены в свободном творческом нашем труде, но во свете Христовом» [4. С. 22]. Как уже отмечалось, русский мыслитель с одобрением воспринимал мысль И. Канта о наличии трансцендентальных элементов в нашем познании, из которой следовал тезис о том, что: «Индивидуальному разуму дано двигаться в путях размышлений лишь под общим воздействием надындивидуальных (трансцендентальных) начал». Отсюда Зеньковский, опираясь на учение С.Н. Трубецкого о «соборной» природе мысли, делал далеко идущий вывод: «...соборная природа нашего мышления может быть до конца понята лишь в терминах Церкви: проводником истины в мире является Церковь, которая и есть истинный субъект трансцендентальных функций в познании» [10. С. 323]. Согласимся, на первый взгляд сделанное философом умозаключение выглядит несколько неожиданным, однако оно подкрепляется представленной в «Основах христианской философии» последовательной аргументацией, направленной на доказательство того, что именно таким образом можно разрешить затруднения, связанные с попытками придания онтологического смысла понятию гносеологического субъекта.

Прежде всего, В.В. Зеньковский отмечает, что ценность трансцендентализма для христианского мировоззрения «заключается в том, что он выводит религиозную сферу за пределы индивидуального сознания, устанавливает

⁴ «...Мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере...» [14. С. 3].

трансцендентальность самой категории религиозной жизни, невыводимость ее ни из каких психических актов» [4. С. 42]. Нужно помнить, пишет философ, что трансцендентальные категории отнюдь не порождают из себя материала знания, в действительности предоставляемого окружающим миром, а лишь оформляют его. Следуя характерному для «общей гносеологии» делению человеческого сознания на «первичное», еще не различающее в процессе познания субъект и объект, и «вторичное», в котором такое различение происходит, он утверждает, что первичному сознанию свойственна двойственность, в дальнейшем переходящая в формы «веры» и «разума». Эта двойственность выражается философом в терминах «Богосознание» и «миросознание»: в Богосознании мы обращены к Абсолюту, неотделимы от него, а в миросознании — «вбираем в себя все, что несет в себе мир» [4. С. 43], при этом также не отделяясь от Абсолюта⁵. Что важно, и Богосознание, и миросознание в нас — восходят «к одному и тому же источнику, к „свету Христову“» [4. С. 46], по словам апостола просвещивающему каждого человека, грядущего в мир⁶. Миросознание, слитое в первичном сознании с Богосознанием, является «прафеноменом» по отношению к разуму, окончательно формирующемуся уже во вторичном индивидуальном сознании человека; тем самым сохраняется тесная связь разума с Абсолютом как его первоисточником, откуда Зеньковским делается вывод о том, что «разум не является функцией индивидуального сознания» [4. С. 48].

Однако в таком случае, пишет философ, мы приходим к «парадоксу познания», заключающемуся в том, что, с одной стороны, «познание не вмещается в пределы индивидуального сознания, имея над индивидуальную значимость» [4. С. 49], с другой же — оно вне индивидуальных сознаний, судя по эмпирическим наблюдениям, не осуществляется. Разгадку этого парадокса он видит в обращении к понятию «церковного разума», или «разума Церкви», широко распространенному среди «религиозно мыслящих людей», признающих некую познавательную функцию Церкви, в мистическом понимании — Тела Христова, имплицитно обладающего всей полнотой истины вследствие того, что Главой этого Тела является Богочеловек Иисус Христос, «путь

⁵ Отметим, что введением понятия Богосознания как априорного элемента первичного сознания человека В.В. Зеньковский дополнил доказательство «прамонотеистической» концепции происхождения религий новой, гносеологической аргументацией: если традиционно-богословское обоснование этой концепции исходило из текстов Священного Писания, свидетельствующих о непосредственном общении первых людей с Единым Богом, а хорошо известная философско-богословская ее разработка В.Д. Кудрявцевым-Платоновым опиралась на исследования конкретных политеистических верований, показывающие, что они не первоначальны, поскольку за ними в глубине веков скрывается «древнейшая, первобытная» форма монотеистической религии [15. С. 12], то Зеньковский апеллировал к устойчивым основаниям самого человеческого сознания, детерминирующим его связь с Абсолютом — «знание Бога» предшествует у философа «знанию о Боге».

⁶ Ср.: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир через Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не принял» (Иоанн. 1:9–11).

и истина и жизнь» (Иоанн. 14:6)⁷. «С христианской точки зрения, — пишет В.В. Зеньковский, — сила „разумения“ хотя и проявляется в индивидуальном сознании, и только через него, но принадлежит она Церкви», именно поэтому «сила индивидуального разумения определяется *нашим приобщением к разуму Церкви...*» [4. С. 53]. Для объяснения того, как же возможно такое приобщение, философ, без сомнения, хорошо знакомый с сочинениями свт. Григория Паламы, прибегает к понятию синергии, или сочетания действий Божественной Благодати и усилий личности, направленных на их свободное принятие: «Индивидуальный разум, в котором осуществляется познавательная активность, *не от себя ведь входит в истину*, но через тот синергизм, в котором индивидуальное сознание становится органом разума Церкви под благословлением Св. Духа» [4. С. 53]. Следовательно, по мнению Зеньковского, постижение истины становится возможным лишь только «через нашу жизнь в Церкви».

Где же нам искать настоящий субъект разума? — ставит вопрос философ и отвечает на него: следует двигаться «*в сторону понятия „всечеловеческого единства“*», которое не может быть истолковано в смысле «подобосущия» всех человеческих сознаний, поскольку в этом случае остается неясным, на чем же это подобие держится и чем обусловливается. В.В. Зеньковский утверждает, что объяснить действительное и постоянное единство познавательных путей в человечестве «могно лишь с помощью понятия *единосущия человечества*» [4. С. 58]. Разъясняя эту свою идею, он настаивает на том, что не следует «ипостазировать» единую сущность человечества, поскольку она является сущностью лишь для «порождаемых» ею ипостасей. Но ведь мы ищем именно «субъект» разума: «...как же бессубъектное единосущное человечество может быть все же „субъектом“ разума?» Данное противоречие философ признает мнимым, поскольку его кажущаяся парадоксальность «разрешается простым, но категорическим утверждением, что единая „сущность“ всечеловечества не существует вне ипостасей, как и ипостаси не существуют вне своей единой сущности» [4. С. 59]. Следовательно, субъект разума нужно искать не в самих по себе человеческих ипостасях, и даже не в единой сущности всечеловечества, а в их метафизической связанности: «Субъектом разума является *нерасторжимая связь единой сущности человечества и его многоипостасного эмпирического бытия...* это и есть то, что христианство именует Церковью» [4. С. 59–60].

В понимании В.В. Зеньковского Церковь как единосущие многоипостасного человечества онтологически идентична всечеловечеству, но тогда как же обстояло дело до исторического возникновения христианской Церкви? Здесь философ прибегает к тезису о принципиальной христоцентричности как познания, так и всей жизни человека, к утверждению того, что Церковь «существовала от начала человечества, но тогда не было еще воплощения этого бытия Церкви в истории — она была в мире лишь в душах человеческих,

⁷ Именно на этом положении традиционного доктринального богословия основывался знаменитый концепт А.С. Хомякова о единой Церкви, обладающей всей полнотой Истины [16].

каждая из которых Христом была просвещена и светом Его возведена в достоинство человеческое» [4. С. 61]. Однако, поясняет он, понятия Церкви исторической и Церкви дохристианской полностью не совпадают: до Богооплощения единосущие человечества было «метафизическим», потенциальным, оно только предоставляло возможность единения, и лишь с возникновением исторической Церкви эта «естественная» соборность сделалась соборностью «благодатной» [4. С. 63]; при этом мыслитель отчетливо осознает, что в современной ситуации «культурного дуализма» необходимо все же признавать существование как нехристианских религиозных, так и далеких от христианских принципов секулярных форм познания: «Для нас важно принять то, что свет Христов, сияющий без преград в Церкви исторической, действует, однако, и там, где он не сияет» [4. С. 130].

Заключение

Таким образом, мы можем сделать достаточно обоснованное умозаключение о том, что когда В.В. Зеньковский говорил о необходимости преодоления трансцендентализма для того, чтобы иметь возможность строить метафизическую систему, он совсем не имел в виду полного опровержения и последующего отвержения идей о трансцендентальном знании, порожденных кантианством. Скорее всего, под трансцендентализмом он в основном понимал неправомерное с его точки зрения искажение этих идей последователями, положительные же моменты трансцендентальной философии им реципировались, интерпретировались, а при необходимости и трансформировались в процессе концептуализации собственной метафизической системы, основывающейся на христианском мировоззрении.

Современный исследователь творчества И. Канта В.В. Балановский острумно заметил, что если представить всю философию в качестве некоего состязания умов, организованного подобно Олимпийским играм, то «преодоление теоретической философии Иммануила Канта» стало бы одной из главных «дисциплин» этого состязания, поскольку «еще современники поняли, что “Критика чистого разума” предоставляет прекрасный материал, анализ которого помогает систематизировать собственные взгляды или даже построить новую философскую систему, оттолкнувшись от трансцендентального идеализма как от трамплина» [17. С. 570]. Анализ кантианского «материала», действительно, существенным образом способствовал проведению В.В. Зеньковским философской систематизации традиционных христианских представлений, на построение же новой философско-мировоззренческой системы как религиозный мыслитель он, надо думать, и не претендовал. Можно соглашаться или нет с предложенным им решением проблемы трансцендентального гносеологического субъекта, но то, что идеи И. Канта были использованы при построении теории познания, отвечающей запросам православного мировидения — факт, достойный внимания.

Список литературы

- [1] Зеньковский В.В. С.И. Гессен как философ // Собрание сочинений в 2 т. Т. 1. М. : Русский путь, 2008. С. 175–180.
- [2] Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. Ростов н/Д. : Феникс, 1999.
- [3] Зеньковский В.В. Мироизречение И.С. Тургенева // Русские мыслители и Европа: сборник трудов. М. : Республика, 1997. С. 287–299.
- [4] Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М. : Канон+, 1997.
- [5] Круглов А.Н. Трансцендентальная философия // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. IV. М. : Мысль, 2010. С. 94–96.
- [6] Круглов А.Н. «Критика чистого разума» в трудах П.Д. Лодия // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 4. С. 957–976. <https://orcid.org/10.22363/2313-2302-2023-27-4-957-976>
- [7] Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. М. : Наука, 1999.
- [8] Гильдебранд фон Д. Что такое философия? СПб. : Алетейя, 1997.
- [9] Зеньковский В.В. Н.В. Гоголь // Русские мыслители и Европа: сборник трудов. М. : Республика, 1997. С. 142–265.
- [10] Зеньковский В.В. Наша эпоха // Русские мыслители и Европа: сборник трудов. М. : Республика, 1997. С. 308–345.
- [11] Сербиненко В.В., Гребешев И.В. Русская метафизика XIX — XX веков: монография. М. : Руниверс, 2016.
- [12] Белов В.Н. Русский европеец Б.В. Яковенко // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 2. С. 133–144. <https://orcid.org/10.22363/2313-2302-2019-23-2-133-144>
- [13] Нижников С.А. Творчество Иммануила Канта в диалоге культур России и Запада: Монография. М. : Политическая энциклопедия, 2015.
- [14] Ойзерман Т.И. К вопросу о знаменитом тезисе Канта: «...мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере...» // Кантовский сборник. 2005. Т. 1. № 25. С. 3–13.
- [15] Кудрявцев-Платонов В.Д. Философия религии. М. : ФондИВ, 2008.
- [16] Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб. : Наука, 1995.
- [17] Балановский В.В. Н.О. Лосский и его метакритика чистого разума // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 568–581. <https://orcid.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-568-581>

Сведения об авторах:

Лагунов Алексей Александрович — доктор философских наук, профессор, профессор, кафедра философии и этнологии, Гуманитарный институт, Северо-Кавказский федеральный университет, Ставрополь, Россия (e-mail: emaillag@mail.ru). ORCID: 0000-0002-8498-6449

Иванова Светлана Юрьевна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и этнологии, Гуманитарный институт, Северо-Кавказский федеральный университет, Ставрополь, Россия (e-mail: isu-socf@yandex.ru). ORCID: 0000-0003-2375-6348

About the authors:

Lagunov Aleksey A. — DSc in Philosophy, Professor, Professor, Department of Philosophy and Ethnology, Humanitarian Institute, North Caucasus Federal University, Stavropol, Russia (e-mail: emaillag@mail.ru). ORCID: 0000-0002-8498-6449

Ivanova Svetlana Yu. — DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Ethnology, Humanitarian Institute, North Caucasian Federal University, Stavropol, Russia (e-mail: isu-socf@yandex.ru). ORCID: 0000-0003-2375-6348

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-344-357>

EDN: XEDYSC

Научная статья / Research Article

Следы кантовского априоризма во взглядах Ф.А. Голубинского и В.Д. Кудрявцева-Платонова

Д.О. Рожин  

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта,
Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14
DRozhin1@kantiana.ru

Аннотация. Тема влияния наследия И. Канта на русскую духовно-академическую философию на сегодняшний день имеет много непроясненных моментов. В частности, до сих пор не исследованы истоки взглядов Ф.А. Голубинского и В.Д. Кудрявцева-Платонова (далее — Кудрявцев) на априорные формы познания, определение которых, с одной стороны, позволит лучше понять движение русской философской мысли в XIX в., с другой стороны, покажет ценность Коперниканского поворота Канта для русской религиозной мысли. Цель исследования состоит в том, чтобы показать значение кантовского априоризма для теорий познания Голубинского и Кудрявцева. Основными методами исследования выступают философский анализ текстов, историческая реконструкция и компаративистский анализ. В ходе исследования установлено, что Голубинский и Кудрявцев в своих взглядах на априорные формы познания придерживались кантовского метафизического истолкования (дедукции) априорных форм чувственности и категорий чистого рассудка, но в то же время, выступали с критикой их трансцендентального истолкования (дедукции). Оба русских философа относили пространство, время и рассудочные категории не только к субъективным формам познания, но и к формам бытия вещей самих по себе. Также показано, что взгляды Голубинского и Кудрявцева на априорное формировались под влиянием тех критиков Канта, которые стремились его «уточнить» и «исправить», в частности И.А. Фесслера и А.Ф. Тренделенбурга. В результате делается заключение, что концепции априоризма Голубинского и Кудрявцева могут быть охарактеризованы как модификации кантовского априоризма, что свидетельствует о немаловажном значении кантовской теоретической философии для гносеологических установок Голубинского и Кудрявцева.

Ключевые слова: априорные формы познания, пространство, время, рассудочные категории

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при поддержке Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, проект № 075-15-2019-1929 «Кантианская рациональность и ее потенциал в современной науке,

технологиях и социальных институтах», реализуемый на базе Балтийского федерального университета им. И. Канта (г. Калининград).

История статьи:

Статья поступила 14.12.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Рожин Д.О. Следы кантовского априоризма во взглядах Ф.А. Голубинского и В.Д. Кудрявцева-Платонова // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 344–357. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-344-357>

Traces of Kantian Apriorism in the Views of F.A. Golubinsky and V.D. Kudryavtsev-Platonov

David O. Rozhin  

Immanuel Kant Baltic Federal University,
14 Aleksandra Nevskogo St., 236041, Kaliningrad, Russian Federation
D.Rozhin1@kantiana.ru

Abstract. The topic of the influence of I. Kant's heritage on Russian spiritual-academic philosophy has many unexplained points to date. In particular, the origins of F.A. Golubinsky's and V.D. Kudryavtsev-Platonov's (hereinafter Kudryavtsev) views on the a priori forms of cognition have not yet been investigated. The definition of these views, on the one hand, will allow us to better understand the movement of Russian philosophical thought in the 19th century, and, on the other hand, will show the value of Kant's Copernican turn for Russian religious thought. The aim of the research is to show the significance of Kantian apriorism for the theories of cognition of Golubinsky and Kudryavtsev. The main methods of the study are philosophical analysis of texts, historical reconstruction and comparativist analysis. The study found that Golubinsky and Kudryavtsev in their views on the a priori forms of cognition adhered to Kantian metaphysical interpretation (deduction) of the a priori forms of sensuality and categories of pure understanding, but at the same time criticised their transcendental interpretation (deduction). Both Russian philosophers attributed space, time and categories of understanding not only to subjective forms of cognition, but also to forms of being of things in themselves. It is also shown that Golubinsky's and Kudryavtsev's views on the a priori were formed under the influence of those critics of Kant who sought to "clarify" and "correct" him, in particular I.A. Fessler and A.F. Trendelenburg. As a result, it is concluded that Golubinsky's and Kudryavtsev's concepts of apriorism can be characterised as modifications of Kantian apriorism, which indicates the significant importance of Kantian theoretical philosophy for Golubinsky's and Kudryavtsev's epistemological attitudes.

Keywords: a priori forms of cognition, space, time, categories of understanding

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was supported by the the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation, project No. 075-15-2019-1929 "Kantian rationality and its potential in modern science, technology and social institutions", implemented on the basis of the I. Kant Baltic Federal University (Kaliningrad).

Article history:

The article was submitted on 14.12.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Rozhin DO. Traces of Kantian Apriorism in the Views of F.A. Golubinsky and V.D. Kudryavtsev-Platonov. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):344–357. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-344-357>

Введение

В своем выступлении на первом публичном заседании Философского Общества при Императорском Санкт-Петербургском университете в 1898 г., известный русский кантианец Александр Введенский отметил двух профессоров Московской духовной академии (далее — МДА) Ф.А. Голубинского и В.Д. Кудрявцева-Платонова (далее — Кудрявцев) как видных представителей духовной философии в России [1. С. 11].

Голубинский и Кудрявцев преподавали на кафедре логики и метафизики МДА в совокупности с 1822 по 1891 г. За это время они не только воспитали много выпускников академии, но и сформировали собственные теоретико-познавательные концепции, в которых обнаруживается пристальное внимание к идеям И. Канта, особенно в вопросах, касающихся границ и достоверности нашего познания.

В современной отечественной литературе практически не встречаются исследования, посвященные специфике и истокам взглядов Голубинского и Кудрявцева на априорное, особенно в их отношении к кантовскому априоризму. Хотя исследование этого вопроса, во-первых, позволяет лучше понять движение русской философской мысли в XIX в., поскольку Кудрявцев и Голубинский так или иначе оказали влияние на ее развитие. Во-вторых, показывает ценность Коперниканского поворота Канта для русской религиозной мысли.

Итак, цель исследования — показать значение кантовского априоризма для теорий познания Голубинского и Кудрявцева, для чего сначала необходимо последовательно произвести историческую реконструкцию и проанализировать концепции априоризма у Канта, Голубинского и Кудрявцева. Далее сопоставить их и установить сходства и различия. Затем установить и рассмотреть другие возможные источники взглядов Голубинского и Кудрявцева на априорные элементы познания для уточнения характера заимствования российскими философами кантовских интуиций.

Понятие априорного в теоретической философии И. Канта

Согласно Р. Хильтшеру [2. S. 1] априорность у Канта может рассматриваться в двух перспективах: негативной и положительной. Согласно негативной перспективе, априорность означает независимость от опыта [3. С. 51–53] (B2). Согласно положительной перспективе, априорность — способ обоснования суждений путем обращения к форме способности познания [3. С. 13] (B75).

Понятие априорного у Канта находится в тесной связи с концепцией субъективного и относится к формальной природе или свойству субъекта и не имеет уничтожительного значения для обозначения чего-либо просто произвольного или случайного. В теоретико-познавательном ключе субъективное, согласно Канту, основано на формальной закономерности со стороны эпистемического субъекта [4. S. 2203–2204]. Отсюда то, что Кант называет объективной достоверностью, открывается через «*субъективные условия мышления*» [3. С. 191] (B122), которые действуют как «основания возможностях вообще познавать объект в опыте» [5. С. 179] (A125). Как условия возможности опыта они являются не только эмпирическими, но и априорными его основаниями или источниками [3. С. 167] (A115). Такие субъективные основания обнаруживаются Кантом как в чувственности — пространство и время (как формы созерцания), так и в рассудке — категории (чистые дискурсивные понятия). Также к этим основаниям отдельно следует отнести трансцендентальное единство апперцепции, выполняющее конституирующую функцию для опыта в целом. Важно отметить, что для Канта указанные субъективные основания имеют объективную значимость только в отношении явлений, а не вещей самих по себе [3. С. 135, 219–221] (B73, 146–148).

Оппозиция явления/вещи сами по себе возникает у Канта в результате его Коперниканского поворота [3. С. 17] (BXVI) в философии и исходит как раз из субъективных условий возможности опыта и предметов опыта [3. С. 279] (B197), а таковыми условиями, как было показано, являются формы созерцания пространства и времени и категории рассудка. В соответствии с этими условиями определяются познаваемые предметы внешнего мира, которые Кант и называет явлениями. Что касается кантовского понимания вещей самих по себе, то оно представляет собой, согласно Х.-У. Баумгартену, негативное дополнение к трансцендентально-философскому понятию явления с целью установить их субъектную независимость [6. S. 426–429]: «Понятие о вещи самой по себе (*en per se*) возникает лишь относительно заранее данного, а именно объекта в явлении, тем самым [– это понятие] об отношении, а именно об отрицательном отношении, в котором рассматривается объект» [7. С. 464] (22:412). Отсюда понятно, что Кант, разделяя явления и вещи сами по себе, ни в коем случае не относит последнее к потустороннему метафизическому миру: «Вещь в себе (*ens per se*) есть не другой объект, а другое отношение (*respectus*) представления к тому же объекту...» [8. S. 26]. Касательно возможности познания вещей самих по себе Кант решительно ее отвергает [3. С. 121, 225] (B59–60, 150–151). Если же допустить, что пространство, время и рассудочные категории принадлежат вещам самим по себе, то тогда, по мысли Канта, нельзя будет заключить об их всеобщем и необходимом характере, так как они будут даны нам в случайном и изменчивом опыте. Это, в свою очередь, уничтожит аподиктическую достоверность априорно-синтетического знания, предполагающего всеобщий и необходимый характер [3. С. 125–127, 243–245] (B64–66, 165–167).

Согласно немецкому философу, «единственный вид знания, сообщающий реальность всякому другому синтезу» есть эмпирический синтез [3. С. 279] (B196–197). Под эмпирическим синтезом Кант понимает такой вид знания, обязательными условиями которого становятся два фактора: 1) согласие с объектом, требующее материю познания — чувственные созерцания [3. С. 279] (B197); 2) наличие рассудочных категорий: в эмпирическом синтезе «все возможные восприятия и … все явления природы, что касается их связи, должны подчиняться категориям» [3. С. 241–243] (B165). Но для Канта эмпирический синтез возможен в пространстве и времени и представляет собой явления в процессе их схватывания [3. С. 659] (B527).

Концепция эмпирического синтеза у Канта связана с другой его важной идеей, с концепцией двух стволов человеческого познания [3. С. 83–85] (B30), согласно которой познание происходит не из одной только чувственности, и не из одного только рассудка, но из их взаимодействия [3. С. 137–139] (B75–76). Согласно В.В. Васильеву, четкое различие чувственности и рассудка, было для Канта главным методологическим достижением его философии после «пробуждения от догматического сна» [9. С. 46].

Итак, совершив краткий обзор связанных с априорностью кантовских концепций, можно выделить следующие существенные признаки априорного у Канта: 1) оно означает нечто неэмпирическое, то есть независимое от опыта; 2) оно указывает на всеобщий и необходимый характер; 3) оно связано с чистыми субъективными формами познания; 4) оно фундирует возможный опыт и вместе с тем ограничивается сферой этого опыта. Необходимо заметить еще одну важную деталь, Кант выступает против того, чтобы априорные формы познания признавать врожденными, например, устроенными так нашим Творцом, поскольку это лишило бы их необходимого характера [3. С. 243–245] (B167–168).

Априоризм в онтологии Ф.А. Голубинского

Понятия априорного Голубинский касается преимущественно в своей онтологии, представленной во втором и третьем впусках издания его лекций 1884–1886 годов¹. Онтология, согласно Голубинскому, должна «сообщить понятие о всеобщих коренных свойствах вещей и о необходимых основаниях бытия их», и начинается с исследования конечного бытия, познаваемого посредством внешнего и внутреннего чувства [11. С. 9].

Философ обнаруживает, что за внешними явлениями скрывается нечто внутреннее, а именно, законы и формы [10. С. 24], присущие не только природе, но и познавательной силе человека: «Итак, есть постоянное и вне нас в самых предметах, познаваемых нашими чувствами, и в нас самих, в основных формах нашей познавательной деятельности…» [10. С. 26].

¹ Записи были сделаны В.В. Назаревским в период его обучения в МДА (1840–1844) [10. С. 3].

Далее философ переходит к вопросу о достоверности чувственного познания, которая обеспечивается, во-первых, наличием первичного чувства, которое «всегда неизменяется одинаково во всех возможных субъектах, имеющих чувственность, сколько бы ни была различна их организация» [10. С. 28]. Во-вторых, наличием «прирожденной всякому существу, одаренному чувственностью» формы пространства. Форма пространства является условием существования чувственности и одновременно именно по этой форме мы можем и должны проверять свойства предметов чувственных представлений [10. С. 28].

Сами предметы чувственных представлений, согласно Голубинскому, обладают «всеобщими, коренными, необходимо принадлежащими» им свойствами. Чтобы выяснить, каковы эти свойства, философ обращается к «коренным и всеобъемлющим формам и законам» чувственного познания — пространству и времени, которые он также называет субъективными формами нашего познания [10. С. 31–32].

Дальнейшее развитие мысли Голубинский совершает, отталкиваясь от анализа кантовского взгляда на пространство и время, так как именно Кант «...первый весьма хорошо и верно понял, что это суть первоначальные необходимые формы нашей чувственности, но он не решился приписать оных самым вещам, даже отвергал всякую попытку доказать действительное (объективное) бытия их вне нас» [10. С. 22]. Затем Голубинский репрезентирует основные положения взглядов Канта на пространство и время, но не по первоисточнику, а согласно «лучшему из его последователей и более других основательному» В.Т. Кругу² [10. С. 33].

Голубинский признает справедливым, что пространство и время — «чувственные возврения, данные прежде опыта (a priori)», но при этом они суть данные нашей душе Творцом. Близким к истине Голубинский называет утверждение Канта, согласно которому пространство и время «суть возврения (intuitions), а не понятия (conceptus)... возврения чистые...», при этом они есть «представления чувственной познавательной силы прежде опыта (a priori), как представления неопределенные». Наконец, Голубинский, полностью согласен с Кантом в том, что «пространство и время суть представления всеобщие и необходимые» [10. С. 46–47].

Основное возражение Голубинского против Канта возникает относительно характера пространства и времени. Русский философ в отличие от Канта стремится доказать их объективное значение, то есть их принадлежность самими вещам. Для этого он вслед за Лейбницием рассматривает пространство и время как способы отношения между вещами или как способы ограничения одних вещей другими посредством действующих в них сил. В результате Голубинский приходит к выводу, что пространство и время имеют объективное значение и, во-первых, существуют как «законы бытия

² Скорее всего, Голубинский обращается к первому тому работы Круга «Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur» [12. S. 270–276].

вещей», во-вторых, «истинно существуют» не только в наших представлениях, но и в самих предметах представлений [10. С. 42–47].

Приписывая, помимо субъективного, еще и объективное значение пространству и времени, Голубинский хочет обосновать достоверность наших познаний, которые в противном случае превратятся в самообман, а весь внешний мир введут в состояние хаоса, что приведет к отрицанию мудрого Творца [10. С. 44–45].

Следующая познавательная способность, которую рассматривает Голубинский — разум, но не в смысле кантовского «*Vernunft*», а в смысле «*Verstand*», поэтому для удобства я буду дальше употреблять вместо разума термин рассудок. Рассудок в отличие от чувственности активен, ведь в нем проявляется самодеятельность (*Spontaneitas*), но не свобода, так как в нем обнаруживается ограничение внутренним механизмом. Активность рассудка, по мысли философа, основана на единстве самосознания. Само же сознание единства имеет высшее основание, так как душа посредством ума «сознает себя образом Единого». Отсюда, самосознание получает свое начало в уме [10. С. 55–56].

Деятельность рассудка обнаруживается в частных формах — категориях, которые даны прежде опыта. Голубинский отталкивается в рассмотрении категорий от кантовской таблицы, потому что в ней «правильнейший пред прочими порядок в исчислении форм разума» [10. С. 57–58], а также поскольку «для начертания полной таблицы категорий Кант правильно обращается к одному из действий мышления человеческого, именно к суждениям» [10. С. 61].

Основной вопрос, волнующий Голубинского, соответствуют ли рассудочным категориям действительные свойства вещей? Вопреки Канту русский философ настаивает на их принадлежности не только к нашей познавательной способности, но и к самим вещам. Более того, категории могут иметь применение даже к сверхчувственному бытию [10. С. 59–63].

Сверхчувственным бытием, по мысли Голубинского, занимается ум, в котором обнаруживается идея о Бесконечном. Данная идея, согласно философу, является предчувствием Бесконечного и имеет априорный характер, так как в опыте человеку ничего бесконечного не представлено [10. С. 66–67]. Наличие в нашем уме идеи о Бесконечном обнаруживает закон: «для всего конечного и условного искать Бесконечное и Безусловное» [10. С. 72]. Что касается происхождения идеи о Бесконечном, то философ утверждает, что она «не приобретается человеком во времени, но первоначально и существенно вместе с его природой дана Существом Бесконечным, соответствующим ей» [10. С. 79].

Априоризм в теории познания В. Д. Кудрявцева-Платонова

Гносеологические взгляды Кудрявцева представлены в завершенном виде в следующих работах: «Метафизический анализ эмпирического познания» (1886); «Пространство и время» (1886–1887); «Метафизический анализ

рационального познания» (1887–1888); «Метафизический анализ идеального познания» (1888–1889).

Русский философ начинает с рассмотрения чувственной способности познания, точнее с внешнего чувства [13. С. 68–69]. Он выделяет принадлежащий нашему познанию субъективный и принадлежащий внешним предметам объективный элементы. Отсюда, согласно Кудрявцеву, мы имеем дело не с предметами, каковы они на самом деле [13. С. 83], а с явлениями, соответственно, «истинно существующее для науки и научно изучаемое ей — это явление» [13. С. 114].

К субъективным формам эмпирического познания Кудрявцев относит пространство и время [14. С. 210–211]. Вслед за Кантом он признает, что пространство и время являются всеобщими и необходимыми формами чувственного познания, имеющими априорный характер и обуславливающими эмпирическое познание [14. С. 223–225, 233–236]. По отношению к опыту эти формы имеют двойкое отношение, с одной стороны, они имеют независимое от опыта происхождение, с другой стороны, они происходят и образовываются под влиянием опыта [14. С. 277]. В то же время, субъективный характер пространства и времени не мешает Кудрявцеву признать их реальную принадлежность внешним предметам [14. С. 236–237, 249–251]. Таким образом, русский философ признает пространство и время, во-первых, в качестве априорных форм эмпирического познания, во-вторых, в качестве форм ограниченного внешнего бытия [14. С. 257–258].

Следующая ступень познания — это рациональное познание, где субъективными формами выступают категории — чистые понятия рассудка [15. С. 40]. Категории, согласно философи, имеют априорный характер, то есть не происходят из опыта, но при этом образовываются под воздействием опыта [15. С. 89]. Априорность категорий вовсе не означает психологическое предшествование опыта, но подразумевает, что всякому представлению предшествует акт самосознания, как источник категорий [15. С. 158].

Чистые понятия рассудка по мысли Кудрявцева также должны обладать объективным значением, иначе просто невозможно было бы объяснить согласие мысли с действительностью [15. С. 121–123]. Поэтому категории также суть формы бытия вещей [15. С. 167–168]. Кроме того, они не ограничиваются сферой чувственного опыта, но могут иметь приложение к сверхчувственному бытию [15. С. 171].

Завершает теорию познания Кудрявцев исследованием идеального познания, возникающего благодаря внутреннему чувству, в котором человек способен, помимо собственных психических состояний, сознавать действия сверхчувственного объекта в качестве непосредственного ощущения. Способность непосредственного интуитивного восприятия сверхчувственных предметов русский философ и называет разумом [16. С. 312, 354]. Разум так же, как чувственность и рассудок обладает своими субъективными формами — идеями, главной из которых он называет идеей Божества.

Идею Божества Кудрявцев определяет как «некоторое априорное начало, возбуждающее деятельность нашего ума к произведению различных представлений и понятий о Боге» [16. С. 286]. Отсюда философ в отношении идей разума придерживается того же понимания априорного, что и в отношении чувственности и рассудка [16. С. 287]. Вместе с тем идеи разума имеют одновременно и регулятивное, и конститутивное значение [16. С. 255].

Важно отметить, что Кудрявцев использует понятие априорного в контексте теории познания в связи с концепцией субъективного характера форм познания, которая в отличие от кантовской, допускает реальность пространства, времени, чистых категорий рассудка и идеи Божества. Здесь Кудрявцев, по-видимому, следует за Голубинским и А.Ф. Тренделенбургом (см. [17]).

Наконец, Кудрявцев оказывается достаточно близок к концепции эмпирического синтеза Канта. Для русского философа познание посредством только одних чистых категорий не приведет ни к какому знанию, так как человеческое познание «есть результат взаимодействия двух факторов: познающего и познаваемого, самостоятельной, по известным законам совершающейся деятельности разума (рассудка — прим. Рожин Д.) и воспринимаемых душой объектов, на которое простирается эта деятельность. Отсутствие одного из этих факторов сделало бы невозможным и само познание» [15. С. 157].

Сравнительный анализ концепций априоризма Канта, Голубинского и Кудрявцева

Кант, Голубинский и Кудрявцев с помощью априорных форм познания стремились обосновать возможность достоверного познания, но пошли разными путями. Голубинский и Кудрявцев вслед за Кантом признавали, что: а) формы познания априорны, то есть независимы от опыта, но при этом выступают условиями опыта; б) формы познания имеют всеобщий и необходимый характер; в) формы познания имеют субъективный характер; г) априорные формы пространства и времени — чистые созерцания, априорные формы рассудка — чистые понятия. Отдельно следует обратить внимание на то, что Кант и Кудрявцев не считают априорные формы познания врожденными, что их сближает в вопросе особенностей генезиса этих форм, а также на параллели между Кудрявцевым и Кантом в отношение эмпирического синтеза.

Первое существенное несогласие между Кантом и русскими философами заключаются в принадлежности априорных форм познания к вещам самим по себе. Кант настаивает на том, что даже априорные формы чувственности эмпирически реальны и трансцендентально идеальны, соответственно, мы не можем знать принадлежат ли они вещам самим по себе. Голубинский и Кудрявцев, напротив, стоят на том, что формы познания соответствуют формами бытия внешних предметов.

Второе существенное расхождение касается сферы применения категорий чистого рассудка. Кант ограничивает ее только возможным опытом, в то

время как Голубинский и Кудрявцев включают в эту сферу сверхчувственное бытие. Также можно указать, что для Голубинского чистые созерцания пространства и времени и категории чистого рассудка принадлежат всем без исключения субъектам, имеющим чувственность. Кант, напротив, допускает бытие таких существ, чья чувственная организация не обусловлена пространственно-временными априорными структурами (см. [3. С. 113, 135] В 54, 72).

На основании проведенного сравнения можно сделать заключение, что русские философы, соглашаясь с метафизическим истолкованием пространства, времени и рассудочных категорий как априорных форм, отвергают их трансцендентальное истолкование: «... не в слабости основных положений или посылок — напишет Кудрявцев — мы должны искать слабой стороны Кантовой теории пространства и времени, но в выводе заключения из этих посылок...» [14. С. 236].

Для более глубокого понимания специфики рецепции кантовского метафизического истолкования априорных форм познания во взглядах Голубинского и Кудрявцева необходимо установить истоки их концепций и характер самих истоков.

Истоки априоризма Голубинского и Кудрявцева

Кудрявцев, будучи учеником и преемником Голубинского, сформулировал свою концепцию априоризма под влиянием идей своего учителя, о чем также свидетельствует сходство между их взглядами. Еще один источник для взглядов Кудрявцева на априорное — это «Логические исследования» А.Ф. Тренделенбурга, с которыми русский философ был знаком. Тренделенбург предложил рассматривать пространство, время и категории рассудка не только как субъективные априорные формы познания, но также — как формы бытия внешних предметов (см. [17]). Такую же идею, как было показано, высказал и Кудрявцев.

Можно допустить, что Голубинский также находился под влиянием Тренделенбурга, но при условии, что русский философ сформулировал свою концепцию априоризма только после выхода в свет первого издания «Логических исследований» Тренделенбурга в 1840 г. Помимо Тренделенбурга на Голубинского мог повлиять его учитель и предшественник В.И. Кутневич, занимавший в МДА кафедру философии с 1816 по 1824 г. [18. С. 47].

Кутневич в своей лекции по философии 1818 г. обнаруживает приверженность к кантианской философской традиции. В частности, он указывает на два главных вопроса философии: «что я могу знать?» и «что я должен делать?», с которыми связывает еще один вопрос: «чего я могу надеяться?» [19. С. 639]. Также он говорит о познании *a priori*, то есть познании независимом от опыта или от чувственных впечатлений, по своему происхождению предшествующим всякому опыту и имеющим всеобщий и необходимый характер. Наконец, человеческий опыт, согласно Кутневичу, возможен благодаря чистым пространству, времени и категориям [19. С. 640–643]. В то же

время Кутневич в указанной лекции никак не касается вопроса трансцендентального истолкования априорных форм познания.

Сам Кутневич познакомился с философией Канта в Санкт-Петербургской духовной академии на лекциях бывшего «фанатичного кантианца» И.А. Фесслера, принесшего в Россию христианский платонизм. Нам момент своего преподавания в академии Фесслер был более платоником, хотя не без влияния аристотелевской схоластики, вольфянства и кантовского критицизма (см. [20. С. 350–356]). В.И. Коцоба, сравнивая философские взгляды Фесслера, Кутневича и Голубинского, отмечает некоторые сходства между ними (см. [21. С. 245]), что говорит в пользу влияния идей Фесслера на Голубинского через Кутневича.

Также Голубинский в изложении взглядов Канта на пространство и время опирается на В.Т. Круга [10. С. 33]. Вместе с тем А.Н. Круглов отмечает, что изложенная в «Фундаментальной философии» концепция «трансцендентального синтетизма» Круга [22. S. 129] может быть источником для интерпретации понятия «трансцендентального» во взглядах приемника Голубинского Кудрявцева [20. С. 482]. Но, если Круг для Голубинского мог послужить источником для знакомства и изложения кантовской теории пространства и времени, то никак не мог послужить таковым в отношении критики Трансцендентальной эстетики Канта.

В §21 «Системы теоретической философии» Круг, указывая на пространство и время как на первоначальные формы созерцаний, отмечает, что они представляют собой: 1) чистые представления или представления *a priori*; 2) чувственные представления или созерцания; 3) всеобщие и необходимые представления [23. S. 48–49]. В третьем примечании к указанному параграфу Круг отмечает, что представления пространства и времени обладают трансцендентальной идеальностью и эмпирической реальностью, то есть «<...> что они хотя и являются чем-то *только* (курсив мой. — Д.Р.) субъективным, как только абстрагируешься от того, что предметы даны душе как явления внешнего и внутреннего чувства, но в отношении к таким предметам им должна быть придана объективная значимость — далее, что те представления только *чувственные*, т.е. доступные внешним и внутренним способностям восприятия, но не применимы к *сверхчувственным*, т.е. только разумом представимым сущностям, и что их поэтому нельзя рассматривать как определения вещей в себе, а *только* (курсив наш. — Д.Р.) как определения являющихся вещей...» [23. S. 52]. Таким образом, Круг выступает последовательным кантианцем.

Итак, Голубинский и Кудрявцев в своих взглядах на априорные формы познания опирались на оригинальные концепции своих современников, Фесслера и Тренделенбурга, которые желали исправить и развить идеи теоретической философии Канта и которые тем самым вольно или невольно ее транслировали и возбуждали к ней интерес.

Заключение

Сравнение концепций априоризма Канта, Голубинского и Кудрявцева показало, что оба русских философа принимают кантовское понимание априорных форм познания, как всеобщих и необходимых, субъективных и независимых от опыта форм, обуславливающих человеческий опыт. В то же время они отрицают их только субъективное значение, ограничивающее их применение сферой явлений, и, соответственно, приписывают данные формы вещам самим по себе, против чего возражал Кант. Также в ходе исследования было показано, что взгляды Голубинского и Кудрявцева на априорное необходимо рассматривать через призму повлиявших на русских философов критиков Канта, в частности, Фесслера и Тренделенбурга, стремившихся «оправить» Канта. Так или иначе, в основу своих концепций априоризма Голубинский и Кудрявцев положили кантовскую метафизическую дедукцию пространства, времени и категорий чистого рассудка как априорных форм познания, в связи с чем эти концепции можно обозначить как модификации кантовского априоризма, что свидетельствует о безусловной значимости Коперниканского поворота Канта для гносеологических установок обоих русских философов.

Список литературы

- [1] *Введенский А.И.* Судьбы философии в России. М. : И.Н. Кушнерев и Ко, 1898.
- [2] *Hiltscher R.* *A priori / a posteriori*. Willaschek M., Stolzenberg J., Mohr G., Bacin S., editors. Kant-Lexikon. Band 1. Berlin & Boston : Walter de Gruyter, 2015. S. 1–3.
- [3] *Кант И.* Критика чистого разума. 2-е изд. (B) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. 1. М. : Наука, 2006.
- [4] *Sturma D.* *Subjektiv*. Willaschek M., Stolzenberg J., Mohr G., Bacin S., editors. Kant-Lexikon. Band 3. Berlin & Boston : Walter de Gruyter, 2015. S. 2203–2205.
- [5] *Кант И.* Критика чистого разума. 1-е изд. (A) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. 2. М. : Наука, 2006.
- [6] *Baumgarten H.-U.* *Ding an sich*. Willaschek M., Stolzenberg J., Mohr G., Bacin S., editors. Kant-Lexikon. Band 1. Berlin & Boston : Walter de Gruyter, 2015. S. 426–429.
- [7] *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum). М. : Прогресс-Традиция, 2000.
- [8] *Kant I.* Opus postumum, zweite Hälfte (Convolut VII bis XIII) // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXII. Berlin : de Gruyter, 1923.
- [9] *Васильев В.В.* Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М. : Наследие, 1998.
- [10] *Голубинский Ф.А.* Лекции философии профессора Московской Духовной Академии Ф.А. Голубинского. Вып. 2. М. : Тип. Л.Ф. Снегирева, 1884.
- [11] *Голубинский Ф.А.* Лекции философии профессора Московской Духовной Академии Ф.А. Голубинского. Вып. 1. М. : Тип. Л.Ф. Снегирева, 1884.
- [12] *Krug W.T.* Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur: in zwei Banden. B. 1, Dritte Auflage. Leipzig : F.A. Brockhaus, 1828.

[13] Кудрявцев-Платонов В.Д. Метафизический анализ эмпирического познания // Соч.: в 3 т. Т. 1. Вып. 2. Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914. С. 67–209.

[14] Кудрявцев-Платонов В.Д. Пространство и время // Соч.: в 3 т. Т. 1. Вып. 2. Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914. С. 210–310.

[15] Кудрявцев-Платонов В.Д. Метафизический анализ рационального познания // Соч.: в 3 т. Т. 1. Вып. 3. Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914. С. 1–174.

[16] Кудрявцев-Платонов В.Д. Метафизический анализ идеального познания // Соч.: в 3 т. Т. 1. Вып. 3. Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914. С. 175–367.

[17] Рожин Д.О. Между Кантом и Тренделенбургом: к вопросу о генеалогии теории познания Кудрявцева-Платонова // Кантовский сборник. 2023. Т. 42. № 4. С. 35–68. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-3>

[18] Смирнов С.К. История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М. : Университетская типография (М. Катков), 1879.

[19] Кутневич В.И. Вступительная философская лекция В.И. Кутневича // Прибавления к изданию творений Святых Отцов, в русском переводе. Ч. 23. 1864. С. 635–646.

[20] Круглов А.Н. Философия Канта в России в конце XVIII — первой половины XIX веков. М. : Канон +, 2009.

[21] Коцюба В.И. Философская тематика на собраниях первого студенческого общества Московской духовной академии // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2011. Т. 15. № 77. С. 239–252.

[22] Krug W.T. Fundamentalphilosophie. Züllichau und Freystadt: in der Darnmannschen Buchhandlung, 1803.
rug W.T. System der theoretischen Philosophie: Metaphysik oder Erkenntnisslehre. Bd. 2, Dritte Auflage. Konigsberg : bei A. W. Unzer, 1830.

References

[1] Vvedenskij AI. *The Fates of Philosophy in Russia*. Moscow: I.N. Kushnerev i Ko; 1898. (In Russian).

[2] Hiltscher R. *A priori / a posteriori*. In: Willaschek M, Stolzenberg J, Mohr G, Bacin S, editors. *Kant-Lexikon*. Band 1. Berlin & Boston: Walter de Gruyter; 2015. S. 1–3.

[3] Kant I. *Critique of Pure Reason*. 2nd ed. (B). In: *Works in German and in Russian*. Vol. 2. Part 1. Moscow: Nauka publ.; 2006. (In Russian).

[4] Sturma D. *Subjektiv*. In: Willaschek M, Stolzenberg J, Mohr G, Bacin S, editors. *Kant-Lexikon*. Band 3. Berlin & Boston: Walter de Gruyter; 2015. S. 2203–2205.

[5] Kant I. *Critique of Pure Reason*. 1st ed. (A). In: *Works in German and in Russian*. Vol. 2. Part 2. Moscow: Nauka publ., 2006. (In Russian).

[6] Baumgarten H-U. *Ding an sich*. In: Willaschek M, Stolzenberg J, Mohr G, Bacin S, editors. *Kant-Lexikon*. Band 1. Berlin & Boston: Walter de Gruyter; 2015. S. 426–429.

[7] Kant I. *From the manuscript heritage (materials for the Critique of Pure Reason, Opus postumum)*. Moscow: Progress-Tradiciya publ.; 2000. (In Russian).

[8] Kant I. *Opus postumum, zweite Hälfte (Convolut VII bis XIII)*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXII. Berlin: de Gruyter; 1923.

[9] Vasil'ev VV. *The cellars of Kantian metaphysics (category deduction)*. Moscow: Nasledie publ.; 1998. (In Russian).

[10] Golubinsky FA. *Lectures of Philosophy by Professor of the Moscow Theological Academy F.A. Golubinsky*. Vol. 2. Moscow: L.F. Snegirev; 1884. (In Russian).

- [11] Golubinsky FA. *Lectures of Philosophy by Professor of the Moscow Theological Academy F.A. Golubinsky*. Vol. 1. Moscow: L.F. Snegirev; 1884. (In Russian).
- [12] Krug WT. *Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur: in zwei Banden*. B. 1, Dritte Auflage. Leipzig: F.A. Brockhaus; 1828.
- [13] Kudryavtsev-Platonov VD. *Metaphysical analysis of empirical cognition*. In: *Works by V.D. Kudryavtsev-Platonov in 3 vol.* Vol. 1. Part 2. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry publ.; 1914. P. 67–209. (In Russian).
- [14] Kudryavtsev-Platonov VD. *Space and time*. In: *Works by V.D. Kudryavtsev-Platonov in 3 vol.* Vol. 1. Part 2. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry publ.; 1914. P. 210–310. (In Russian).
- [15] Kudryavtsev-Platonov VD. *Metaphysical analysis of rational cognition*. In: *Works by V.D. Kudryavtsev-Platonov in 3 vol.* Vol. 1. Part 3. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry publ.; 1914. P. 1–174. (In Russian).
- [16] Kudryavtsev-Platonov VD. *Metaphysical analysis of ideal cognition*. In: *Works by V.D. Kudryavtsev-Platonov in 3 vol.* Vol. 1. Part 3. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry publ.; 1914. P. 175–367. (In Russian).
- [17] Rozhin DO. Between Kant and Trendelenburg: On the Genealogy of Kudryavtsev-Platonov's Theory of Cognition. *Kantian Journal*. 2023;42(4):35–68. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-3>
- [18] Smirnov SK. *History of the Moscow Theological Academy before its transformation (1814–1870)*. Moscow: Universitetskaya tipografiya (M. Katkov) publ.; 1879. (In Russian).
- [19] Kutnevich VI. Introductory philosophical lecture by V.I. Kutnevich. *Pribavleniya k izdaniyu tvorenij Svyatyh Otcev, v russkom perevode*. 1864;23:635–646. (In Russian).
- [20] Kruglov AN. *Kant's Philosophy in Russia in the Late 18th century and First Half of the 19th century*. Moscow: Kanon+ publ.; 2009. (In Russian).
- [21] Kotsyuba VI. Philosophical Subjects at the Meetings of the first Students Society of Moscow Spiritual Academy. *RSUH/RGGU Bulletin Series: Philosophy. Social Studies. Art Studies*. 2011;15(77):239–252. (In Russian).
- [22] Krug WT. *Fundamentalphilosophie*. Züllichau und Freystadt: in der Darnmannschen Buchhandlung; 1803.
- [23] Krug WT. *System der theoretischen Philosophie: Metaphysik oder Erkenntnisslehre*. Bd. 2, Dritte Auflage. Konigsberg: bei A. W. Unzer; 1830.

Сведения об авторе:

Рожин Давид Олегович — кандидат философских наук, научный сотрудник, лаборатория «Кантианская рациональность», Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия (e-mail: DRozhin1@kantiana.ru). ORCID: 0000-0003-4877-2598. SPIN-код: 9777-4228

About the author:

Rozhin David O. — PhD in Philosophy, Kantian Rationality Lab, Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia (e-mail: DRozhin1@kantiana.ru). ORCID: 0000-0003-4877-2598, SPIN-code: 9777-4228

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-358-370>

EDN: WQQRRG

Научная статья / Research Article

Кантовский проект практической антропологии и учение Вл. Соловьева о первичных данных нравственности

С.В. Луговой  

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта,
Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14
SLugovoi@kantiana.ru

Аннотация. Цель исследования — реконструировать кантовский проект практической антропологии и проследить, как он трансформируется в учении Владимира Соловьева о первичных данных нравственности, а также попытаться выявить причины, побудившие русского мыслителя отойти от следования кантовскому замыслу. В ходе исследования использовались стандартные методы истории философии, прежде всего анализ философских текстов, в том числе прямых цитат и косвенных заимствований кантовских идей Вл. Соловьевым. Предметом изучения были кантовские работы «Основоположение метафизики нравов», «Критика практического разума», «Метафизика нравов», «Религия в пределах только разума», а также главное этическое сочинение Вл. Соловьева «Оправдание добра» с приложением «Формальный принцип нравственности (Канта) — изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике». В результате я установил, что Вл. Соловьев знал о кантовском проекте практической антропологии и полностью его разделял в ранний период творчества. Однако в «Оправдании добра» интенции Вл. Соловьева кардинально изменились. В отличие от Канта, уделившего большее внимание наклонности ко злу в человеческой природе, Вл. Соловьева интересовали в ней добрые чувства стыда, жалости и благоговения, «первичные данные нравственности». Стремление дополнить кантовскую этику, включив в качестве основания добра иррациональные чувства, переросло у русского мыслителя в желание улучшить ее в соответствии с философией всеединства и привело к отказу от идеи автономии морали, а именно провозглашению неразрывного единства Добра, Бога и бессмертной души.

Ключевые слова: история философии, этика, философская антропология

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при поддержке Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, проект № 075-15-2019-1929 «Кантианская рациональность и ее потенциал в современной науке, технологиях и социальных институтах», реализуемый на базе Балтийского федерального университета имени И. Канта (г. Калининград).

© Луговой С.В., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

История статьи:

Статья поступила 05.12.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Луговой С.В. Кантовский проект практической антропологии и учение Вл. Соловьева о первичных данных нравственности // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 358–370. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-358-370>

Kant's Project of Practical Anthropology and the Teachings of Vl. Solovyov on the Primary Data of Morality

Sergey V. Lugovoy  

Immanuel Kant Baltic Federal University,

14 Aleksandra Nevskogo St., 236041, Kaliningrad, Russian Federation

 SLugovoi@kantiana.ru

Abstract. The purpose of this research is to reconstruct Kant's project of practical anthropology and trace how it is transformed in the teaching of Vladimir Solovyov about the primary data of morality, as well as to try to identify the reasons that prompted the Russian thinker to move away from following Kant's plan. During the study, standard methods of the history of philosophy were used, primarily analysis of philosophical texts, including direct quotes and indirect borrowings of Vl. Soloviev. The subject of study was Kant's works "Groundwork of the Metaphysics of Morals", "Critique of Practical Reason", "Metaphysics of Morals", "Religion within the Boundaries of Mere Reason", as well as the main ethical work of Vl. Solovyov "Justification of the Good" with the appendix "The formal principle of morality (Kant) — presentation and assessment with critical comments on empirical ethics." As a result, I established that Vl. Solovyov knew about Kant's project of practical anthropology and fully shared it in the early period of his work. However, in "The Justification of Good" the intentions of Vl. Solovyov have changed radically. Unlike Kant, who paid more attention to the inclination towards evil in human nature, Vl. Solovyov was interested in her good feelings of shame, pity and reverence, "the primary data of morality." The desire to supplement Kantian ethics by including irrational feelings as the basis of good grew in the Russian thinker into a desire to improve it in accordance with the philosophy of unity and led to the rejection of the idea of moral autonomy, namely the proclamation of the inextricable unity of Good, God and the immortal soul.

Keywords: russian philosophy, Russian imperial universities, university philosophical community, Kantiana, the First World War

Funding and Acknowledgement of Sources. This research was supported by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation grant no. 075-15-2019-1929, project "Kantian Rationality and Its Impact in Contemporary Science, Technology, and Social Institutions" provided at the Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad.

Article history:

The article was submitted on 05.12.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Lugovoy SV. Kant's Project of Practical Anthropology and the Teachings of Vl. Solovyov on the Primary Data of Morality. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):358–370. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-358-370>

Введение

Большинство исследователей [1–4] соглашаются, что Вл. Соловьев был выдающимся знатоком кантовских философских идей. Некоторые из них он оценивал высоко, а другие критиковали. Так, русский мыслитель неоднократно обращался к «Основоположению метафизики нравов» И. Канта и даже включил его конспективное изложение, как и критический анализ, в «Оправдание добра» в качестве приложения. В этой работе Кант писал: «Всякую философию, поскольку она опирается на основания опыта, можно назвать *эмпирической*, а ту, которая излагает свое учение исключительно из априорных принципов, — *чистой философией*» [5. С. 155] и предлагал рациональную часть этики именовать метафизикой нравственности, или собственно моралью, а эмпирическую — практической антропологией. Метафизика нравственности, тщательно очищенная от всего эмпирического, по Канту, должна предпосылаться практической антропологией, и он разрабатывает ее в этой работе, а также в «Критике практического разума» и «Метафизике нравов». Но практическую антропологию, в которой анализировались бы первоначальные задатки добра и наклонности ко злу в человеческой природе, в виде отдельного трактата Кант изложить не успел.

Вл. Соловьев уважительно относился к кантовской этике: кантовское «разложение нравственности на автономный и гетерономный элементы и формула нравственного закона представляют один из величайших успехов человеческого ума» [6. С. 241]. В ранний период творчества он был согласен с Кантом и относительно соотношения морали и практической антропологии, считая, что для этики классификация нравственных фактов и указание их материальных, фактических оснований в человеческой природе «составляет часть эмпирической антропологии или психологии и не может иметь притязаний на какое-либо принципиальное значение» [7. С. 556]. Однако в «Оправдании добра» позиция Вл. Соловьева кардинально меняется, он сознательно выбирает путь, противоположный кантовскому, и начинает свое главное этическое сочинение не с метафизических рассуждений, а с эмпирического описания добра в человеческой природе. Отсюда возникает историко-философская исследовательская задача проследить, как в учении Вл. Соловьева о первичных данных нравственности трансформируется кантовский проект практической антропологии, описать эволюцию отношения русского философа к кантовской практической философии и попытаться выявить причины этих изменений.

Кантовский проект практической антропологии

Антропологическая проблематика занимает важнейшее место в кантовской философской системе. В письме к Штейдлину Кант дополняет три знаменитых вопроса из «Критики чистого разума», в которых объединяются

все интересы разума: «1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться?» [8. С. 588], четвертым: «Что есть человек? (Антропология)» [9. С. 554]. А в «Логике» Йеше мы можем прочитать, что ответы на три первых вопроса в сущности «могло бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» [10. С. 280]. Однако содержание понятия «антропология» у Канта в разные периоды творчества меняется¹.

В контексте соловьевского учения о первичных данных нравственности нас будет интересовать, прежде всего, моральная или практическая антропология. О ней Кант впервые пишет в предисловии к «Основоположению метафизики нравов», провозглашая ее эмпирической частью этики. Природа науки, по Канту, требует, «чтобы эмпирическая часть тщательно отделялась всегда от рациональной и чтобы <...> практической антропологии [предпосыпалась] метафизика нравственности, тщательно очищенная от всего эмпирического» [5. С. 156]. Это связано с тем, что «основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а a priori исключительно в понятиях чистого разума» [5. С. 156]. Таким образом, практическая антропология имеет второстепенное значение по сравнению с метафизикой нравов. Но как только категорический императив морали и метафизические начала учения о добродетели сформулированы, настает ее черед. Моральный закон нуждается в том, чтобы ему проложили путь к воле человека и тем самым придали силы для исполнения: «хотя человеку и доступна идея практического чистого разума, однако ему, как существу, испытывающему воздействие многих склонностей, не так-то легко сделать ее *in concreto* действенной в своем поведении» [5. С. 157]. Эту же мысль Кант развивает во введении к «Метафизике нравов» (в разделе II «Об идее и необходимости метафизики нравов»): «метафизика нравов не может основываться на антропологии, однако может быть применена к ней» [12. С. 238]. По Канту, моральная антропология основывается на опыте и имеет следующую структуру: во-первых, «учение о субъективных препятствующих и благоприятствующих условиях исполнения законов метафизики нравов в человеческой природе» [12. С. 238]; во-вторых, «учение о создании, распространении и укреплении моральных основоположений (в области воспитания, школьного обучения, народного просвещения)» [12. С. 238]; в-третьих, «другие подобные учения и предписания, основывающиеся на опыте» [12. С. 238]. Причем Кант еще раз повторяет свой тезис из «Основоположения метафизики нравов»: «без моральной антропологии нельзя обойтись, но она ни в коем случае не должна быть предпослана метафизике нравов или смешана с ней» [12. С. 238].

К сожалению, отдельного произведения, в котором бы развивались идеи практической антропологии в соответствии с этой схемой, Кант не написал. Я разделяю убеждение Х. Клемме, что «лекции о прагматической антропологии и сама «Антропология» 1798 г., несомненно, не тождественны моральной, или практической, антропологии» [11. С. 26], ведь Кант анализирует

¹ См. об этом, например, в статье Х. Клемме «Понятие антропологии в философии И. Канта» [11].

препятствующие или благоприятствующие условия исполнения морального закона, которые находятся в природе человека, не столько в «Антропологии с pragматической точки зрения» или «Лекциях по pragматической антропологии», сколько в «Религии в пределах только разума» и в «Метафизике нравов».

В первой части «Религии в пределах только разума» Кант определяет природу человека как «субъективное основание применения его свободы (под [властью] объективных моральных законов), которое предшествует всякому действию, воспринимаемому нашими чувствами, в чем бы ни заключалось это основание» [13. С. 20]. Из этого, по Канту, следует, что основание добра или зла находится исключительно в максиме поступка. Максима себялюбия, выступающая условием соблюдения морального закона, хотя и может с эмпирической точки зрения реализовываться в легальных (не противоречащих морали) действиях, с умопостигаемого ракурса выглядит моральным злом. Наоборот, если единственным мотивом поступка был моральный закон, который человек сделал своей максимой, а себялюбие им не принималось во внимание, то такое действие доброе и имеет моральную ценность.

Затем Кант предпринимает «антропологическое исследование» [13. С. 25], чтобы установить, добрый или злой характер присущ человеку (и человечеству в целом) от природы, и описывает как первоначальные задатки добра, так и наклонности ко злу. Первоначальные задатки добра Кант разделяет на три класса: задатки животности, человечности и личности. Первые не корениются ни в каком разуме и соответствуют «физическому и чисто механическому себелюбию» [13. С. 26]. К ним Кант относит стремление к самосохранению, к продолжению рода (и заботе о детях), а также влечение к общительности. Задатки человечности связаны с физическим сравнительным себялюбием, они побуждают человека добиваться и отстаивать свою ценность в глазах других людей (первоначально как равенство с ними). Хотя обоим видам этих задатков могут быть привиты всевозможные пороки (задатки животности при отступлении от целей природы превращаются в скотские пороки обжорства, похоти и дикого беззакония, а задатки человечности в пороки культуры, причем Кант называет их дьявольскими пороками: завистью, неблагодарностью, злорадством и т. д. на высшей степени, превышающей человечность), сами по себе задатки животности и человечности «в человеке не только (негативно) *добрьи* (не противоречат моральному закону), но это и задатки добра (содействуют исполнению этого закона)» [13. С. 28]. Эти задатки требуются для возможности человеческой природы, люди не могут их уничтожить, хотя и могут пользоваться ими противно их цели. В «Метафизике нравов» Кант еще раз обратится к этим моральным качествам и рассмотрит задатки животности в контексте долга человека перед самим собой как животным существом, а задатки человечности отчасти как разновидность долга человека перед самим собой, рассматриваемого только как моральное существо, но главным образом при обсуждении обязанностей добродетели по отношению к другим.

Задатками личности Кант называет «способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произволения»

[13. С. 27]. Пока с человеком не произошла нравственная революция в образе мыслей (переход от максим себялюбия к моральному закону как единственному основанию поступка), они существуют лишь в возможности, но в отличие от двух предыдущих классов, задаткам личности «никак не может быть привито что-либо злое» [13. С. 27]. Одновременно с революцией в области мыслей, по Канту, у человека начинается постепенная реформа образа чувств, позволяющая ему постоянно продвигаться от плохого к лучшему, то есть заниматься безграничным моральным самосовершенствованием. В «Метафизике нравов» задаткам личности у Канта соответствуют предварительные эстетические понятия восприимчивости души к понятиям долга вообще, а именно моральное чувство, совесть, любовь к ближнему и уважение к самому себе, это «естественные душевые задатки (*praedispositio*), на которые оказывают воздействие понятия долга» [12. С. 441], и каждый человек имеет их от природы. Далее Кант еще раз подчеркивает, что все эти душевые переживания не имеют самостоятельного значения для нравственности и возникают только после воздействия на душу морального закона. Так, моральное чувство, «восприимчивость к удовольствию или неудовольствию лишь из сознания соответствия нашего поступка закону долга или противоречия его с таковым» [12. С. 441] всецело обуславливается «восприимчивостью свободного произволения к побуждению его чистым практическим разумом (и его законом)» [12. С. 442]. Совесть — «это практический разум, напоминающий человеку в каждом случае [применения] закона о его долге оправдать или осудить» [12. С. 442]. Она действует на моральное чувство человека через акт разума и является неизбежным фактом, хотя человек может и не обращать внимания на ее суждения (поэтому культивировать совесть по Канту — это моральный долг, хотя и косвенный). Долг любви для Канта — это бессмыслица, потому что всякий долг есть принуждение, а «то, что делают по принуждению, делают не из любви» [12. С. 443]. А вот делать добро другим людям по мере нашей возможности есть долг, и он не зависит от того, любим мы их или нет. Наконец, чувство самоуважения у Канта является синонимом долга: моральный закон в человеке «неизбежно заставляет его иметь уважение к своему собственному существу и это чувство (особого рода) есть основание того или иного долга, т. е. тех или иных поступков, совместимых с долгом перед самим собой» [12. С. 445].

Наклонности ко злу в человеческой природе Кант также разделяет на три разновидности: хрупкость, недобросовестность и злонравие. Под наклонностью он понимает «субъективное основание возможности той или иной склонности (привычных желаний, *concupiscientia*), поскольку оно для человечества случайно» [13. С. 28]. Наклонность (*Hang*) у Канта всегда предшествует склонности (*Neigung*) как потенция, другими словами, наклонность — это «только *предрасположение* к желанию удовлетворения» [13. С. 28], порождающее склонность, если человек его испытал. Сильную склонность, исключающую всякую возможность владеть собой, Кант называет страстью. Страсть в «Религии в пределах только разума» Кант отличает от аффекта, поскольку она относится к способности желания, а аффект связан

с чувством удовольствия и неудовольствия. В отличие от задатков, наклонности нельзя представить как прирожденные человеку, они или благоприобретенные (если добрые), или нажитые (если злые) самим человеком. Злые наклонности являются субъективным основанием возможности отклонения максим от морального закона, «злым сердцем» [13. С. 29]. Хрупкость (*fragilitas*) человеческой природы выражается в том, что моральный закон субъективно оказывается более слабым мотивом, чем склонность. Недобросовестность (*impuritas, improbitas*) означает человеческую склонность совершать «сообразные с долгом поступки... не из одного только чувства долга» [13. С. 30]. Человек по большей части (а может, и всегда) нуждается еще и в других мотивах, чтобы поступать так, как требует моральный долг. Наконец, злонравие (*vitiositas, pravitas*) у Канта «есть наклонность произволения к максимам предпочитать мотивам из морального закона другие (неморальные) мотивы» [13. С. 30]. Хотя злонравие может сочетаться с легальными поступками, не противоречащими моральному долгу, оно указывает на неморальный образ мыслей, и поэтому по Канту такой человек совершенно правильно называется злым.

Подведем предварительные итоги реконструкции кантовского проекта практической антропологии. По Канту, человек как существо ноумenalное осознает моральный закон и никогда не может отречься от его повеления, а как существо феноменальное он стремится к счастью и руководствуется субъективным принципом себялюбия. В природе человека содержатся как первоначальные задатки добра (содействующие исполнению морального закона), так и наклонности ко злу (ему противостоящие). На человеческое поведение всегда оказывают влияние два мотива: моральный закон и закон себялюбия. Человек от природы склонен делать «мотивы себялюбия и его влечения условием соблюдения морального закона» [13. С. 37], что противоречит нравственному порядку и в лучшем случае приводит лишь к легальным поступкам, эмпирически добрым, но умопостигаемо злым. Поэтому, по Канту, от природы человек зол, хотя у него существуют первоначальные задатки добра, и он всегда может самостоятельно совершить нравственную революцию в своем сердце, которая с эмпирической точки зрения будет «никогда не прекращающееся стремление к лучшему, стало быть, постепенная реформа наклонности к злому как извращенному образу мыслей» [13. С. 51].

Учение Вл. Соловьева о первичных данных нравственности

Свое учение о первичных данных нравственности Вл. Соловьев излагает в «Оправдании добра». Оно явилось итогом многолетних размышлений над этической проблематикой и ознаменовано большим (и положительным, и отрицательным) влиянием кантовского философского наследия. Даже название первой части «Добро в человеческой природе» и первое ее предложение: «Всякое нравственное учение, какова бы ни была его внутренняя убедительность или внешняя авторитетность, оставалось бы бессильным и бесплодным, если бы не находило для себя твердых точек опоры в самой нравственной

природе человека» [6. С. 119] отсылают читателя к кантовскому проекту практической антропологии. Причем если для Канта метафизика морали должна предшествовать эмпирическим описаниям добра в человеке, Вл. Соловьев, стремясь дополнить и улучшить Канта, сознательно выбирает диаметрально противоположный путь. Однако так было не всегда. В ранний период своего творчества Вл. Соловьев, по собственному признанию, «в вопросах чисто философских находился под преобладающим влиянием Канта и отчасти Шопенгауэра» [7. С. 549].

В первом издании «Оправдания добра» в качестве приложения Вл. Соловьев публикует свою работу «Формальный принцип нравственности (Канта) — изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике», представляющую собой воспроизведение (с поправками) части докторской диссертации 1880 года «Критика отвлеченных начал». Содержание этого текста свидетельствует, что Вл. Соловьев блестяще знал кантовскую этику. Ему была известна и идея Канта из «Основоположения метафизики нравов» о разделении этики на чистую и эмпирическую: «Необходимо различать этику как чисто эмпирическое познание, от этики как философского учения» [7. С. 556]. Вл. Соловьев соглашается с Кантом, что имеющий абсолютную необходимость моральный закон «не может лежать ни в природе того или другого существа, например человека, ни в условиях внешнего мира, в которые эти существа поставлены; но это основание должно заключаться в априорных понятиях чистого разума, общего всем разумным существам» [7. С. 558]. То есть русский мыслитель полностью разделяет кантовскую точку зрения и считает, что сформулировать моральный закон можно только путем метафизического исследования, отвлекаясь от всего эмпирического, в том числе от данных психологии, антропологии, изучения человеческой природы. Также как Кант, Соловьев утверждает, что «мы приписываем нравственному началу, как такому, безусловную обязательность, независимо от того, имеем ли мы в данный момент в нашей природе эмпирические условия для действительного осуществления этого начала в себе или других» [7. С. 557]. Наконец, Соловьев вслед за Кантом констатирует, что у людей воля сама по себе не вполне согласна с практическим разумом, и поэтому их «действия, признаваемые объективно как необходимые, являются субъективно случайными и определение такой воли сообразно объективным законам есть понуждение» [7. С. 562]. Следовательно, как и Кант, Вл. Соловьев считает, что эмпирически доброе действие «не имеет нравственной цены только тогда, когда совершается исключительно по одной только склонности, без всякого сознания долга или обязанности, ибо тогда оно является только случайным психологическим фактом, не имеющим никакого всеобщего, объективного значения» [7. С. 574].

Но дальше между Кантом и Соловьевым начинаются этические дивергенции. По Соловьеву, когда в действии человека совмещаются сознание долга и естественная склонность, это «увеличивает нравственную цену действия» [7. С. 574–575]. Долг — это форма нравственного принципа, а склонность составляет материальный психологический мотив нравственной

деятельности, отсылающий к опыту. С точки зрения Вл. Соловьева, они «не могут друг другу противоречить, так как относятся к различным сторонам дела — материальной и формальной» [7. С. 575]. Форма и материя — это парные категории, они равно необходимы, поэтому «рациональный принцип морали, как безусловного долга или обязанности, то есть всеобщего и необходимого закона для разумного существа, вполне совместим с опытным началом нравственности, как естественной склонности к сочувствию в живом существе» [7. С. 575].

Это критическое замечание Вл. Соловьева относительно этики Канта очень близко к рассуждениям Ф. Шиллера в «О грации и достоинстве»: «нравственное совершенство человека выясняется как раз участием склонности в его моральном поведении» [14. С. 145]. Во второе издание «Религии в пределах только разума» Кант добавил примечание с ответом на возражения Шиллера: «Я охотно признаю, что к *понятию долга* именно ради его достоинства я не могу присовокупить какую-либо *грацию*: понятие долга содержит в себе безусловное принуждение, с чем грация стоит в прямом противоречии» [13. С. 23]. С точки зрения Канта, гармония между моральным долгом и чувственной склонностью при совершении действий приводит к смешению легальных и моральных поступков, а также к неизбежному самообману: человек будет ошибочно придавать моральную ценность поступку, хотя и не противоречащему требованию морального долга, но совершенному, в первую очередь, из склонностей и себялюбия. Вл. Соловьев на это справедливо возражает, фактически защищая позицию Шиллера: «по замечанию Канта, вообще нет никакой возможности определить, совершаются ли данные действия на самом деле в силу одного нравственного принципа или же по другим, посторонним побуждениям, то есть имеют ли они на самом деле нравственное достоинство или нет; а отсюда следует, что мы никогда не можем решить, имеет ли данный действующий субъект характер праведности или нет, то есть не можем различить в эмпирической действительности праведного от неправедного, а следовательно, не можем даже вообще с достоверностью утверждать, чтобы в этой деятельности существовали какие-нибудь праведники» [7. С. 577]. Следовательно, Кант в своей этике ограничивается лишь потенциальным обладанием добра, а люди, по Вл. Соловьеву, определяются кенигсбергским философом как разумные существа, лишь «*могущие быть или стать нравственными*» [7. С. 577].

Для русского мыслителя этого недостаточно. Во-первых, он считает, что если мы разделяем установки кантовской теории познания, то так как все существа без исключения — это непознаваемые вещи в себе, у нас «не может быть и никаких оснований, ни эмпирических, ни умозрительных, противополагать безусловно разумные существа неразумным и ограничивать нравственную область одними первыми» [7. С. 578]. Поэтому человек обязан относиться нравственно не только к людям, но и ко всем другим существам, включая животных. С эмпирической точки зрения это выражается в принципе «никуму не вреди и всем, сколько можешь, помогай» [7. С. 578]. Во-вторых, для Вл. Соловьева добро в человеке, как и в других существах, наличествует

актуально, а не потенциально: «добрo все-таки есть» [6. С. 245]. Он предпринимает эмпирическое антропологическое исследование, чтобы отыскать первичные начала нравственности, существующие в природе человека и составляющие неразложимую основу общечеловеческой нравственности, на которой «должно утверждаться всякое значительное построение в области этики» [6. С. 119]. Этих начал три: чувства стыда, жалости и благоговения. По Соловьеву, стыд — это уникальное человеческое чувство, которое никогда не может испытать ни одно животное, а вот для жалости и благоговения он находит соответствия в мире живой природы. Это объясняется тем, что у Соловьева стыд определяет этическое отношение человека к его собственной материальной природе: «Человек стыдится ее господства в себе или своего подчинения ей (особенно в ее главном проявлении) и тем самым признает, относительно ее, свою внутреннюю самостоятельность и высшее достоинство, в силу чего он должен обладать, а не быть обладаемым ею» [6. С. 126–127]. Жалость же человек испытывает по отношению к людям, а также ко всем другим живым существам, она состоит в том, что человек «соответственным образом ощущает чужое страдание² или потребность, т. е. отзыается на них более или менее болезненно, проявляя, таким образом, в большей или меньшей степени свою солидарность с другими» [6. С. 127]. Наконец, благоговение человек проявляет по отношению к тому, что признается им как высшее. Чувство благоговения есть чувство «преклонения перед высшим (reverentia) [и] составляет у человека нравственную основу религии и религиозного порядка жизни» [6. С. 129].

По Вл. Соловьеву, эти три чувства «исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его» [6. С. 130], а «самое высшее нравственное учение может быть только полным и правильным развитием указанных первичных данных человеческой нравственности, ибо заложенные в них общие требования покрывают всю сферу возможных жизненных отношений человека» [6. С. 134]. Однако для того, чтобы обосновать нравственный порядок в человечестве, этих чувств недостаточно. Вл. Соловьев и в «Оправдании добра» высказывается в полном соответствии с кантовской мыслью, что «все фактические проявления нашей нравственной природы, как такие, имеют лишь частный, случайный характер... Между тем разум человека, так же прирожденный ему, как и нравственные чувства, изначала предъявляет и к нравственной сфере свое требование всеобщности и необходимости» [6. С. 134]. Так же как и для Канта, для Соловьева идея добра присуща человеческому разуму как постулат, а «раздвоение между добром и благом (или благополучием) есть лишь условное явление, а что безусловное существо добра заключает в себе и полноту блага» [6. С. 240]. Но путь рассуждений, которым шел Кант, с точки

² Интересно, что в «Религии в пределах только разума» Кант называет сострадание «добро-сердечным инстинктом» [13. С. 31] и пишет, что оно может побуждать как к соблудению, так и к нарушению нравственного закона. Поэтому ситуация, когда совершенный из сострадания поступок согласуется с категорическим императивом морали, — «это простая случайность» [13. С. 31].

зрения Вл. Соловьева, «никак не может быть признан ведущим к цели» [6. С. 240].

Неверный путь Кант, по Вл. Соловьеву, избирает из-за «того одностороннего субъективного идеализма, который составляет общую границу всех его взглядов» [6. С. 240]. Кант ошибается, когда «признает чуждыми для истинной нравственности, или чужезаконными, не только мотивы своекорыстного расчета, побуждающие нас делать добро ради собственной выгоды (в чем он, безусловно, прав), но также и всякие другие мотивы, кроме одного только уважения к нравственному закону» [6. С. 241]. Хотя кантовский вывод логически правилен, Вл. Соловьев отмечает, что «высшая инстанция, к которой он [то есть Кант] сам апеллирует, — совесть — не становится на эту точку зрения» [6. С. 242] и в подтверждение своих слов приводит известную эпиграмму Ф. Шиллера. По Соловьеву, «действительная совесть обязывает нас относиться должным образом ко всему, а принимает ли это должное отношение форму отвлеченного сознания общих принципов, или прямо действует в виде непосредственного чувства, или — что всего лучше — соединяет и то, и другое, — это уже вопрос о степенях и формах нравственного развития» [6. С. 242]. Другими словами, люди в зависимости от уровня их собственной моральной культуры могут воспринимать Добро и как голос практического разума, и как моральное чувство, и как их единство. С точки зрения Вл. Соловьева, все эти три способа имеют равную моральную ценность.

По Соловьеву, «кантовский «идеализм» отнял подлинную действительность не только у видимого мира, но и у мира душевного» [6. С. 243]. Постулирование бессмертия души и бытия Бога не в состоянии придать кантовской этике достоверность: «всякий скептик или «критический философ» может с полным правом обернуть это рассуждение прямо против Канта: так как для обоснования чистой нравственности необходимо бытие Божие и бессмертной души, а достоверность этих идей доказана быть не может, то, следовательно, и чистая нравственность, ими обусловленная, остается предположением, лишенным достоверности» [6. С. 244]. Поэтому, если нравственный закон имеет безусловное значение (а в этом ни Кант, ни Вл. Соловьев не сомневались), то он должен быть автономным, то есть покоиться на самом себе. Но если на этом остановиться, как поступил И. Кант, то, по Вл. Соловьеву, категорический императив будет лишь «отвлеченная формула, висящая в воздухе» [6. С. 244]. Чтобы придать моральному закону обязательность, действенность и действительность, Вл. Соловьев апеллирует к Богу и бессмертной душе как его источникам: «Бог и душа суть не постулаты нравственного закона, а прямые образующие силы нравственной действительности» [6. С. 244–245].

Бог, понимаемый как действительность сверхчеловеческого Добра, по Соловьеву, питает собирательную жизнь человечества, обуславливает ее нравственный прогресс и отсылает к бессмертию души: «раз нравственная жизнь (и собирательная, и личная) понята как взаимодействие человека (и человечества) с совершенным сверхчеловеческим Добром, то эта жизнь по существу изъята из области переходящих материальных явлений, т. е. как единичная, так и собирательная душа признана бессмертною» [6. С. 245–246].

Такая трактовка нравственной жизни указывает на значимость для этического учении Вл. Соловьева свойства Соборности. По мнению В. Н. Брюшинкина, «оно одновременно сверхрационально и чувственно, что устанавливает непосредственную связь между личностями, которая, как правило, полностью не осознается» [2. С. 26]. Поэтому Вл. Соловьев не считает достаточной исключительно рациональную этику Канта, называет ее «моральной химией» [6. С. 242] и предлагает ее дополнить тремя нерациональными нравственными чувствами и сверхрациональным живым Богом, который оказывается и высшим несомненным знанием, задающим смысл бытия людей: «мы твердо знаем одно: жив Бог — жива душа моя, — отказавшись от этого основоположения, мы перестали бы понимать и утверждать себя как существо нравственное, т. е. отреклись бы от самого смысла своего бытия» [6. С. 246]. Однако эти дополнения возвращают Вл. Соловьева к гетерономной модели этики, раскритикованной Кантом в «Основоположении метафизики нравов» и «Критике практического разума», где Кант прямо пишет, что учение о постуатах практического разума вовсе не означает, что «необходимо признавать бытие Бога как основание всякой обязательности вообще» [15. С. 523].

Заключение

Таким образом, Вл. Соловьев, зная о кантовском намеченном, но полностью не осуществленном проекте практической антропологии, в «Оправдании добра» эмпирически изучает природу человека и находит в ней первоначальные задатки нравственности. Поэтому главное этическое произведение русского мыслителя можно рассматривать как своеобразное продолжение и дополнение кантовской практической философии. Разумеется, Соловьев, признавая значимость идей Канта, далеко не все их разделяет. Например, если Кант несмотря на то, что констатирует наличие задатков добра в человеческой природе, все же склоняется к заключению, что по своей природе человек зол, то Вл. Соловьев ставит акцент на первичных данных людской нравственности, чувствах стыда, жалости и благоговения. Для него эти нерациональные компоненты образуют материю добра и столь же значимы, как и разум, задающий его форму. Поэтому для Вл. Соловьева (как и для Ф. Шиллера, но не для И. Канта) предпочтителен такой нравственный поступок, где гармонично совмещаются веление морального долга и чувственная склонность делать добро. Можно привести аналогию между этой идеей русского мыслителя и кантовской теорией познания: у Канта чувственные данные выступают гарантом применения категорий в пределах действительного опыта и являются компонентом эмпирических знаний о явлениях; у Соловьева отвлеченная рациональная форма категорического императива получает содержание благодаря нравственным чувствам, которые придают действенность моральному закону в жизни людей. Однако для того чтобы гарантировать подлинную доброту иррациональных моральных чувств, Вл. Соловьев вынужден апеллировать к сверхрациональному живому Богу, который является силой, придающей действительность нравственно доброму, а это лишает его этическую концепцию автономии морали, которая возможна лишь в чистой формальной этике.

Список литературы

- [1] Белов В.Н. Основоположения нравственной философии И. Канта и Вл. Соловьева // Кантовский сборник. 2013. Т. 45. № 3. С. 16–23. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2013-3-2>
- [2] Брюшинкин В.Н. Сравнительное исследование западноевропейской и русской философии методами теории аргументации на примере текстов И. Канта и В. Соловьева // Материалы к сравнительному изучению западноевропейской и русской философии: Кант, Ницше, Соловьев / под ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград : Изд-во КГУ, 2002. С. 7–33.
- [3] Калинников Л.А. Кант в русской философской культуре. Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005.
- [4] Нижников С.А. Вл. Соловьев и И. Кант: критический диалог философских культур // Соловьевские исследования. 2005. Т. 10. № 1. С. 10–31.
- [5] Кант И. Основоположения метафизики нравов // Сочинения в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. Т. 4. М. : Чоро, 1994. С. 153–372.
- [6] Соловьев В.С. Оправдание добра // Сочинения в 2 т. / под ред. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. Т. 1. М. : Мысль, 1988. С. 47–548.
- [7] Соловьев В.С. Формальный принцип нравственности (Канта) — изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике // Сочинения в 2 т. / под ред. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. Т. 1. М. : Мысль, 1988. С. 549–580.
- [8] Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. Т. 3. М. : Чоро, 1994. С. 5–622.
- [9] Кант И. Письмо к Штейдлину от 4 мая 1793 г. // Сочинения в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. Т. 8. М. : Чоро, 1994. С. 554–556.
- [10] Кант И. Логика // Сочинения в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. Т. 8. М. : Чоро, 1994. С. 266–398.
- [11] Клемме Х.Ф. Понятие антропологии в философии И. Канта // Кантовский сборник. 2010. Т. 33. № 3. С. 24–32.
- [12] Кант И. Метафизика нравов // Сочинения в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М. : Чоро, 1994. С. 223–543.
- [13] Кант И. Религия в пределах только разума // Сочинения в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М. : Чоро, 1994. С. 5–222.
- [14] Шиллер Ф. О грации и достоинстве // Сочинения в 7 т. / под ред. Н.Н. Вильмента и Р.М. Самарина. Т. 6. М. : Гос. изд. художественной литературы, 1957. С. 115–170.
- [15] Кант И. Критика практического разума // Сочинения в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. Т. 4. М. : Чоро, 1994. С. 373–565.

Сведения об авторе:

Луговой Сергей Валентинович — кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник, лаборатория «Кантианская рациональность», Академия Кантиана; доцент, Институт образования и гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет имени И. Канта, Калининград, Россия (e-mail: SLugovoi@kantiana.ru). ORCID: 0000-0002-4323-2173

About the author:

Lugovoy Sergey V. — PhD in Philosophy, Associate Professor, Senior Research Fellow, Kantian Rationality Lab & Academia Kantiana; Associate Professor, Institute of Education and The Humanities Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia (e-mail: SLugovoi@kantiana.ru). ORCID: 0000-0002-4323-2173

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-371-387>

EDN: WQROMB

Научная статья / Research Article

Первое столетие привыкания к идеям Канта в российских университетах

Н.Х. Орлова  

Санкт-Петербургская государственная консерватория им. Н.А. Римского-Корсакова,
Российская Федерация, 190068, Санкт-Петербург, Театральная пл., д. 3,
Новгородский государственный университет,
Российская Федерация, 173003, Великий Новгород, Большая Санкт-Петербургская ул, д. 41
nadinor@mail.ru

Аннотация. Исследование основано на малоизвестном очерке Евгения Александровича Боброва (1867–1933), философа и замечательного представителя российской университетской профессуры конца XIX — первой четверти XX вв. В основе его эссе лежит публичное выступление, которое Бобров произнес в Варшавском императорском университете на торжествах, посвященных столетней дате со дня смерти Канта. В 1904 г. вокруг этой мемориальной даты в российских университетах состоялись торжественные собрания с речами и философскими дискуссиями. Обычной практикой того времени была публикация текстов выступлений в научных журналах и отдельных книгах, что обеспечивало доступ к тексту широкой публике. Благодаря этой традиции историки философии имеют возможность проникнуть в философские настроения и тематическую палитру того времени вокруг имени Канта и его идей. Наш выбор пал на актовую речь Е. А. Боброва, поскольку в своем выступлении он разворачивает перед слушателями/читателями ретроспективу адаптации философии Канта в российском университетском сообществе. Символично, что столетие после смерти Канта скорее можно считать рождением Kantiana в русской философской школе. Этой ретроспективе, как она была проанализирована русскими философами в 1904 г., посвящена центральная часть нашего исследования. Кто из философов считался сторонниками философии Канта, а кто стоял в оппозиции. В заключительной части мы сочли уместным обратить внимание на то, что начало Первой мировой войны в 1914 г. повлияло на тон философских дискуссий вокруг идей Канта. И хотя кантианство активно развивалось в следующее десятилетие 1904–1914 гг., но задача «преодоления кантианства» становится одним из доминирующих направлений критики Канта.

Ключевые слова: русская философия, Российские императорские университеты, университетское философское сообщество, Kantiana, Первая мировая война

История статьи:

Статья поступила 01.12.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Орлова Н.Х. Первое столетие привыкания к идеям Канта в российских университетах // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 371–387. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-371-387>

The First Century of Getting Used to Kant's Ideas in Russian Universities

Nadezda Kh. Orlova  

Saint-Petersburg Rimsky-Korsakov State Conservatory,
3 Teatralnaya Sq., 190068, Saint-Petersburg, Russian Federation,
Novgorod State University,
41 B. Petersburgskaya St., 173003, Veliky Novgorod, Russian Federation
nadinor@mail.ru

Abstract. The research is based on a little-known essay by Evgeny Alexandrovich Bobrov (1867–1933), a philosopher and a remarkable representative of the Russian university professorship of the late XIX — first quarter of the XX centuries. The essay is based on a public report that Bobrov delivered at the celebrations at the Warsaw Imperial University dedicated to the centenary of Kant's death. In 1904, solemn meetings with speeches and philosophical discussions were held at Russian universities around this memorial date. The usual practice of that time was then to publish the texts of speeches in scientific journals and individual books, which provided access to the text to the general public. Thanks to this tradition, historians of philosophy have the opportunity to penetrate into the philosophical moods and thematic palette of that time around the name of Kant and his ideas. Our choice fell on the speech of E. A. Bobrov, because in his speech he shows for his listeners/readers a retrospective of the adaptation of Kant's philosophy in the Russian universities community. Symbolically, the century after Kant's death can rather be considered as the birth of Kantian in the Russian school of philosophy. The central part of our research is devoted to this retrospective, as it was analyzed by Russian philosophers in 1904. Who philosophers were considered supporters of Kant's philosophy, and who stood in opposition. In the final part, we considered it appropriate to draw attention to the fact that Kantianism was actively developing in the next decade of 1904–1914. But the outbreak of the First World War in 1914 influenced the tone of philosophical discussions around Kant's ideas. The topic of "overcoming Kantianism" becomes one of the directions in the criticism of Kant.

Keywords: russian philosophy, Russian imperial universities, university philosophical community, Kantiana, the First World War

Article history:

The article was submitted on 01.12.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Orlova NKh. The First Century of Getting Used to Kant's Ideas in Russian Universities. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):371–387. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-371-387>

Введение

1904 год был насыщен особым вниманием к фигуре Канта своей мемориальной символикой — столетие смерти одного из ярчайших философов. В университетах и различных общественных собраниях проходили публичные «актовые» выступления профессоров. Их речи тиражировались для широкой публики на страницах журналов и отдельными брошюрами¹. Сегодня для историков философии они дают богатейший материал для понимания атмосферы дискуссий вокруг идей Канта в профессиональном университетском сообществе и замечательно отражают особую моду на Канта в русской философии того времени. С заметно меньшим вниманием в тот год отнеслась университетская профессуре к столетнему юбилею Алексея Степановича Хомякова (1804–1860), место которого Н. Бердяев обозначил как — «теоретический глава славянофилов» и «один из крупнейших русских умов». Подчеркивая в том далеком 1904 году значение Хомякова, Бердяев пишет: «Русская философская мысль стоит теперь на распутье и ей следует помнить, что есть пути уже пройденные и ведущие в пустыню. Таковы пути рационализма, путь кантианства, с роковой неизбежностью ведущий к гегельянству, упирающемуся в ничто или призрачное вещество. <...> Наша философская мысль вступает на этот путь, и в момент ее подъема не мешает вспомнить о первом русском мыслителе, указавшем верный путь нашей самостоятельной философии, — об А. С. Хомякове» [8. С. 21]. Судя по публикациям, датированным юбилейным годом, вспоминали его, скорее камерно, и более — религиозные и общественные деятели. Практически незамеченным осталось и столетие со дня рождения Людвига Фейербаха (1804–1872), о котором в словарной статье И.И. Лапшин пишет, как о замечательном немецком философе, значение «яркой и своеобразной индивидуальности» которого «и после смерти подвергается систематическому замалчиванию со стороны представителей официальной науки» [9. С. 427]. В этом смысле Канту «повезло» больше: его имя и идеи к 1904 г. заняли свое прочное место в русской философской литературе и в университетских аудиториях. Этому, накопленному за столетие кантианскому фонду, и посвящен очерк профессора Варшавского императорского университета — Евгения Александровича Боброва², — который был опубликован, вероятно, после официального мероприятия, посвященного памяти Канта [12]. Из преамбулы узнаем, что выступающие говорили об идеях и истории Кантовой философии в Германии и в целом в Западной Европе, но «не успели коснуться» судьбы «Кантовых идей»

¹ См, напр.: [1–7].

² О профессоре Боброве см.: [10; 11].

в России [12. С. 2]. Хотя Бобров не ручается за полноту библиографического обзора по причине отсутствия в Варшаве «больших и старых библиотек», в очерке достаточно полно представлена палитра Kantiana в России за столетие. В нем не только указаны основные сочинения его коллег по университетскому цеху, но показано, какие моды задавали тон в отношении к идеям Канта. Оговорюсь, что также не ставлю перед собой миссию достичь предельной полноты библиографического обзора, хотя современный интернет обеспечивает вполне комфортный доступ к библиотечным ресурсам самых отдаленных библиотек мира. Есть немало исследований, в которых ставилась и решалась такая задача. В том числе, и в контексте раннего российского кантиковедения³. Наша задача скромнее, а именно, опираясь на упомянутый очерк «очевидца» и замечательного представителя университетского философского цеха, в некоторой степени окунуться в атмосферу «столетия» имени Канта как некой личной истории русской философии⁴.

Столетие привыкания к Канту в российских университетах

Очерк Боброва начинается с сожаления о том, что «русский губернатор Кёнигсберга, барон (Н.А.) Корф не сумел провидеть в бедном приват-доценте гения» [12. С. 2]. Отдав это место конкуренту Канта, «некоему» Буку⁵, который, как уверен Бобров, был в научном отношении «ничтожеством», Корф лишил историю философии «прекрасного воспоминания» навсегда вписать в летопись, что «именно русское правительство извлекло Канта из нужды» [12. С. 2]. Мы склонны полагать, что автор очерка был субъективен в своем недоверии к научной компетентности Бука⁶. Скорее всего, кандидатура Канта была в тот момент менее привлекательной для решения сугубо университетских задач. О том, что Ф. И. Бук занял позицию заслужено, читаем у Круглова: «Он был любимым и самым главным учеником профессора М. Кнутцена, у которого учился и Кант. Бук после смерти Кнутцена стал вести все его курсы. Он больше времени провёл в университете, у него был больший стаж» [17]⁷. Сошлюсь также на материалы статьи, специально посвященной фигуре Бука [19].

Тема связи с Россией в биографии Канта подчеркивается и тем, что «главнейшие сочинения Канта, а именно, три его бессмертные “Критики” были напечатаны в России» (в Риге и Либаве), и тем, что родной брат философа, Иоганн-Гейнрих Кант (1736–1800) до конца жизни служил в России; с его правнуком, как вспоминает Бобров, он 30 лет тому назад «в училище сидел на одной скамье и рядом» [12. С. 3].

³ См., например: [13; 14].

⁴ Перу Боброва принадлежит также философский этюд о Канте. См.: [15].

⁵ Friedrich Johann Buck (1722–1786) — немецкий философ и математик.

⁶ Возможно, такой тон задается более ранними биографическими статьями о Канте. См., например: [16].

⁷ См. также: [18].

Открывая именем Якова Рубана (первого переводчика Канта) список тех, кто внесли вклад в распространение идей Канта, Бобров подчеркивает, что среди «распространителей» были и те, кто стоял далеко от университетской философии. Как, например, «самоучка-купец» И.Д. Ертов⁸. Для университетов же было характерно, что в аудитории философия Канта проникала первоначально через немецких приглашенных профессоров. Но с самого начала университетское сообщество делилось на почитателей идей Канта и его противников. Бобров дает обзор настроений в философском сообществе Дерптского, Московского, Харьковского и Казанского университетов. Будем и мы придерживаться этой логики.

В Дерптском университете с самого его основания первым профессором философии был богослов и философ Готлиб Беньямин Йеше (Jäsche)⁹, который слушал лекции самого Канта, а также, благодаря его протекции, получил в Кёнигсбергском университете место приват-доцента по философии. В 1802 г. Йеше перешёл в только что открытый Дерптский университет ординарным профессором философии и служил там почти сорок лет. Он не только был верен во всех своих сочинениях и лекциях идеям своего учителя, но и категорически не принимал новейших мод на Шеллинга и Гегеля. Так что, благодаря Йеше, вся молодёжь, учившаяся в Дерпте, воспитывалась строго в духе Кантовых идей. Правда, как пишет Бобров, «Дерптский университет, давший столько отличных и качественных учёных в области всяких наук, не выпустил ни одного замечательного философа. Но воспитание массы университетской дерптской молодёжи почти всю первую половину XIX в. было кантианское, и это влияние усиливалось еще тем, что лекции философии были обязательными для студентов всех факультетов» [12. С. 5].

В Московском университете включение философии Канта в аудиторные программы также связывают с именем немецкого профессора (с 1792 г.) — Иоганна Вильгельма Людвига Мельмана (1765–1795), который был приглашен из Геттингена по рекомендации Христиан Готлиб Гейне (1729–1812). Бобров относит Мельмана «к числу наиболее ранних и рьяных и вместе с тем наиболее несчастных распространителей учений Канта на Руси». Преданный его ученик своею «горячей приверженностью к его философии навлёк на себя злую беду» [12. С. 5].

Описание этой трагической для Мельмана истории, отсчет которой обычно ведут с его визита в январе 1795 г. к Московскому митрополиту Платону (Левшину), встречаем в большинстве биографических справок о Канте. В них, однако, разнятся детали о роли ее участников. В подробном пересказе

⁸ Ертов Иван Данилович (по др. данным — Давидович) (1777–1828) — русский самоучка, космогонист и философ деистического направления.

⁹ Готтлоб Вениамин Йеше (нем. Gottlieb Benjamin Jäsche; 1762–1842) — немецкий философ, теолог, историк, профессор теоретической и практической философии Тартуского университета (Дерптского). Ученик Канта, издатель его лекций по логике (так называемая «Логика Йеше»).

Боброва подчеркивается, что тональность спора с митрополитом была вполне миролюбивой, «но присутствовавший при диспуте коллеги Мельмана по университету, профессор Х.А.Чеботарев счёл своим долгом сделать донос по начальству — и завязалось горячее дело» [12. С. 5]. В статье коллеги А.Н. Круглова приводятся некоторые детали о роли участников этой истории. Замечу, что в ней не подчеркивается роль «доноса» профессора Чеботарева¹⁰.

Из документов, опубликованных позже в «Чтениях в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете» [21], мы также видим, что встреча у митрополита стала роковой по вине именно коллег по университету. В одном из объяснений самого Мельмана читаем: «Надобно думать, что были неблагомыслящие люди, кои воспользовались сим случаем, чтобы меня от Университета удалить. <...> Митрополит сожалели о том, что вредил случайным образом; что он на меня не приносил жалобы» [21. С. 103]. Как известно, Мельман лишился работы и, будучи выслан из России, скоропостижно ушел из жизни. Его преемник по кафедре, ординарный профессор, Павел Афанасьевич Сохацкий (1766–1809) также тяготел к идеям Канта. Он не только придерживался его философии в своих сочинениях, но и активно ее популяризировал, читая публичные лекции о Канте. В Московском университете служил еще один активный «распространитель» философии Канта — Иоганн Феофил (Готлиб) Буле (1763–1821)¹¹, которого Бобров называет «одним из замечательных учёных своего времени» [12. С. 5]¹². Московский период бурной профессорской и издательской деятельности в 1811 году Буле сменил на почти провинциальную жизнь, заняв место библиотекаря, правда, при Великой Княгине Екатерине Павловне, проживавшей в Твери.

В Харьковском университете *Kantiana* также связана с именем одного из «ревностнейших в Германии приверженцев Канта» — Людвига Гейнриха Якоба¹³, который был современником момента появления «критической философии» Канта и «преданнейшим ее последователем» [12. С. 9]. Этой фигуре Бобров уделил специальное внимание в своем шеститомном труде «Философия в России» [23]. Он отмечает, что Якоб был весьма «энергическим и полезным популяризатором философии Канта» [12. С. 10]. Это позволило ему быстро приобрести себе громкое имя и успешную карьеру в Галльском университете. Когда в ход жизни вмешалась война с Наполеоном, и университет закрылся, Якоб «согласился ехать в далёкую и неизвестную ему Россию, а именно принял приглашение в новый Харьковский университет на кафедру дипломатики и политической экономии (в 1807 г.)» [12. С. 11]. Для Харькова это «приобретение было весьма ценным», поскольку Якоб был

¹⁰ См.: [20].

¹¹ О нем см.: [20].

¹² Бобров полагает, что Буле был приглашен в Москву по протекции своего дяди Ивана Андреевича Гейма (1759–1821) — ректора Московского университета.

¹³ О нем см.: [22].

тогда «научной звездой первой величины» с большим преподавательским опытом. Оговариваясь, что Якоб не обладал самостоятельным мышлением, Бобров, однако, признает за ним талант плодовитого писателя и популяризатора, что обеспечивало широкую «пропаганду» философии Канта. И хотя собственно преподаванием Якоб был занят только два года, после чего по приглашению Сперанского перебрался в Петербург, но в харьковский период он сыграл важную роль «для истории Кантовой философии в России» тем, что составил философские учебники для русских гимназий [24]¹⁴.

«Курс философии» для гимназий, был составлен Якобом на немецком языке; состоял из 8 томов и включал в себя логику, всеобщую грамматику, опытную психологию, нравоучение или нравственную философию, эстетику, умозрение словесных наук (риторику и пийтику), естественное и народное право, политическую экономию (народное хозяйство). На русский язык курс философии был переведён профессором Петербургского университета Никитой Ивановичем Бутырским (выходил в восьми частях с 1811 по 1817 гг.), и рекомендован Главным Правлением училищ для введения в гимназии в качестве обязательного руководства. Таким образом, пишет Бобров, «все русской юношество, благодаря курсу Якоба, стало довольно подробно знакомиться с основными философскими идеями Канта ещё на гимназической скамье» [12. С. 12].

Как известно, в Харьковском университете против идей Канта в эти годы горячо выступал профессор математики Т.Ф. Осиповский. В своих актовых речах «О пространстве и времени» (1807) и «Рассуждение о динамической системе Канта» (1813) он критиковал Канта довольно воинственно. В одной из актовых речей он едко замечает: «Если вы слышите или читаете, что философ природы постановляет *a priori* какой либо закон ее, то буде он не доказывает его с математической строгостью, не полагайтесь на слова сего философа с искренней к нему доверенностью как бы сей закон не обворожал воображение, но испытайтте прежде его на оселке строгости математической, и тогда только считайте его вероятным, когда он выдержит сию пробу» [25. С. 11]. И все же, так называемые «кантианские учебники философии Якоба» были «изгнаны» много позже, лишь к концу царствования Императора Александра Павловича.

История с «системой Канта-Якоба» имела скандальное продолжение в Казанском университете, где имя Канта, как полагает Бобров, впервые звучит публично 5 июля 1814 г. в день торжественного открытия университета в актовой речи профессора словесности Василия Матвеевича Перевощикова, причем высказался он против Канта [26]. Из философского цеха противниками Канта выступали в Казанском университете также Лев Семенович Левицкий (1772–1807), Карл Федорович Фойт (Карл Теофилус) (1760–1811), Александр Степанович Лубкин (1771–1815). Последнему принадлежит несколько

¹⁴ В 1816 г. Якоб покинул Россию.

критических статей о философии Канта¹⁵. После смерти Лубкина его преемником стал Осип Евсеевич Срезневский — «ревностный кантианец, с которым философия Канта водворилась в Казани» [12. С. 14]. И это был уже «не заезжий немец-кантианец». В 1817 г. Срезневский произнес актовую речь, написанную в духе кантианства, в которой он защищал этику Канта от упреков в безбожии [28].

Приехавший через два года в Казанский университет с ревизией М.Л. Магницкого забил тревогу по поводу чрезмерной увлеченности Кантом в преподавательской среде¹⁶. История растянулась на несколько лет, в течение которых были уволены несколько профессоров, в том числе и Срезневский. Позже досталось и самому Магницкому. О чем свидетельствует, например, обращение профессора Петербургского университета Лодия Петра Дмитриевича к министру народного просвещения Александру Семеновичу Шишкову (1754–1841). В нем о системе работы попечителя Казанского университета М.Л. Магницкого пишется в категориях вредительства. «Долг совести и присяги в верности службы данная мною благочестивейшему Государю Императору Александру Павловичу благословенному Венценосцу России понуждают меня всепокорнейше представить Вашему Высокопревосходительству как блюстителю вверенного Вам народного Просвещения важные обстоятельства, которые, по моему мнению, могут иметь вредные последствия для всего народного Просвещения в России, в противность высочайше утвержденного постановлениям» (10 ноября 1825 г. СПб) [30]¹⁷. Заметим, что Лодий хорошо знал идеи Канта и, хотя не был их рьяным апологетом, ссыпался на них в своем учебнике, который по ходатайству именно Магницкого ранее был запрещен без права переиздания.

Как видим, начало увлечения Кантом в российских университетах сопровождалось не только появлением переводов его сочинений на русский язык, включением его идей в учебники, но и жестким противостоянием, ведущим порой к личным трагедиям в судьбах профессоров.

Согласно краткой летописи Боброва, этот начальный период завершился в двадцатые годы XIX в., и, как он пишет, о Канте «начинают забывать». Набирают силу новые моды. Сначала «под влиянием проповеди» профессоров Даниила Михайловича Велланского (Петербургская медико-хирургическая академии), Александра Ивановича Галича (Петербургский университет), Михаила Григорьевича Павлова (Московский университет) общество и молодёжь начинает увлекаться Шеллингом. Затем «шеллингианские влияния в середине 30-х годов сменяются гегельянством», которое «царило средь русской интеллигенции довольно устойчиво до конца сороковых годов» [12. С. 16]. В пятидесятые годы набирает силу мода на идеи позитивизма и

¹⁵ Об этом см.: [27].

¹⁶ Михаил Леонтьевич Магницкий (1778–1844). О нем и этой громкой истории см. подр.: [29].

¹⁷ Автор документа в описании указывается как профессор юридических наук Казанского университета.

«даже голого материализма». Но, как уточняет Бобров, «забывание» Канта не было тотальным. Историография кантианы показывает, что в России изучением идей Канта продолжали заниматься вполне авторитетные философы и богословы. Бобров в этом ряду называет имена профессоров Московского университета Николая Ивановича Надеждина и Памфилы Даниловича Юркевича, профессора Киевской духовной академии богослова Ивана Михайловича Скворцова, профессора Киевского университета Сильвестра Сильвестровича Гогоцкого. Продолжаются и переводы Канта, к которым причастна профессура, что позволяет говорить о доступности текстов для широкой студенческой аудитории.

А затем начинается возрождение интереса к философским идеям Канта «в виде так называемого новокантианства», которое, начинаясь в Германии в 1850-е, докатывается до «русской научной литературы только приблизительно на переломе семидесятых годов к восьмидесятым» [12. С. 17]. Бобров объясняет это тем, что «социализм и материализм, почти безраздельно влиявшие на умы русской молодёжи в 60-е и 70-е гг., долго не допускали отзыва новокантианства» [12. С. 17].

Кантовский ренессанс спровоцировал широкую писательскую активность и дискуссии вокруг его имени и идей. Отныне без обращения к Канту не мыслится никакая тема. Владимир Соловьёв в словарной статье о Канте напишет: «Все недостатки содержания и изложения у Канта не могут затмить его великих заслуг. Он поднял общий уровень философского мышления <...> Философия Канта (в особенности “Критика чистого разума”) произвела сильнейшее движение умов и вызвала необъятную литературу» [31].

По мысли Боброва «самым замечательным откликом германского новокантианского движения у нас, в России, надобно считать превосходную книгу А.А. Козлова, профессора философии в Киевском университете» [12. С. 17]. Речь идет о его докторской диссертации [32]. Отзывы о ней как о сочинении, которых «немного и в западноевропейской философской литературе». Главная заслуга и оригинальность Козлова виделась в том, что онставил задачу показать основания для идей Канта в предшествующих философских системах. В исторической ретроспективе он дает «полную картину развития в западноевропейской новой философии — двух важнейших идей Канта — пространства и времени; а эта историческая перспектива единственно только и делает возможной правильную оценку значения деятельности Канта» [12. С. 17–18]. К кантианскому направлению Бобров относит магистерскую диссертацию архимандрита Антония Храповицкого о психологических основаниях свободы воли и нравственной ответственности (1887) и диссертации Георгия Ивановича Челпанова, посвященные вопросам восприятия пространства в связи с учением об априорности (1896 и 1904)¹⁸.

К рубежу XIX–XX столетий университетское философское сообщество приближается с основательной библиотекой Kantiana. Среди авторитетных

¹⁸ Челпанову принадлежит обзор литературы об эстетике Канта. См.: [33].

знатоков Канта были как те, кто не мыслил философию без учета «кантианского духа», так и те, кто были «не особенно расположены к кантианству». Образцом «присяжного новокантианца» Бобров называет профессора Петербургского университета Александра Ивановича Введенского. Известна острая полемика между ним и профессором Петербургской Духовной Академии Михаилом Ивановичем Каринским по вопросу о понимании гносеологических воззрений Канта. В 1894–1895 гг. она развернулась на страницах «Вопросов философии и психологии» (Кн. 22, 25, 26, 27, 28, 29) и «Журнала Министерства Народного Просвещения» (№1/2). Их полемические реплики выходили и отдельными книгами. Один из учеников Каринского, профессор Петербургской Духовной академии Виталий Степанович Серебренников считал, что труды его учителя «должны разбудить мысль от догматического сна, навеянного Кантом» [12. С. 19].

Бобров завершает обзор университетской Kantiana вкладом в нее преподавателей Варшавского Императорского университета, к цеху которого принадлежал сам с 1903 г. Он пишет, что и в Варшаве «среди местных русских находились люди, занимавшиеся Кантом и писавшие о нем» [12. С. 20]. В этом списке приводятся имена Владимира Александровича Фляксбергера, которому принадлежали две работы о Канте [34; 35], и Константина Григорьевича Воблого с его работой о проблеме воспитания по Канту [36]. О себе Евгений Александрович Бобров говорит, как о том, чьи взгляды формировались под влиянием профессора Дерптского университета Густава Тейхмюллера — «одного из самых ожесточённых противников и новокантианства, и самого Канта» [12. С. 18]. Тейхмюллер подвергал «беспощадному осмеянию и систему, и самую личность Канта со всеми его известными чудачествами» [12. С. 18].

В 1911 г. Бобров в своем этюде о Канте напишет, что «дорогу для построения критического мировоззрения очистил Декарт своим полным и абсолютным сомнением не только относительно качеств внешних вещей, но и самого бытия внешнего мира» [15. С. 8]. Далее ее торили Локк, Беркли, Лейбниц, Юм... За Кантом можно признать лишь изобретение «хитрой, замысловатой и причудливой» архитектоники, но, увы, она «не имеет научного значения». Главный упрек Канту в том, что он «плохо знал историю философии, почти совсем не знал греков и упустил из виду Аристотеля, давным-давно с изумительной гениальностью и остроумием разрешившего эту задачу сочетания идеализма с безграничной эмпирией» [15. С. 15]. В этом «непростительный грех» и «общая ошибка», которые вели к «неопределенности» и «шаткости» философской системы Канта. Подводя итог своего обзора о «важнейших моментах в истории кантианства на Руси», Бобров подчеркивает, что на протяжении ста лет идеи Канта «не оставались для русских неизвестными», но, однако влияние их на русскую философию преувеличено [12. С. 20].

Возможно, с точки зрения современного уровня исследований историко-философский обзор Боброва может вызвать упреки в неточностях, в том

числе, и в расстановке акцентов о роли тех или иных университетских профессоров. Бобров и сам оговаривается, что не претендует на предельную полноту своего обзора. Мы же подчеркнем, что для 1904 года и для одного из первых опытов подобного рода сочинение Боброва поражает своей добросовестностью, эрудицией и основательностью¹⁹. Очевидно, что его обзор замечательно отражал сложившиеся к тому времени в философском сообществе ощущения, как и в каких координатах должна отныне развиваться историография кантоведения.

В качестве эпилога

Очевидно, что к 1904 году философия Канта прочно заняла свое место в трудах русских философов, в университетских аудиториях и в научных дискуссиях. И в следующее десятилетие, как показывает корпус публикаций²⁰, интерес к нему не ослабевал и обещал в 1914 году еще более масштабные мемориальные мероприятия, посвященные Канту. Но вмешалась драма Первой мировой, которая безусловно повлияла на то, как осмысливалась немецкая философия. В.В. Зеньковский в своих размышлениях об угрозах «великой войны» для «истинной культуры», подчеркивает, что мировая война внесла существенные изменения в духовную жизнь русского философского общества. Имя Канта в одном ряду с Лютером, Кальвином, Марксом и другими именами тех, кого именуют «жрецами» новоевропеизма [37. С. 111]. Отношение к Германии, а вслед за этим и прежнее увлечение немецкой философией подвергается ревизии. Ярким примером можно считать статью В.Ф. Эрна «От Канта к Крупу» [38], в которой «проводилась мысль о внутренней связи критического и механической цивилизации, в том числе артиллерийских заводов» [39. С. 113].

Известная речь Эрна, которая была произнесена в Петрограде (26 ноября 1914 г.) и Москве (29 января 1915 г.) вызвала жаркие дискуссии. Эрн категорически настаивал, что войной «кллик „народа философов“ искался звериной жестокостью» [38. С. 116]. И немецкие философы несут за это ответственность. Свою речь Эрн называет «страстным протестом» против попыток его оппонентов снять вину с Канта и Фихте. Он убежден, что «бурное возрождение германизма предрешено *Аналитикой Канта*» и что «орудия Круппа полны

¹⁹ Сейчас мы готовим очерк Е.А. Боброва в полном объеме с нашими комментариями для публикации в весеннем выпуске философско-культурологического альманаха «Парадигма».

²⁰ Мы ориентируемся на список публикаций, который основывается на библиографическом указателе русскоязычной литературы о Канте за период 1803–1994 гг. (сост. Л.С. Давыдова, 1996) и представлен на сайте Интернет-портала *Academia Kantiana*, посвященного философии Иммануила Канта. Заслуживает отдельного объемного анализа их тематическая полифония, в том числе и в контексте революционных брожений 1905 и 1917 годов. См.: Русскоязычная литература о Канте (1803–1918) // *Kant-online*. Режим доступа: <https://kant-online.ru/o-kante/bibliografiya/raboty-po-filosofii-kanta-na-russkom-2/> (дата обращения: 30.11.2023).

глубочайшей философичности» [38. С. 116]. Феноменализм Канта описывается в категориях «железо-бетонного завоевания германского духа». А сам Кант называется «палачом старого и живого Бога», что неизбежно вело немецкое сознание к «великой мечте о земном владычестве и о захвате всех царств земных» [38. С. 118]. «Раскаты» кантовского категорического императива снимают «онтологические запреты», формируя «энергетизм промышленно-научно-философского напряжения» [38. С. 119]. Мускулатура воли за-прашивает пушки для завоевания мира. Так Эрн обосновывает «глубочайшую философичность орудий Круппа». Метафорически, они являются «внуками философии Канта» [38. С. 120]. Орудия Круппа и философия Канта диалектически постулируют друг друга. В пушках — «энтелехия и душа». От Канта начинается процесс осознания германской идеи в ее милитаристской ипостаси, ведущей к «Круппам и Цеппелинам». По мысли Эрна к трагедии современной Германии привели «метафизическая спесь» Экхарта, которая пронизывает «наиболее оригинальные отделы „Критики чистого разума“». В Гегеле она раскидывается гениальным пожаром. В истекающем кровью Ницше переходит в трагическое безумие» [38. С. 123]. Пройдя научные, методологические, философские формы, оно фатально обрушивается в «милитаристическое буйство».

Обвинительной риторикой пронизан и доклад «Виновата ли германская культура?», представленный на заседании Петербургского Религиозно-философского общества Г.А. Василевским²¹. Через идеи Лютера, Канта, марксизма по мысли докладчика, сам «духовный строй» немецкого народа подчинены всеохватывающему принципу «отрицания действительности». В этом принципе реализуется отрицание церкви, поскольку именно церковь утверждает действительность. Религиозная парадигма германского протестантизма развернула человека от глубин церковной жизни к чистой субъективности. И Кант выступает «высшим теоретическим выразителем субъективизма в германской культуре», подчинившись «объективной принудительности религиозного опыта своего народа» [40. С. 136–138]. Философское отрицание действительности привело к милитаристскому ее отрицанию. В ход пошли пушки, с помощью которых германская культура намеревалась «стать во главе истории» [40. С. 143].

Так называемая славянофильская концепция войны Эрна и Булгакова вызывала дискуссии²², но в целом она отражала общий пафос вопроса об ответственности философа перед историей. Очевидно, что в круг ответственности включен и всякий, кто следует за его идеями, трактует их, строит на их основании мировоззренческие системы, в том числе, для преодоления, как пишет

²¹ Василевский Григорий Афанасьевич, член Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (Петрограде). К сожалению, других сведений найти не удалось, кроме того, что проживал по адресу: Васильевский остров, Большой прт., д. 91.

²² Звучали и голоса, которые призывали «возвратиться к идеям Канта вместо того, чтобы доказывать вечную воинственность <...> тевтонской расы» [41. С. 322].

Андрей Белый, границ «запада» и «востока». Если в 1904 г. Кант для него — это тот, кто привел философию к «плодотворному перерождению», кто открыл дорогу к «золотому горизонту счастья» и без кого мы еще века «плутали бы во тьме» [1. С. 1], то на фоне мировых потрясенийвойной и революциями «явление Канта» — это «картина стояния меж „востоком“ и „западом“». Преодоление этого противостояния «не в движении с „запада“ на „восток“, — ни — обратно», но в «свободу Христову» [42. С. 497]. Пафос формулы «преодоления Канта» входит в философский обиход²³.

Сегодня, с расстояния времени, кажется, что особое внимание к столетию смерти Канта в 1904 г. было ближе к символике празднования его Рождения. Кант в тот год был окончательно вписан в метрическую книгу русской философии. Со всей мерой его ответственности за все, что будет отныне происходить в философской семье.

Список литературы

- [1] Белый А. Критицизм и символизм: По поводу столетия со дня смерти Канта // Весы. 1904. № 2. С. 1–13.
- [2] Глаголев С.С. Религиозная философия Канта: (к столетию со дня его смерти). Харьков, 1904.
- [3] Ивановский В.Н. Памяти И. Канта: (По поводу столетия со дня его кончины): Речь, сказ. в заседании физ.-мат. о-ва при Казан. ун-те 13 марта 1904 г. Казань, 1905.
- [4] Камбуров В.Г. К столетию со дня смерти Канта: (Речь, произнес. 2 мая 1904 г. в годич. собр. Юрид. о-ва при Том. ун-те). Томск, 1906.
- [5] Лопатин Л.М. Учение Канта о познании (Речь, произнесенная на торжественном заседании Психологического Общества, посвященном памяти Канта, 28 декабря 1904 г. // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 76. С. 1–19.
- [6] Страхов Н.Н. Кант, как великий учитель нравственности, [в сопоставлении с современными реформаторскими стремлениями к переоценке нравственных начал жизни]: Докл., прочит. в Харьк. отд. Рус. собр. 20 февр. 1904 г.: (По поводу исполнившегося столетия со дня смерти Канта). Харьков, 1904.
- [7] Тихомиров П.В. К столетию смерти Канта (1804–1904). I. Личность Канта в изображении его современников // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1904. Т. 1. № 2. С. 317–335.
- [8] Бердяев Н.А. А.С. Хомяков как философ. К столетию со дня рождения // Мир Божий. Июль. 1904. С. 17–22.
- [9] Лапшин И. Фейербах, Людвиг // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефона. 1902. Т. XXXV. С. 424–427.
- [10] Орлова Н.Х. Московчук Л.С. Из истории Варшавских высших женских курсов (1909–1915): о преподавании философии и профессоре Е.А. Боброве // Alma mater (Вестник высшей школы). 2020. № 8. С. 100–106.
- [11] Орлова Н.Х. Евгений Александрович Бобров (1867–1933) // Парадигма: Философско-культурологический альманах. Вып. 39. СПб., 2023. С. 18–25.
- [12] Бобров Е.А. К столетней годовщине смерти Иммануила Канта (1804–1904). Варшава, 1904.

²³ См., напр.: [43].

- [13] Круглов А.Н. Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX веков. М. : Канон+, 2009.
- [14] Кант: *pro et contra*. Рецепция идей немецкого философа и их влияние на развитие русской философской традиции. Антология. Серия «Русский путь». СПб. : РХГА, 2005.
- [15] Бобров Е.А. Кант: философский этюд / подгот. текста и прим. Н.Х. Орловой // Парадигма: Философско-культурологический альманах. Вып. 39. СПб., 2023. С. 7–17.
- [16] Филиппов М.М. Эм. Кант: Его жизнь и философская деятельность: Биографический очерк М.М. Филиппова, д-ра философии Гейдельбергск. ун-та. СПб., 1893.
- [17] Круглов А. «В русской литературе Кант оставил более заметный след, чем в немецкой» [интервью 11 сентября 2017]. Режим доступа: <https://kant-online.ru/professor-aleksej-kruglov-v-russkoj-literature-kant-ostavil-bolee-zametnyj-sled-chem-v-nemetskoj/> (дата обращения: 30.11.2023).
- [18] Круглов А.Н. Русские свидетельства об Иммануиле Канте // Историко-философский ежегодник. 2008. С. 204–227.
- [19] Joachim von zur Gathen. Friederich Johann Buck: arithmetic puzzles in cryptography // Cryptologia. 2004. Vol. XXVIII. N 4. P. 309–324. <https://doi.org/10.1080/0161-110491892953>
- [20] Круглов А.Н. Раннее кантианство в России: И.В.Л. Мельман и И.Г. Буле // Кантовский сборник. 2010. Vol. 2. N 32. С. 39–51.
- [21] Дело о Профессоре Московского университета И.В.Л. Мельмане // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 2. Апрель–июнь. Отд. V. М., 1863. С. 86–120.
- [22] Шевцов А.В. Людвиг Генрих фон Якоб и его трактат // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 4. С. 835–850. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-4-835-850>
- [23] Бобров Е.А. Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. 1–6. Казань, 1899–1902.
- [24] Якоб Л.Г. Курс философии для гимназий Российской империи; Изданный от Главного правления училищ. СПб.: при Императорской Академии наук, 1811–1814.
- [25] Рассуждение о динамической системе Канта, произнесённое профессором Осиповским // Речи, говоренные в торжественном собрании Императорского Харьковского университета... 30 августа 1813 года. 1813. С. 3–16.
- [26] Перевоцников В.М. Речь, говоренная при торжественном открытии Императорского Казанского университета 5-го июля 1814 года. Казань, 1814.
- [27] Бажанов В.А. О роли идей И. Канта в развитии логики и университетской философии в России // Кантовский сборник. 2010. Т. 2. № 32. С. 52–59.
- [28] Срезневский И.Е. Рассуждения о разных системах нравоучения, сравненных по их началам / Говоренное в Торжественном собрании Императорского Казанского университета п.э. профессором Иосифом Срезневским. Казань, 1817.
- [29] Минаков А.Ю. М.Л. Магницкий как религиозный тип в царствования Александра I и Николая I // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 174–202.
- [30] Лодий П.Д. Письмо министру народного просвещения А.С. Шишкову. 10 ноября 1825 // Фонд М.М. Сперанского. ОР РНБ. Ф. 731. №2310. Л.1.
- [31] Соловьев В.л. Кант // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефона. 1895. Т. XIV. С. 321–339.
- [32] Козлов А.А. Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884.
- [33] Челпанов Г.И. Обзор литературы о трансцендентальной эстетике Канта. (1870–1900). Киев, 1900.

[34] Фляксбрегер В.А. Учение Канта о математике. Варшава, 1901.

[35] Фляксбергер В.А. Философия Канта. Варшава, 1904.

[36] Вобльй К.Г. Проблема воспитания по Канту: (Очерки из истории педагогики). Варшава, 1904.

[37] Булгаков С. Русские думы // Русская мысль. 1914. Кн. XII. С. 108–115.

[38] Эрн В.Ф. От Канта к Крупну // Русская мысль. 1914. Кн. XII. С. 116–124.

[39] Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа / подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. Вступ. ст. В.Н. Жукова и М.А. Маслина. М. : Республика, 1997.

[40] Василевский Г.А. Виновата ли германская культура? // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. В 3 т. Т. 3. 1914–1917. М. : Русский путь, 2009.

[41] Слонимский Л. Воинственная Германия и возврат к Канту // Вестник Европы. Пг., 1915. Кн. 3 (март). С. 317–322.

[42] Белый А. Александрийский период и мы в освещении проблемы «Восток и Запад» (Чем был «Запад собственно») // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах : в 3 т. Т. 3. 1914–1917. М. : Русский путь, 2009. С. 476–497.

[43] Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания: Опыт преодоления Канта и кантианства. М. : Путь, 1917.

References

[1] Bely A. Criticism and symbolism: On the occasion of the centenary of Kant's death. *Vesy*. 1904;(2):1–13. (In Russian).

[2] Glagolev SS. *Kant's religious philosophy: (on the centenary of his death)*. Kharkov; 1904. (In Russian).

[3] Ivanovsky VN. *In memory of I. Kant: (On the occasion of the centenary of his death)*: Speech, delivered in the meeting of the physical-mat. Society at Kazan University on March 13, 1904. Kazan: 1905. (In Russian).

[4] Kamburov VG. *On the centenary of Kant's death*: (A speech delivered on May 2, 1904 in the year of the meeting Jurid. Society at the Tomsk University). Tomsk; 1906. (In Russian).

[5] Lopatin LM. Kant's doctrine of cognition (Speech delivered at the solemn meeting of the Psychological Society dedicated to the memory of Kant, December 28, 1904). *Voprosy filosofii i psichologii*. 1904;(76):1–19. (In Russian).

[6] Strakhov NN. *Kant, as a great teacher of morality, [in comparison with modern reformist aspirations to re-evaluate the moral principles of life]*: Speech delivered in Kharkov department of Russian Society. February 20, 1904: (On the occasion of the centenary of Kant's death). Kharkov; 1904. (In Russian).

[7] Tikhomirov PV. On the centenary of Kant's death (1804–1904). I. The personality of Kant in the image of his contemporaries. *Bogoslovskij vestnik*. Sergiev Posad. 1904;1(2):317–335. (In Russian).

[8] Berdyaev NA. AS. Khomyakov as a philosopher. To the centenary of his birth. *Mir Bozhij*. 1904;(7):17–22. (In Russian).

[9] Lapshin I. *Feuerbach, Ludwig* In: *Encyclopedic dictionary of Brockhaus and Efron*. 1902;XXXV: 424–427. (In Russian).

[10] Orlova NKh. Moskovchuk LS. From the history of the Warsaw Higher Women's Courses (1909–1915): on the teaching of philosophy and Professor EA. Bobrov. *Alma mater (Bulletin of the Higher School)*. 2020;(8):100–106. (In Russian).

- [11] Orlova NKh. Evgeny Alexandrovich Bobrov (1867–1933). *Paradigm: Philosophical and cultural almanac*. 2023;(39):18–25. (In Russian).
- [12] Bobrov EA. *On the centenary of the death of Immanuel Kant (1804–1904)*. Warsaw; 1904. (In Russian).
- [13] Kruglov AN. *Philosophy of Kant in Russia at the end of the XVIII — first half of the XIX centuries*. Moscow: Canon+ publ.; 2009. (In Russian).
- [14] Kant: pro et contra. *Reception of the ideas of the German philosopher and their influence on the development of the Russian philosophical tradition*. An anthology. The series “The Russian Way”. Saint Petersburg: RCHGA publ.; 2005. (In Russian).
- [15] Bobrov EA. Kant: a philosophical etude. *Paradigm: Philosophical and cultural almanac*. 2023;(39):7–17. (In Russian).
- [16] Filippov MM. *Em. Kant: His life and philosophical activity*: Biographical essay by MM. Filippov, Doctor of Philosophy Heidelberg University. Saint Petersburg; 1893. (In Russian).
- [17] Kruglov A. *Kant left a more noticeable mark in Russian literature than in German* (interview September 11, 2017). (In Russian). Available from: <https://kant-online.ru/professor-aleksej-kruglov-v-russkoj-literature-kant-ostavil-bolee-zametnyj-sled-chem-v-nemetskoj/> (accessed: 30.11.2023).
- [18] Kruglov AN. *Russian testimonies about Immanuel Kant*. In: *Historical and Philosophical Yearbook*. 2008. P. 204–227. (In Russian).
- [19] Joachim von zur Gathen. Friederich Johann Buck: arithmetic puzzles in cryptography. *Cryptologia*. 2004;XXVIII(4):309–324. <https://doi.org/10.1080/0161-110491892953>
- [20] Kruglov AN. Early Kantianism in Russia: I.V.L. Melman and I.G. Bule. *Kantian Journal*. 2010;2(32):39–51. (In Russian).
- [21] The case of Professor I.V.L. Melman of Moscow University. In: *Readings in the Imperial Society of Russian History and Antiquities at Moscow University*. Book 2. April-June. Moscow: 1863. P. 86–120. (In Russian).
- [22] Shevtsov AV. Ludwig Heinrich von Jakob and His Treatise. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(4):835–850. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-4-835-850>
- [23] Bobrov EA. *Philosophy in Russia: Materials, research. and notes*. Issues 1-6. Kazan; 1899–1902. (In Russian).
- [24] Jacob LG. *Philosophy course for gymnasiums of the Russian Empire*; Published by the Main Board of Schools. Saint Petersburg: Publ. at the Imperial Academy of Sciences; 1811–1814. (In Russian).
- [25] A discussion on Kant's dynamical system, delivered by Professor Osipovsky. In: *Speeches delivered at the solemn meeting of the Imperial Kharkov University ... on August 30, 1813*. 1813. P. 3–16. (In Russian).
- [26] Perevoshchikov VM. *Speech delivered at the grand opening of the Imperial Kazan University on July 5, 1814*. Kazan; 1814. (In Russian).
- [27] Bazhanov VA. On the role of I. Kant's ideas in the development of logic and university philosophy in Russia. *Kantian Journal*. 2010;2(32):52–59. (In Russian).
- [28] Sreznevsky IE. *Reflections on different systems of moral teaching, compared by their principles*. Kazan; 1817. (In Russian).
- [29] Minakov AY. Mikhail Magnitsky as a Religious Type during the Reigns of Alexander I and Nicholas I. *Christian reading*. 2017;(2):174–202. (In Russian).
- [30] Lodiy PD. Letter to the Minister of Public Education A.S. Shishkov. November 10, 1825. In: M.M. Speransky Foundation. Manuscripts Department NLR. F. 731: No.2310; L.1. (In Russian).

- [31] Solovyov Vl. *Kant*. In: *Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron*. 1895;XIV:321–339. (In Russian).
- [32] Kozlov AA. *The genesis of Kant's theory of space and time*. Kiev; 1884. (In Russian).
- [33] Chelpanov GI. *Literature review on Kant's transcendental aesthetics. (1870–1900)*. Kiev; 1900. (In Russian).
- [34] Flyaksbreger VA. *Kant's doctrine of mathematics*. Warsaw; 1901. (In Russian).
- [35] Flyaksberger VA. *Philosophy of Kant*. Warsaw; 1904. (In Russian).
- [36] Voblyi KG. *The problem of education according to Kant: (Essays from the history of pedagogy)*. Warsaw; 1904. (In Russian).
- [37] Bulgakov S. Russkie dumy. *Russkaya mysl'*. 1914;XII:108–115. (In Russian).
- [38] Ern VF. From Kant to Krupp. *Russkaya mysl'*. 1914;XII:116–124. (In Russian).
- [39] Zenkovsky VV. *Russian thinkers and Europe*. Moscow: Republic; 1997. (In Russian).
- [40] Vasilevsky GA. Is German culture to blame? In: *Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in materials and documents*. Vol. 3. 1914–1917. Moscow: Russian Way; 2009. P. 134–144. (In Russian).
- [41] Slonimsky L. Militant Germany and the return to Kant. *Vestnik Europe*. 1915: 3 (March). P. 317–322. (In Russian).
- [42] Bely A. The Alexandrian period and we are in the coverage of the problem of “East and West” (What was the “West itself”). In: *Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in materials and documents*. T. 3. 1914–1917. Moscow: Russian Way; 2009. P. 476–497. (In Russian).
- [43] Trubetskoy EN. *Metaphysical assumptions of cognition: The experience of overcoming Kant and Kantianism*. Moscow: Put'; 1917. (In Russian).

Сведения об авторе:

Orlova Надежда Хаджимерзановна — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургская государственная консерватория им. Н.А. Римского-Корсакова, Санкт-Петербург, Россия; ведущий научный сотрудник, Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Великий Новгород, Россия (e-mail: nadinor@mail.ru). ORCID: 0000-0002-3956-9574. SPIN-код: 5721-5772

About the author:

Orlova Nadezda Kh. — DSc in Philosophy, Professor, Saint-Petersburg Rimsky-Korsakov State Conservatory, Saint-Petersburg, Russia; Leading Research Fellow Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod, Russia (e-mail: nadinor@mail.ru). ORCID: 0000-0002-3956-9574. SPIN-код: 5721-5772

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-388-402>

EDN: WKUONC

Научная статья / Research Article

Аналитические и синтетические суждения: критицизм И. Канта и интуитивизм Н.О. Лосского

Д.А. Бабина  , Е.В. Сердюкова 

Южный федеральный университет,
Российская Федерация, 344006, Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, д. 105/42
 daryapolova@sfedu.ru

Аннотация. Предмет исследования – разработка выдающимся русским философом Николаем Онуфриевичем Лосским гносеологического и логического учения в связи с влиянием на него философии Иммануила Канта. Формирование логико-гносеологических взглядов Лосского шло по пути развития, а вместе с тем и творческого «преодоления» критической философии Канта. Особое внимание уделяется решению проблемы аналитических и синтетических суждений в рамках системы логики Лосского, основанной на гносеологии интуитивизма и идеал-реализме. Опираясь на достижения Канта в области трансцендентальной логики, связанные с открытием синтетических суждений *a priori*, обоснованием возможности всеобщих и необходимых синтетических суждений, Лосский приходит к собственному оригинальному взгляду на проблему аналитическое — синтетическое, проявившемуся в утверждении всех суждений (в том числе и суждений математики, логики) как имеющих синтетическое строение, отказе от аналитических суждений, распространении этого положения на теорию умозаключений, согласно которой силлогизм есть также синтетическая, а не аналитическая система и др. Рассмотрены взгляды Н.О. Лосского на проблему соотношения традиционной логики и современной математической логики. Проведен анализ ранее не публиковавшегося на русском языке текста статьи Н.О. Лосского «Аналитические и синтетические суждения и Математическая логика». Введение в научный оборот нового архивного материала позволит более четко очертить контуры логики Н.О. Лосского как важнейшей части его философской системы, исследовать развитие логических идей мыслителя в 1950-е гг. на позднем этапе его творчества (американский период жизни и творчества русского философа) и понять специфику его «дискуссии» с представителями неопозитивизма (Р. Карнап, Б. Рассел, Л. Витгенштейн).

Ключевые слова: критическая философия Канта, Н.О. Лосский, аналитические суждения, синтетические суждения, синтетическое суждение *a priori*, интуитивизм, идеал-реализм, логика, компрегенсивизм

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01799 «Американский период жизни и творчества Н.О. Лосского: новые архивные материалы», <https://rscf.ru/project/23-28-01799/>. Выражаем благодарность М.Б. Лосской (Мари Авриль), руководству Института славянских исследований в Париже (Institut d'études slaves) за предоставленные архивные материалы.

История статьи:

Статья поступила 07.11.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Бабина Д.А., Сердюкова Е.В. Аналитические и синтетические суждения: критицизм И. Канта и интуитивизм Н.О. Лосского // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 388–402. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-388-402>

Analytic and Synthetic Propositions:

I. Kant's Criticisms and N.O. Lossky's Intuitionism

Daria A. Babina ✉, Elena V. Serdyukova 

Southern Federal University,

105/42 Bolshaya Sadovaya St., 344006, Rostov-on-Don, Russian Federation

✉daryapolova@sfedu.ru

Abstract. The subject of the study is the development of epistemological and logical doctrine by outstanding Russian philosopher Nikolay Onufriyevich Lossky in connection with the influence of Immanuel Kant's philosophy on him. The formation of Lossky's logical and epistemological views followed the path of development and, at the same time, creative "overcoming" of Kant's critical philosophy. Special attention is paid to solving the problem of analytic and synthetic propositions in Lossky's system of logic based on the epistemology of intuitionism and ideal-realism. Relying on Kant's achievements in transcendental logic, related to the discovery of synthetic propositions a priori, justification of the possibility of universal and necessary synthetic propositions, Lossky comes to his own original view of the problem "analytic — synthetic", manifested in the statement of all propositions (including the propositions of mathematics and logic) as having a synthetic structure, the rejection of analytic propositions, the extension of this position to the theory of inference, according to which syllogism is also synthetic. The views of N.O. Lossky on the problem of correlation between traditional logic and modern mathematical logic are considered. The text of N.O. Lossky's article "Analytic and Synthetic Propositions and Mathematical Logic", which has not been published in Russian before, is analysed. The introduction of new archival material into the scientific turnover will make it possible to outline more clearly the contours of N.O. Lossky's logic as the most important part of his philosophical system, to study the development of the thinker's logical ideas in the 1950s at the late stage of his work (the American period of the Russian philosopher's life and work) and to understand the specifics of his "discussion" with representatives of neopositivism (R. Carnap, B. Russell, L. Wittgenstein).

Keywords: Kant's critical philosophy, N.O. Lossky, analytic propositions, synthetic propositions, synthetic proposition a priori, intuitionism, ideal-realism, logic, comprehensivism

Funding and Acknowledgement of Sources. This research was supported by the Russian Science Foundation, grant № 23-28-01799 “The American Period in the Life and Work of N.O. Lossky: New Archival Materials”, <https://rscf.ru/project/23-28-01799/>. We express our gratitude to M.B. Lossky (Marie Avril), the leadership of the Institute of Slavic Studies in Paris (Institut d’études slaves) for providing archival materials.

Article history:

The article was submitted on 07.11.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Babina DA, Serdyukova EV. Analytic and Synthetic Propositions: I. Kant’s Criticisms and N.O. Lossky’s Intuitionism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):388–402. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-388-402>

Введение

Наследие Иммануила Канта занимает особое место в истории становления и развития отечественной философской мысли. Как справедливо отмечает М.Н. Громов, тема влияния Канта на русскую мысль неисчерпаема [1]. Идеи Канта оказали сильнейшее воздействие на становление и развитие гносеологии и логики в России, особенно в конце XIX в. и в первой половине XX в., что проявляется не только в знакомстве русских мыслителей с идеями великого философа и прямом их усвоении и распространении, но и в серьезном критическом анализе, в дискуссиях с ним, в переосмыслении и даже творческом «преодолении» критицизма Канта при построении собственных философских систем. Н.О. Лосский, говоря о восприятии Канта в России, указывает на несостоительность существующего мнения среди западных философов о том, что «русская философская мысль не прошла через горнило критицизма Канта»¹ [2. С. 177]. Для Н.О. Лосского очевидно, что учение Канта оказывает существенное влияние на развитие русской философии. Распространению критицизма Канта в России во многом содействовали представители русского неокантианства (А.И. Введенский, И.И. Лапшин, Г.И. Челпанов, С.И. Гессен, Г.Д. Гурвич, Б.В. Яковенко, Ф.А. Степун и др.). В то же время сторонники других философских направлений вовсе не оставались равнодушными к трудам И. Канта². Например, многие представители русской

¹ Такого же мнения придерживались некоторые русские философы, например, С.Л. Франк в «Русском мировоззрении» отмечал, что «несмотря на огромнейший интерес, который всегда проявляли в России к немецкой философии, ни Кант, ни Фихте никогда не оказывали здесь сколько-нибудь глубокого и длительного воздействия на умы. Напротив, чрезвычайно велико было влияние намного более онтологически выдержаных систем Гегеля и Шеллинга. Критика философии Канта и борьба против кантианства — также постоянная тема русской философской мысли» [3. С. 478].

² Высший расцвет русской философии на рубеже XIX-XX вв. во многом был сопряжен с восприятием философского учения Канта. Практически все выдающиеся философы этого периода обращались к гносеологическим идеям Канта, пересечения их взглядов можно тематически обозначить, как «Кант и Вл. Соловьев», «Кант и Бердяев», «Кант и кн. Е.Н. Трубецкой»,

религиозной философии разрабатывали свои учения с учетом глубокого осмысления и переосмысления его идей. По этому поводу Н.О. Лосский отмечает, что русские религиозные мыслители, начиная с В.С. Соловьева, создают метафизическое учение «не игнорируя гносеологию Канта, а творчески преодолевая ее путем различных видов учения об интуиции, т. е. о непосредственном созерцании человеком подлинной сущности мира» [2. С. 177–178].

Обращение к истории русской философии демонстрирует множественные попытки «преодоления» критической философии Канта, представляющей, согласно известному высказыванию В.С. Соловьева, «мост, через который должны проходить все философские учения, но на котором некоторые из них проваливаются» [4. С. IV]. Как отмечают А.А. Ермичев и А.Г. Никулин, русские мыслители, являющиеся авторами самых разных философских направлений и идей «обязаны были (в большей или меньшей степени) «сводить счеты» с Кантом, чтобы оправдать собственные философские построения» [5. С. 104]. В этом контексте, особый интерес вызывает развитие, а вместе с тем и «преодоление» критицизма Канта в творческом наследии Н.О. Лосского, особенно в отношении гносеологической и логической проблематики, концептуальная разработка которой, без всякого сомнения, прошла через «горнило» философского учения Канта. В рамках сказанного, особое внимание заслуживает трактовка Н.О. Лосским проблемы аналитических и синтетических суждений, восходящей к философии Канта. Рассмотренная сквозь призму интуитивизма данная проблема в системе логики Лосского приобретает особую линию развития.

Влияние И. Канта на становление гносеологического и логического учения Н.О. Лосского

Творческий путь Н.О. Лосского по выработке собственного философского мировоззрения был не прост. Определенные трудности возникали в связи с коллизиями, порожденными одновременной склонностью мыслителя к эмпиризму и рационализму, а также по причине столкновения в его пытливом уме двух учений, трудно сводимых в единое целое — гносеологии Канта и метафизики Лейбница, влиянию которых Лосский подвергся благодаря своим учителям — А.И. Введенскому и А.А. Козлову³.

³ «Кант и Лосский», «Кант и Флоренский», «Кант и Франк», конечно же этот список может быть продолжен и дальше.

³ Об этом Н.О. Лосский пишет также в заметке «Влияния которым я подвергался»: «первое влияние (Лейбница — Козлова) влекло меня в область метафизики, второе влияние (Канта — Введенского) запрещало мне занятия метафизикою, как гносеологически неоправданные. Идея «вссе имманентно всему», основной замысел интуитивизма давал мне возможность разрабатывать метафизику, гносеологически оправдав ее и сохранив тезис Канта «только имманентное сознанию познаваемо». Но имманентным сознанию оказался в моем замысле весь мир вещей в себе, и моя гносеология оказалась близко к «Критике чистого разума», однако придающая тезису Канта обратный смысл: не условия знания суть условия вещей, а условия вещей суть условия знания (см. Гносеологическое введение в мою «Логику»)» (Лосский Н.О.

Под влиянием А.И. Введенского Н.О. Лосский проникся основными идеями гносеологии Канта, например, ему импонировали мысль о возможности синтеза рационализма и эмпиризма на почве критицизма (в дальнейшем Лосский покажет, что этот синтез в философии Канта не получил достаточного обоснования), а также положение о том, что познать можно только тот предмет, который имманентен собственному сознанию. Вместе с тем, под влиянием Козлова, монадология Лейбница стала предметом особого интереса Лосского, альтернативным способом объяснения мира и познания, влекущим философа в область метафизики. Одновременное увлечение гносеологией и метафизикой на данном этапе привело Лосского к трудноразрешимой проблеме, а именно: «как доказать существование внешнего мира и познаваемость его свойств» [6. С. 93]. Многочисленные попытки ответить на данный вопрос приводили его к неутешительной мысли о невозможности строго логического доказательства существования внешнего мира, а также о недопустимости гносеологического оправдания метафизики как науки. Ответ на все эти вопросы, как известно, пришел благодаря интуитивному озарению, выраженному в «формуле»: «всё имманентно всему». С этого момента, признается Лосский в своих «Воспоминаниях», «идея всепроникающего мирового единства стала руководящей моей мыслью. Разработка ее привела меня в гносеологию к интуитивизму, в метафизику — к органическому мировоззрению» [6. С. 94].

Соответственно, гносеология интуитивизма, в основании которой лежит предположение о том, что в сознании познающего субъекта предметы внешнего мира даны в подлиннике, не согласовывалась с критицизмом Канта по многим пунктам, в силу существующих теоретических разногласий между ними. Разработка и обоснование интуитивизма как нового направления в гносеологии с неизбежностью требовала от Лосского «развить теорию знания, которая объяснила бы, как возможно знание о вещах в себе и оправдала бы занятия метафизикою» [6. С. 81]. Эта задача в полной мере была реализована в фундаментальном труде Лосского «Обоснование интуитивизма»⁴. Как отмечает В.Я. Перминов, данная работа была направлена «прежде всего против кантовской теории познания и является, по существу, попыткой ее систематического опровержения» [7. С. 151].

Несмотря на определенную оппозицию Лосского по отношению к идеям, лежащим в основе критицизма (трансцендентального идеализма) Канта, немецкий мыслитель оказал сильное воздействие на становление и развитие

Влияния которым я подвергался // Архив Н.О. Лосского [неопубликованные материалы]. Paris, Institut d'études slaves.).

⁴ Фундаментальный труд «Обоснование интуитивизма», был опубликован в «Записках историко-филологического факультета Императорского С.-Петербургского Университета» в 1906 г. в качестве работы, представленной на соискание степени доктора философии. Затем, книга издавалась автором еще дважды на русском языке (1908; 1924), а также в переводах — на немецком языке — «Die Grundlegung des Intuitivismus» (1908), и на английском — «The Intuitive Basis of Knowledge» в переводе Н.А. Даддингтон (1919).

его собственного философского учения. Н.О. Лосский, безусловно признавая авторитет Канта, говорит о нем как о «великом воспитателе человеческой мысли» [8. С. VII]. При этом влияние, которое оказал Кант на формирование философии Лосского, наиболее плодотворно проявилось не столько в прямом усвоении им идей немецкого философа, сколько в переосмыслении и разработке на их основе оригинального философского учения. Сам Лосский по этому поводу в «Предисловии переводчика» к «Критике чистого разума» пишет: «Плодотворное влияние великих философских систем заключается не в том, что философ становится для нас авторитетом, а в том, что, подняв нас на свои плечи, он открывает нам новые горизонты и заставляет строить новое, более широкое миросозерцание, чем то, какое было возможно в его времени»⁵ [8. С. VII]. Подчеркнем, что за перевод книги «Критика чистого разума»⁵ Н.О. Лосский взялся не из-за заработка или по заказу издательства, а по собственной инициативе: «я считал, что существенным условием для преодоления критицизма должно быть знание и точное понимание текста «Критики чистого разума», книги, написанной тяжелым языком и потому мало доступной широким кругам общества» [6. С. 122]. В процессе перевода текста Канта Лосский пользовался не только оригинальным текстом, но и английским переводом М. Мюллера, французским переводом Тиссо (Tissot) и другими переводами, разбивая длинные предложения на две-три части, «чтобы делать выражение его мысли более легко обозримым» [6. С. 123]. Следует подчеркнуть, что дальнейшая разработка Лосским (после защиты докторской диссертации) логико-гносеологической проблематики основывалась на глубоком критическом анализе философии Канта.

Система логики Лосского наиболее полно представлена в труде «Логика», первое издание которого было осуществлено в 1922 г., незадолго до вынужденной высылки философа из страны, и уже в 1923 г. в Берлине вышло второе исправленное издание данной работы⁶. Поскольку основной задачей логики у Лосского является «преодоление противоположности иррационализма и рационализма, апостериоризма и априоризма, противоположности опыта и мышления» [10. С. 3], то и в исследовании специальных логических проблем он опирается одновременно на концепции интуитивизма и идеал-реализма, представленные в более ранних его работах. А это значит, что традиционный логический материал в интерпретации Лосского приобретает совершенно новое освещение. Рассматривая фундаментальные логические вопросы в контексте своего гносеологического и онтологического подхода, автор постоянно обращается к другим направлениям, противопоставляя им свою собственную точку зрения в изложении тех или иных логических проблем. Примечательно, что в качестве таких направлений, выступают —

⁵ Об опыте перевода «Критики чистого разума» Канта и влиянии его на выработку Н.О. Лосским собственного целостного мировоззрения см. статью В.С. Поповой «И. Кант в становлении философского мировоззрения Н.О. Лосского: опыт перевода» [9].

⁶ В 1927 г. работа была опубликована в переводе на немецкий язык («Handbuch der Logik»).

логика, опирающаяся на гносеологию индивидуалистического эмпиризма и логика, основанная на критицизме Канта. В рамках нашего исследования особый интерес представляет вопрос о различии, между «интуитивистической логикой» и «логикой, основанной на критицизме Канта». По мнению Н.О. Лосского, выявляющего данное различие в своей «Логике», противоположность интуитивизма по отношению к кантианству проявляется в следующих положениях: истинное знание есть обладание предметом в подлиннике (а не созидание предмета, как явления в сознании); отношение между субъектом сознания и предметом есть отношении координации (а не субординации предмета субъекту); идеальные формы есть сверхвременные основы природы, Мировой Логос (а не субъективные, психические, антропологические формы знания); познаваемые предметы (в том числе и «вещи в себе») есть подлинное бытие (а не явления); «условия возможности вещей (подлинного бытия), т.е. системы мира, суть вместе с тем и условия знания» [10. С. 48] (вместо: «условия возможности знания суть условия возможности вещей (как явлений)» [10. С. 47]). Последний пункт особенно наглядно демонстрирует, что «преодоление» некоторых положений кантовской философии не всегда приводит к полному отказу от них. Несмотря на то, что Лосский не разделял взглядов Канта по многим вопросам, иногда «создается впечатление, что он в каком-то смысле старался спасти трансцендентальный идеализм от самого Канта» [11. С. 570]. Н.О. Лосский не отказываясь полностью от утверждения Канта о том, что «условия возможности знания суть условия возможности вещей (как явлений)» [10. С. 48], иначе расставляет акценты в нем. С.И. Гессен в рецензии на «Логику» Лосского замечает по этому поводу, что интуитивизм отличается от исторического Канта «по-видимому, только своим отрицанием субъективизма и связанным с ним различием в теоретической области между вещами в себе и явлениями» [12. С. 179]. При этом, данное отличие характерно не только для теории интуитивизма, но и для направления современного трансцендентального идеализма, подчеркивает Гессен [12]. Следует отметить, что даже простое изменение акцента (в формулировке Лосского приоритет отдается бытию, а не знанию), приводит к принципиально иному решению (чем у Канта) вопроса о познаваемости мира.

Непреходящую заслугу Канта Лосский видит в том, что он «открыл синтетическую рациональную (т.е. идеальную) сторону суждения» [10. С. 47], обосновал новый раздел логики (трансцендентальную логику), посвященный исследованию синтетической деятельности мышления. Открытия, сделанные Кантом, определенно составляют шаг вперед в развитии логики [13. С. 194], его можно признать «подлинным виновником революционного состояния современной логики» [10. С. 6]. И это притом что сам Кант, как известно, считал, что логика имеет вполне замкнутый, законченный характер. Этот взгляд на логику был выражен Кантом в «Предисловии» к «Критике чистого разума» [8. С. 9–23], где он высказал мысль о том, что со времен Аристотеля, логика не сделала ни одного шага назад, впрочем, и вперед она не смогла

продвинуться ни на шаг. «Границы логики, — подчеркивает И. Кант, — совершенно точно определяются тем, что она есть наука, обстоятельно излагающая и строго доказывающая исключительно лишь формальные правила всякого мышления (независимо от того, имеет ли оно априорный или эмпирический характер, независимо от его происхождения или объекта, а также от того, встречает ли оно случайные или естественные препятствия в нашем духе)» [8. С. 9–10]. Существующие попытки исследователей по расширению логики путем включения в нее психологических, метафизических, антропологических разделов признаются Кантом несостоительными. Поскольку в этом случае происходит смешение границ разных наук, это приводит скорее к искажению, чем расширению их. А.Н. Круглов во «Введении» к «Венской логике И. Канта» отмечает определенную противоречивость взглядов Канта на логику, выраженных в «Критике чистого разума» и «Венской логике»: так, в «Критике чистого разума» логика совершенно определенно обозначена автором как наука «завершенная и законченная», но «все тот же Кант в собственных лекциях по логике как раз и совершает этот выход за границы очерченности и определенности логики» [14. С. 140]. По мнению Лосского, «Критика чистого разума» показательна в отношении того, что мыслитель может и не знать «всех зародышей дальнейшего развития, таящихся в его открытиях» [10. С. 6].

Проблема аналитических и синтетических суждений в системе логики Н.О. Лосского

Достижения Канта в области трансцендентальной логики, связанные с открытием синтетических суждений *a priori*, обоснованием возможности всеобщих и необходимых синтетических суждений, задают траекторию исследования фундаментальных логических проблем в философских построениях Н.О. Лосского. Признавая заслугу Канта в открытии понятия «синтетически-логического», Лосский критикует немецкого философа за то, что тот не использовал его «в формальной логике для теории умозаключений и для преодоления аналитических теорий» [10. С. 3]. Н.О. Лосский, при построении своего логического учения, утверждает синтетический характер всех без исключения суждений, а также разрабатывает синтетическую теорию умозаключений, опираясь на понятие синтетической необходимости следования. Синтетическое суждение *a priori* становится основой нового типа логики, в которой теория всех видов умозаключений основана на отношении содержания понятий. Данное направление в логике Лосский называет «компрегенсивизмом».

Таким образом, проблема различия аналитических и синтетических суждений, восходящая к Канту, занимает особое место в логико-гносеологических построениях Лосского. Исследованию данной проблемы посвящена также отдельная работа Н.О. Лосского «Аналитические и синтетические

суждения и Математическая логика»⁷, опубликованная на английском языке в Нью-Йорке в 1953 году⁸.

Остановимся подробнее на характеристике идей, изложенных в работе «Аналитические и синтетические суждения и Математическая логика». Н.О. Лосский берет за основу тезис Канта о различении аналитических и синтетических суждений и приходит к собственному нетривиальному выводу о том, что все суждения, включая суждения логики и математики, а также умозаключения, являются синтетическими. Аналитические суждения, по мнению философа, представляют собой фикции, в действительности они ничего нового не присоединяют к нашим уже существующим знаниям, так как имеют структуру «S есть P», в котором отношение предиката к субъекту мыслится как тождество (полное или частичное). Ценность же синтетических суждений для науки состоит в возможности получения нового знания о предмете — в них предикат присоединяет нечто новое к субъекту, структура такого суждения имеет следующий вид: «S есть P». В учении о суждении Н.О. Лосский различает объективную и субъективную стороны. Объективная сторона суждения включает в себя: предмет, содержание (предикат) и отношение между ними. Предмет суждения, согласно Лосскому, содержит в себе субъект, который в свою очередь определяется философом как важная часть (ядро) предмета, выступающая основанием предиката. Отношение субъекта и предиката в суждении определяется как связь основания и следствия, которая имеет необходимый характер (если есть S, то необходимо есть P) [10. С. 25–26], при этом субъект выступает достаточным основанием для предиката в любом суждении [10. С. 66]. Примечательно, что логическая связь, по учению Лосского, является также связью онтологической, вступившей в состав объективной стороны суждения [10. С. 162]. Это побуждает Лосского к следующему заключению: «Суждение есть наблюдение *синтетической необходимости следования*; значит, оно всегда выражает истину»⁹. Логический критерий истины философ усматривает в наличии предмета в знании, в его свидетельстве о самом себе [10. С. 27; 15. С. 173]. С позиции интуитивизма в объективный состав суждения включен предмет в подлиннике (основание) и его связи с другими предметами (следствие). В этом смысле Лосский утверждает, что суждение не может быть ложным, сам предмет не может подделать себя,

⁷ На русском языке данная работа не публиковалась. В архиве Н.О. Лосского был обнаружен оригинальный текст статьи на русском языке, также было выявлено, что философ работал над новой редакцией «Логики» и по замыслу автора именно данная статья должна была войти в состав книги «Логика» в качестве «Приложения». (Лосский Н.О. Логика (материалы к третьему изданию) // Архив Н.О. Лосского [неопубликованные материалы]. Paris, Institut d'études slaves).

⁸ Примечательно, что и в более поздний период своего творчества Н.О. Лосский обращается к Канту, продолжая развивать и «преодолевать» идеи, заложенные немецким философом в «Критике чистого разума».

⁹ Лосский Н.О. Аналитические и синтетические суждения и Математическая логика // Архив Н.О. Лосского [неопубликованные материалы]. Paris, Institut d'études slaves. С. 1.

внести в состав суждения чуждые себе элементы. Ложным может быть субъективное высказывание (внешне схожее по форме с суждением) познающего индивидуума, привносящего в объективный состав суждения элементы посторонние предмету в подлиннике и вытекающим из него следствиям. Такие высказывания являются «продуктом не мышления, а какой-либо другой психической деятельности»¹⁰ [10. С. 66].

Проблема объяснения синтетической необходимости суждений является сложной. По мнению Лосского, решение ее Кантом на основе каузальной теории не последовательно и не обосновано. Кант «понизил ценность знания» когда свел «априорные элементы знания на степень лишь субъективных, психических, даже антропологических форм знания» [10. С. 47], следствием чего выступило утверждение о непознаваемости «вещей в себе» или подлинного бытия. В то же время, в области логики, «как науке о доказательствах, он остался сторонником аналитического направления» [15. С. 193].

Взгляды Лосского по этому вопросу резко расходятся и с некоторыми его современниками, например, с представителями неопозитивизма, в частности с Р. Карнапом. Сторонники логического эмпиризма отрицают существование синтетической логической необходимости, считая все суждения логики и математики, а также умозаключения аналитическими системами, т.е. тавтологиями. Так, например, Р. Карнап, Г. Ган, О. Нейрат в манифесте «Научное мирапонимание. Венский кружок» утверждают, что: «Именно в отказе от возможности синтетического познания *a priori* и заключается основополагающий тезис современного эмпиризма» [16. С. 65]. Лосский же придерживается, как мы видели ранее, прямо противоположной позиции, которая была также отражена в статье «Критика гносеологии Р. Карнапа с точки зрения идеала знания» (на русском языке работа не публиковалась)¹¹. В этой работе русский философ указывает на то, что излишняя формализация мышления приводит к ложному представлению о природе суждений и умозаключений: «наблюдение, мышление и вообще всякое познавание требует чуткого слежения и за формою, и за содержанием, и вообще за всеми аспектами наблюдаемых предметов. Формализм, т.е. сосредоточение на форме, а тем более механизация, т.е. сосредоточение на поверхностной стороне мысли, на словах, на синтаксисе, на знаках ведет к утрате видения живого необходимого перехода вперед

¹⁰ В статье «Критика гносеологии Р. Карнапа с точки зрения идеала знания» Лосский, описывая связь субъекта и предиката в суждении как связь достаточного основания и следствия, отмечает: «Грамматическое предложение, смысл которого не содержит в себе этой связи, обозначает какое-либо сочетание предметов, не найденное мышлением, а произведенное субъективно ассоциацией представлений или фантазией человека: поэтому оно не есть суждение и должно быть обозначено иным словом, например «высказывание». (Лосский Н.О. Критика гносеологии Р. Карнапа с точки зрения идеала знания // Архив Н.О. Лосского [неопубликованные материалы]. Paris, Institut d'études slaves. С. 33).

¹¹ Статья была написана в словацкий период творчества Н.О. Лосского и опубликована в переводе на словацкий язык: Losskij N.O. Kritika noetiky R. Carnapa s hľadiska ideálu poznania // Filozofický sborník. 1944. Roč. V, č. 3. S. 98–136.

от одних сторон мира к другим. Эта утрата привела к ложному учению о тавтологичности логики, математики и умозаключений: она обнаруживается также в переоценке значения логического синтаксиса и в мысли о необходимости теории типов для решения логических антиномий»¹².

Как мы видим, проблема дихотомии аналитическое — синтетическое тесным образом связана с другим важным вопросом, назревшим в связи с революционными изменениями в математике и логике, происходившими в начале XX века, а именно с вопросом о соотношении традиционной логики и математической логики. Отличие математической логики от традиционной, по мнению Н.О. Лосского, как раз и заключается в том, что сторонники математической логики изучают «чистую форму связи мыслей, совершенно оторванную от содержания понятий и суждений. Они не исследуют синтетической необходимости следования, т.е. логической формы, неразрывно связанный с содержанием суждений», они не рассматривают «формы живой мысли, открывающей истину о мире»¹³, и тем самым крайне обедняют познание. В «Предисловии» к новой редакции «Логики», которая так и не была опубликована, Н.О. Лосский выражает свое отношение по этому вопросу следующими словами: «Математическая (символическая) логика так отличается от традиционной, что ее вряд ли можно называть логикою»¹⁴.

В этом контексте интерес представляет воспоминание Лосского об одной дискуссии со швейцарским профессором математики Полиа¹⁵, состоявшейся во время его работы визит профессором в Стэнфордском университете (1933). Полиа был сторонником современной математической логики и все попытки Лосского доказать ему, что суждения математики являются синтетическими приводили к яростному возражению со стороны математика. За проявлением такой нетерпимости, по мнению Лосского, скрывалось «инстинктивное предвидение, что, признав существование необходимых синтетических суждений, придется далее допустить такое разумное строение мира, которое необходимо ведет к утверждению бытия Бога» [6. С. 234].

Следует отметить, что проблема аналитических и синтетических суждений является предметом повышенного интереса в самых различных направлениях современной философской и логической мысли. В XX в. разразились бурные дискуссии на эту тему, участники которых поднимают спорные

¹² Лосский Н.О. Критика гносеологии Р. Карнапа с точки зрения идеала знания // Архив Н.О. Лосского [неопубликованные материалы]. Paris, Institut d'études slaves. С. 43.

¹³ Лосский Н.О. Аналитические и синтетические суждения и Математическая логика // Архив Н.О. Лосского [неопубликованные материалы]. Paris, Institut d'études slaves. С. 14.

¹⁴ Лосский Н.О. Логика (материалы к третьему изданию) // Архив Н.О. Лосского [неопубликованные материалы]. Paris, Institut d'études slaves.

¹⁵ Скорее всего речь идет о венгерском, швейцарском и американском профессоре математики и популяризаторе науки Дьёрде Пойа (венг. — György Pólya) — Джордже Полиа (англ. George Pólya или Polya), годы жизни 1887-1985. В 1933 году Полиа был выбран для получения стипендии Рокфеллера и посещения Принстона. В том же году он провел летнюю четверть (summer quarter) в Стэнфорде (см. Memorial Resolution. George Pólya. <http://histsoc.stanford.edu/pdfmem/PolyaG.pdf>).

вопросы о статусе аналитических и синтетических суждений, о синтетической природе математического знания, о возможности априорных синтетических суждений, о проблеме их демаркации и др. (подр. об этом см.: [17–19].

О судьбе работы «Аналитические и синтетические суждения и Математическая логика» (вместо заключения)

Судьба статьи «Аналитические и синтетические суждения и Математическая логика» оказалась достаточно непростой. В «Воспоминаниях» Н.О. Лосского пишет о том, что на протяжении длительного времени ему не удавалось опубликовать ее в Америке в связи с боязнью философских журналов «печатать статью, идущую против модных направлений» (прагматизм, инструментализм, логический позитивизм и др.) [6. С. 263]. В итоге, статья была издана в Нью-Йорке в 1953 г. в виде брошюры — “Analytic and Synthetic Propositions and Mathematical Logic” [20].

В 1954 г. на эту статью выходит рецензия К. Блейка (Christopher Blake) в ведущем логическом журнале «The Journal of Symbolic Logic», которая содержала следующие критические замечания: автор, осуждая логиков за попытку изучать форму без содержания, сам не выдвигает ясного тезиса о том, чем же они должны заниматься; положение автора о том, что «синтетическая необходимость следствия» проявляется в суждениях в отношении субъекта к предикату как основание к следствию, и отсюда следует, что в силлогизме важным оказывается принцип — «основание основания есть основание следствия», вряд ли годится для характеристики какого-либо предполагаемого внутреннего структурного отношения, общего для всех суждений; самой фундаментальной слабостью работы является — участие автора в современном мифе о том, что философские дискуссии о логике ограничиваются лишь очередным пересмотром аналитико-синтетических границ [21. Р. 291].

Следует особо отметить, что в американский период жизни и творчества русский философ готовил свой труд «Логика» к третьему изданию на русском языке, вносил существенные правки и дополнения. В одном из своих писем сыну Андрею Лосскому он просит позаботиться об издании «Логики», в конце которой «следует напечатать «Приложение»: «Аналитические и синтетические суждения и Математическая Логика»¹⁶. Книга в новой редакции так и не была опубликована. Следует отметить, что именно это приложение было издано в США на английском языке — «Analytic and Synthetic Propositions and Mathematical Logic» (1953), а оригинальный русский текст будет впервые опубликован во втором номере журнала «Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия» за 2024 г.¹⁷ Публикация

¹⁶ Письмо Н.О. Лосского Андрею Лосскому от 28.11.1958 // Архив Н.О. Лосского [неопубликованные материалы]. Paris, Institut d'études slaves.

¹⁷ Лосский Н.О. Аналитические и синтетические суждения и Математическая логика / под ред. Д.А. Бабиной, Е.В. Сердюковой // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 403–419. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-403-419>

архивного материала позволит исполнить, пусть и в частичном виде, желание Н.О. Лосского опубликовать на русском языке свои логические исследования, оценить их важность для понимания философской системы великого русского мыслителя, актуализировать его наследие и восполнить пробел, связанный с недоступностью данного материала для широкого круга читателей и заинтересованных лиц¹⁸.

Список литературы

- [1] Громов М.Н. Влияние Канта на русскую мысль // Кантовский сборник. 2009. № 2. С. 74–83.
- [2] Лосский Н.О. История русской философии. М. : Прогресс, 1994.
- [3] Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. Москва : Республика, 1992. С. 471–500.
- [4] Соловьев В.С. Предисловие к русскому переводу // Ланге Ф.А. История материализма и критика его значения в настоящем / пер. с 5-го нем. изд., под ред. и с предисл. В. Соловьева. Т. 1. Киев-Харьков : Ф.А. Иогансон, 1899. С. III-V.
- [5] Ермичев А.А., Никулин А.Г. А.И. Введенский и Н.О. Лосский: критицизм и интуитивизм в Санкт-Петербургском университете // Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003): Справочно-энциклопедическое издание. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 103–118.
- [6] Лосский Н.О. Воспоминания: жизнь и философский путь. М. : Викто-М: Русский путь, 2008.
- [7] Перминов В.Я. Критицизм Канта и интуитивизм Лосского // Кант и философия в России. Москва : Наука, 1994. С. 151–172.
- [8] Кант И. Критика чистого разума / пер. Н.О. Лосского. 2-е изд. Петроград : Типография М.М. Стасюлевича, 1915.
- [9] Попова В.С. И. Кант в становлении философского мировоззрения Н.О. Лосского: опыт перевода // Кантовский сборник. 2015. Т. 52. № 2. С. 62–75. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2015-2-4>
- [10] Лосский Н.О. Логика. Ч. 1. 2-е изд. Берлин : Обелиск, 1923.

¹⁸ Труднодоступность работы Н.О. Лосского «Аналитические и синтетические суждения и Математическая Логика», а вместе с тем и потребность в ней исследователей, подтверждается А.Г. Пушкарским в статье «Некоторые проблемы аналитических и синтетических суждений в истории логики»: «К сожалению, поиски этой работы (Lossky N.O. Analytic and synthetic propositions and mathematical logic. N.Y., Inc., 1953) так и не увенчались успехом. Она, видимо, отсутствует в библиотеках как немецких, так и американских университетов» [17. С. 127]. Текст Н.О. Лосского «Аналитические и синтетические суждения и Математическая логика» на русском языке, напечатанный на пишущей машинке с рукописными правками и дополнениями, был найден в парижском архиве Н.О. Лосского (Институт славянских исследований, Париж, Франция) и публикуется впервые в авторской редакции. В тексте имеются подчеркивания, отмеченные нами курсивом. При подготовке к публикации текст был сверен с англоязычной публикацией Н.О. Лосского (Lossky N. Analytic and Synthetic Propositions and Mathematical Logic. International Universities Press, Inc., New York 1953, 16 pp.), были выявлены небольшие расхождения. Некоторые из них, наиболее существенные с нашей точки зрения, отражены в примечаниях. Постраничные сноски к данному тексту сделаны самим Н.О. Лосским.

[11] Балановский В.В. Н.О. Лосский и его метакритика чистого разума // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 568–581. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-568-581>

[12] Гессен С.И. Новый опыт системы логики на русском языке // Логос. 1925. Кн. 1. С. 175–193.

[13] Лосский Н.О. Введение в философию. Часть 1: Введение в теорию знания. Санкт-Петербург : Типография М.М. Стасюлевича, 1911.

[14] Круглов А.Н. О некоторых философских особенностях «Венской логики» // Кант И. Венская логика. М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2022. С. 117–147.

[15] Лосский Н.О. Логика. Ч. 2. 2-е изд. Берлин : Обелиск, 1923.

[16] Карнап Р., Ганн Г., Нейрат О. Научное миропонимание — Венский кружок // Журнал Erkenntnis (Познание). Избранное. М. : Издательский дом «Территория будущего», Идея-Пресс, 2006. С. 57–74.

[17] Пушкинский А.Г. Некоторые проблемы аналитических и синтетических суждений в истории логики // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2012. № 12. С. 124–131.

[18] Смирнова Е.Д. К вопросу уточнения понятия аналитичности // Логические исследования: ежегодник. 2002. № 9. С. 237–245.

[19] Троепольский А.Н. Три линии развития проблемы аналитических и синтетических суждений в современной логике // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. 1978. Т. 1. № 3. С. 51–59.

[20] Lossky N.O. Analytic and Synthetic Propositions and Mathematical logic. New York : International Universities Press, Inc., 1953.

[21] Blake C. Review: N.O. Lossky Analytic and Synthetic Propositions and Mathematical Logic // The Journal of Symbolic Logic. 1954. Vol. 19. № 4. P. 291.

References

[1] Gromov MN. Kant's Influence on Russian Thought. *Kantian Journal*. 2009;(2):74–83. (In Russian).

[2] Lossky NO. *History of Russian philosophy*. Moscow: Progress publ.; 1994. (In Russian).

[3] Frank SL. The Russian worldview. In: *The spiritual foundations of society*. Moscow: Respublika publ.; 1992. P. 471–500. (In Russian).

[4] Solovyov VS. *Preface to the Russian translation*. In: Lange F.A. *The history of materialism and criticism of its significance in the present*. Solovyov VS, editor, transl. Vol. 1. Kiev-Kharkiv: F.A. Johanson publ.; 1899. P. III–V. (In Russian).

[5] Ermichev AA, Nikulin AG. *A.I. Vvedensky and N.O. Lossky: Criticism and Intuitionism at St. Petersburg University*. In: *Philosophy in St. Petersburg (1703–2003): Reference and encyclopedic edition*. Saint Petersburg: Saint Petersburg Philosophical Society publ.; 2003. P. 103–118. (In Russian).

[6] Lossky NO. *Memories: life and the philosophical path*. Moscow: Vikmo-M: Russkii put' publ.; 2008. (In Russian).

[7] Perminov VYa. *Kant's criticism and Lossky's intuitionism*. In: *Kant and philosophy in Russia*. Moscow: Nauka publ.; 1994. P. 151–172. (In Russian).

[8] Kant I. *Critique of Pure Reason*. Lossky NO, transl. 2nd. ed. Petrograd: Tipografiya M.M. Stasyulevicha publ.; 1915. (In Russian).

[9] Popova VS. Kant in the development of N.O. Lossky's Philosophical Views: the case of a translation. *Kantian Journal*. 2015;52(2):62–75. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2015-2-4> (In Russian).

[10] Lossky NO. *Logic*. Vol. 1. 2nd. ed. Berlin: The Obelisk; 1923. (In Russian).

- [11] Balanovskiy VV. Lossky N.O. and his Metacritique of Pure Reason. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):568–581. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-568-581>
- [12] Gessen SI. New experience of the logic system in Russian. *Logos*. 1925;(1):175–193. (In Russian).
- [13] Lossky NO. *Introduction to Philosophy. Part 1: Introduction to the Theory of Knowledge*. Saint Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha publ.; 1911. (In Russian).
- [14] Kruglov AN. *About philosophical features of "Vienna logic"*. In: Kruglov AN, editor. *Kant I. The Vienna logic*. Moscow: Kanon+, ROOI «Reabilitatsiya» publ.; 2022. P. 117–147. (In Russian).
- [15] Lossky NO. *Logic*. Vol. 2. 2nd. ed. Berlin: The Obelisk; 1923. (In Russian).
- [16] Carnap R, Hahn H, Neurath O. *The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle*. In: *The journal Erkenntnis (Cognition). Favourites*. Moscow: Moscow: Izdatel'skii dom “Terroriya budushchego”, Ideya-Press publ.; 2006. P. 57–74. (In Russian).
- [17] Pushkarsky AG. Some problems of analytic and synthetic propositions in the history of logic. *Vestnik Baltiiskogo federal'nogo universiteta im. I. Kanta*. 2012;(12):124–131. (In Russian).
- [18] Smirnova ED. On the issue of clarifying the concept of analyticity. *Logicheskie issledovaniya: ezhegodnik*. 2002;(9):237–245. (In Russian).
- [19] Troepolsky AN. Three lines of development of the problem of analytical and synthetic judgments in modern logic. *Voprosy teoreticheskogo naslediya Immanuela Kanta*. 1978;3(2):51–59. (In Russian).
- [20] Lossky NO. *Analytic and Synthetic Propositions and Mathematical logic*. New York: International Universities Press, Inc.; 1953.
- [21] Blake C. Review: N.O. Lossky Analytic and Synthetic Propositions and Mathematical Logic. *The Journal of Symbolic Logic*. 1954;19(4):291.

Сведения об авторах:

Бабина Дарья Александровна — старший преподаватель, кафедра философии и методологии науки, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия (e-mail: daryapolova@sfedu.ru). ORCID: 0000-0002-1810-1542. SPIN-код: 9175-9796

Сердюкова Елена Владимировна — кандидат философских наук, доцент, директор, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия (e-mail: evserdyukova@sfedu.ru). ORCID: 0000-0002-3628-3001. SPIN-код: 7724-2870

About the authors:

Babina Daria A. — Senior Lecturer, Department of Philosophy and Methodology of Science, Institute of Philosophy and Social and Political Studies, Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia (e-mail: daryapolova@sfedu.ru). ORCID: 0000-0002-1810-1542. SPIN-code: 9175-9796

Serdyukova Elena V. — PhD in Philosophy, Associate Professor, Director of the Institute of Philosophy and Social and Political Studies, Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia (e-mail: evserdyukova@sfedu.ru). ORCID: 0000-0002-3628-3001. SPIN-code: 7724-2870

Рукописи и переводы

Publications and translations

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-403-419>
EDN: VTUBSK

Рукопись / Manuscript

Аналитические и синтетические суждения и Математическая логика

Н.О. Лосский

Под редакцией Д.А. Бабина  , Е.В. Сердюковой 

Южный федеральный университет,
Российская Федерация, 344006, Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, д. 105/42
daryapolova@sfedu.ru

История статьи:

Статья поступила 07.11.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Лосский Н.О. Аналитические и синтетические суждения и Математическая логика / под ред. Д.А. Бабиной, Е.В. Сердюковой // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 403–419.
<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-403-419>

Analytical and Synthetic Judgments and Mathematical Logic

Nikolay O. Lossky

Edited by Daria A. Babina  , Elena V. Serdyukova 

Southern Federal University,
105/42 Bolshaya Sadovaya St., 344006, Rostov-on-Don, Russian Federation
daryapolova@sfedu.ru

Article history:

The article was submitted on 07.11.2023

The article was accepted on 31.01.2024

Архивный материал, который содержит оригинальный русский текст статьи Н.О. Лосского «Analytic and Synthetic Propositions and Mathematical Logic» (1953), готовившийся им для третьего издания труда «Логика» на английском языке, публикуется впервые.

© Лосский Н.О., 2024

© Бабина Д.А., Сердюкова Е.В., ред., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

For citation: Lossky NO. Analytical and Synthetic Judgments and Mathematical Logic. Babina D.A., Serdyukova E.V., editors. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):403–419. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-403-419>

Кант различил два вида суждений — аналитические и синтетические. В аналитическом суждении отношение предиката к субъекту есть полное или частичное тожество. Такое суждение есть *тавтология*; оно может быть выражено формулой «*S* есть *P*». Такое суждение необходимо признать истиной, потому что закон тождества требует этого, и потому что отрицание его, т.е. «*S* не есть *P*» содержит *внутреннее* противоречие.

В синтетическом суждении предикат присоединяет нечто новое к субъекту. Оно может быть выражено формулой «*S* есть *P*». Следовательно, отрицание синтетического суждения не содержит в себе внутреннего противоречия.

Сторонник современной логики скажет, что формула «*S* есть *P*» служит выражением только отношения предиката к субъекту, тогда как многие другие суждения содержат в себе другие отношения, например, отношение равенства, « $5 + 7 = 12$ » (1). На это замечание я отвечу следующее: формула «*S* есть *P*» выражает мысль, что *S* и *P* относятся друг к другу, как *основание* и *следствие*. Только такое строение мысли я обозначаю термином «*суждение*». Всякое суждение содержит в себе сознание того, что, мысля «*S*» я принужден признать необходимую связь его с «*P*». Суждение есть наблюдение (2) *синтетической необходимости следования*; значит, оно всегда выражает истину. Всякая истина имеет такое строение и может быть выражена формулой «*S* есть *P*». Например, приведенное выше суждение о равенстве чисел может быть выражено в субъект-предикатной форме: «*отношение чисел 5 + 7 к числу 12 есть равенство*» (3).

Экзистенциальные суждения имеют также строение «*S* есть *P*»: их субъектом служит понятие «*существования*», а предикат указывает вид существования (существование в действительности, в воображении и т.п.).

Согласно системе логики, разрабатываемой мною, все суждения имеют синтетическое строение (4). Аналитические суждения, о которых говорит Кант, не существуют в действительности. Конечно, ничто не мешает нам говорить «*S* есть *P*», но топтаться на месте таким способом не имеет смысла. Заслуга Канта состоит в создании фикции аналитических суждений, т.е. тавтологий, которые он резко отграничил от синтетических суждений. Этим способом он ясно показал, что теория знания стоит перед трудною задачею объяснения возможности общих и необходимых синтетических суждений науки (5). Кант решил эту проблему, показав, что, кроме аналитической логической необходимости следования, существует еще синтетическая логическая необходимость следования. Теория этого отношения составила у него предмет особой науки, — *трансцендентальной логики*.

Некоторые современные философы отрицают существование синтетической логической необходимости (6). Они находят логическую необходимость

только в аналитических суждениях, т.е. тавтологиях. Согласно их учению все суждения логики и чистой математики суть тавтологии, а все синтетические суждения, будучи основаны на опыте, иррациональны и не имеют характера логической необходимости.

Вопрос, что эти мыслители разумеют под тавтологией, не имеет значения для моей (7) статьи. Моя задача состоит лишь в защите учения, что в науке есть много абсолютно достоверных общих синтетических суждений, и что суждения логики и чистой математики имеют строение «*S* есть *P*», а не «*SP* есть *P*».

В онтологии есть много общих и необходимых синтетических суждений (8), имеющих существенное значение для всех наук. Например, думая о событиях, мы замечаем с абсолютною достоверностью, что события не вспыхивают во времени сами собою; всегда существует кто-то или что-то, творящее события. Эта истина выражается в синтетическом суждении «всякое событие имеет причину». Конечно, говоря об этом законе, я имею в виду не феноменалистическое понятие причинности Канта и не позитивистское понятие Джона Стюарта Милля (9). Эти мыслители имеют в виду только *порядок событий во времени* и утверждают, что для всякого события можно найти группу других событий, за которую оно следует по неизменному закону. Этот закон единообразия природы, ведущий к детерминизму, никогда никем не был доказан. Закон причинности, формулированный мною выше, не позитивистский, а динамистический, указывает на то, что ни одно событие не возникает само собою, всегда есть причина, *творящая* его. В этой статье я не буду обсуждать вопроса, какие деятели творят события и почему именно закон причинности ведет к индетерминизму¹.

Приведем еще несколько примеров необходимых синтетических суждений: «через точку можно провести бесконечное множество линий»; «между двумя точками всегда существует еще, по крайней мере, одна точка»; «между двумя моментами времени всегда существует еще, по крайней мере, один момент времени»; «пространство сплошно, следовательно, оно не есть сумма точек»; «время сплошно, следовательно, оно не есть сумма моментов». Знание всех этих истин есть то, что Гуссерль называет «*видением сущности*» (*Wesensschau*) (10).

Можно изобрести искусственные определения с целью истолковать эти суждения, как тавтологии. Однако таким способом нельзя опровергнуть мое утверждение, потому что я имею в виду факты, не устранимые никакими умствованиями. Под точкою я разумею границу между двумя частями линии; она не имеет измерения: линия имеет одно измерение: момент есть граница между двумя отрезками времени, не имеющая никакой длительности. Я могу наблюдать эти объекты, т.е. иметь их в сознании, как данные опыта; конечно, это опыт не чувственный, это — *интеллектуальная интуиция*. Если я умею

¹ Вопрос этот рассмотрен в моей книге «Свобода воли», YMCA-PRESS, Париж, 1927.

наблюдать эти объекты, их очевидное самосвидетельство открывает необходимые связи между ними. Внутренняя природа такого объекта, как точка или момент, гарантирует с абсолютной достоверностью, что между двумя точками и между двумя моментами существует еще точка или момент и так далее до бесконечности².

В приведенных выше суждениях предикат необходимо следует из субъекта; итак, их субъект есть *основание*, а предикат — *следствие*. Их строение есть не аналитическая, а синтетическая необходимость следования. Кант, подобно Юму, стараясь решить проблему синтетического знания, исходил из предположения, не высказанного им ясно и не доказанного им: в основе его гносеологии лежит *каузальная теория восприятия*. Она ведет к заключению, что опыт дает только множество ощущений (Кант), связанных друг с другом только отношениями времени (Юм (11)). В отличие от Юма Кант ясно наблюдал, что у нас есть понятия связей, несводимых к субъективной ассоциации представлений. Поэтому он решил проблему, создав учение об *апостериорных содержаниях* и *априорных* синтетических *формах* знания. Эта замечательная попытка создать синтез эмпиризма и рационализма не удалась: невозможно дать удовлетворительное объяснение, как возникает система знания, если апостериорная и априорная сторона его происходит из двух различных источников. Трудная проблема объяснения синтетической необходимости может быть решена только путем отказа от каузальной теории восприятия: необходимо прибегнуть к учению, что познающий субъект наблюдает предметы внешнего мира так же непосредственно, как свои чувства и желания. Эта теория не содержит в себе отрицания учений физики о причинном воздействии предметов внешнего мира на нашу нервную систему. Она требует только признания, что физико-физиологические процессы имеют лишь второстепенное значение для восприятия: они суть не причина, производящая объективные *содержания* восприятия, а только средство, подстрекающее наше я производить интенциональные акты внимания, различия и т.п. Эти акты направлены не на процессы в нашем мозгу, а на сам предмет внешнего мира, задевший наше тело и могущий быть полезным или вредным для нас. В наше время Анри Бергсон разработал эту теорию (12), а Шеллинг высказал эту мысль столетием раньше. В своей “System des transzendentalen Idealismus” он говорит, что воздействие предмета на наш организм не производит восприятия предмета, а только содействует сознанию предмета³ (13).

История гносеологии после Канта полна попыток разработать теорию непосредственного восприятия предметов внешнего мира⁴. Мой интуитивизм

² Математические точки, линии, моменты и т.п. существуют в строении пространства и времени. Я не конструирую их, а мысленно абстрагирую, т.е. экстрагирую (извлекаю) из пространства и времени. См. мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», YMCA-PRESS, Париж, 1938.

³ Шеллинг, собр. соч., т. III, стр. 497.

⁴ См. мою книгу «Обоснование интуитивизма», гл. V «Учение о непосредственном восприятии транскуссубъективного мира в философии XIX века», третье издание, Берлин 1924.

есть одна из таких попыток. Я утверждаю, что познающий субъект онтологически интимно связан со всем миром, представляющим собою органическое целое. Поэтому когда он направляет свои интенциональные акты сознавания, внимания и различия на предметы внешнего мира, он познает их в подлиннике. Конечно, это знание всегда фрагментарное: оно есть выборка из сложного предмета, потому что акт различия всегда дает знание только о каком-либо аспекте предмета.

Существенно важно то, что мир есть система: различные элементы и аспекты его взаимно связаны отношениями, каковы, например, отношения субстанции к ее свойствам, отношения функциональной зависимости (связи идеального бытия, например, математических идей), отношения причинной зависимости (связи реального бытия во времени). Наблюдения этих отношений суть источник синтетических суждений, в которых субъект есть основание, а предикат — следствие. *Онтологическая синтетическая связь*, будучи познанной, служит как *логическое* отношение основания и следствия. И содержание, и форма (синтетическое отношение) даны в опыте. Таким образом, целое нашего достоверного знания состоит из суждений, которые доказаны *эмпирически* и вместе с тем обоснованы *логически*. Конечно, словом «опыт» я обозначаю не только чувственную интуицию, но также интеллектуальную интуицию, направленную на нечувственные *идеальные* аспекты мира (например, отношения, математические идеи) и мистическую интуицию, направленную на *металогические* принципы.

Различие между моим интуитивизмом и нео-реализмом, выработанным в Соединенных Штатах авторами книги “The New Realism” (14) состоит в следующем. Нео-реалисты утверждают, что сознание или душевные состояния суть «пересечение мира с нервною системою» (стр. 354). Согласно этой теории один и тот же элемент мира может в одном отношении быть материальною вещью, а в другом отношении быть душевным состоянием субъекта подобно тому, как один и тот же стол может быть частью двух заборов, пересекающих друг друга. Нео-реалисты релативируют понятия материального и душевного процесса (15). Согласно интуитивизму, внешние предметы (дерево, собака) благодаря интенциональным актам, направленным на них, становятся имманентными сознанию субъекта, но остаются трансцендентными субъекту сознания (их бытие остается вне психо-физического бытия субъекта). Имманентность чужого бытия в моем сознании означает, что это бытие входит в кругозор моего сознания, не становясь вследствие этого моим состоянием, моим душевным процессом. Совершая интенциональные акты сознавания и различия внешних предметов, субъект *трансцендирует* за пределы своего бытия.

Кант объясняет познаваемость мира путем утверждения, что «условия возможности опыта вообще суть в то же время условия возможности самих объектов опыта»⁵ (16). В этом тезисе приоритет принадлежит знанию; по-

⁵ Критика чистого разума. Трансцендентальная аналитика, кн.2, гл.2, секция 2.

этому он ведет к гносеологическому идеализму в форме кантианского феноменализма. Мой интуитивизм включает в себя тезис Канта, однако в моем истолковании приоритет принадлежит бытию: условия возможности бытия (т.е. системы мира) суть вместе с тем условия познаваемости бытия. Таким образом оправдана метафизика, как наука о «вещах в себе». Эта теория, утверждающая *тожество* принципов бытия и принципов познаваемости бытия есть *органический синтез* эмпиризма и рационализма.

На основе такой гносеологии я утверждаю синтетический характер не только суждений геометрии Эвклида, но также и суждений чистой математики и логики. Главный принцип логики, разрабатываемой в форме компрегенсивизма (интенсионализма), принцип, лежащий в основе теории умозаключений, состоит в следующем: основание основания есть основание следствия. В умозаключении «*S есть M; M есть P; следовательно, S есть P*» — *S* есть основание *M*, а *M* — основание *P*; поэтому, *S* — основание *P* (17).

Витгенштейн, Карнап и многие другие мыслители думают, что закон исключенного третьего «*S есть или P, или не P*» есть тавтология (18). Они забывают, что не все предметы подчинены закону исключенного третьего. Металогический принцип, вроде «Сверх-Единого» Плотина и Дионисия Ареопагита не подчинен закону исключенного третьего. Он не нарушает этот закон, но не имеет отношения к нему вроде того, как математические треугольники не подчинены законам химии. В современной философии С.Л. Франк ясно доказал, что система объектов, все члены которой взаимно определены отношениями тождества, противоречия и исключенного третьего, может существовать только на основе более высокого металогического принципа⁶ (19). Поэтому необходимо признать, что закон исключенного третьего есть синтетическое суждение. Витгенштейн ошибается, говоря, что этот закон ничего не сообщает о предмете. В действительности закон исключенного третьего устанавливает очень важное свойство всех ограниченных определенных объектов.

Из области чистой математики Кант приводит суждение « $5+7=12$ » (20), как пример синтетического суждения. Оно выражает следующую мысль «если мы решаем задачу сложения пяти и семи, мы получим число двенадцать». Конечно, это суждение синтетическое: субъект его содержит понятие задачи, а предикат — решение ее. Мало того, если мы понимаем слова «пять плюс семь» не как задачу сложения, а как обозначение числа, состоящего из двух частей «пять» и «семь», и тогда суждение это остается синтетическим. Это ясно особенно для лиц, придерживающихся «органической теории числа» Платона, а не «аггрегатной» теории (21) Аристотеля⁷ (22). Согласно Платону, числа, как идеи, не суть агрегаты единиц: каждое число есть органическое целое, обладающее своеобразным строением, например «семь»

⁶ Франк С.Л. Предмет знания. Французский перевод под заглавием “La connaissance et l’être” Aubier, Париж.

⁷ См.: Stenzel J. Zahl Und Gestalt Bei Platon Und Aristoteles.

имеет центральную единицу, по бокам которой симметрически расположены две тройки, а число «двенадцать» имеет совершенно иное строение. Кроме идеальных чисел Платон признавал также существование математических чисел, реализующих форму множественности предметов. К ним применима «аггрегатная теория». В этом случае мы можем понимать элементы суждения « $5+7=12$ » следующим образом: « $5+7$ » есть число, состоящее из двух агрегатов, а число 12 состоит из одного агрегата. Будем понимать в духе агрегатной теории число « $5+7$ », как особый класс классов, и число «12», как другой класс классов. Чтобы признать, что эти два класса равны друг другу, необходимо доказать, что каждому элементу первого класса соответствует элемент второго класса. Сторонники современной логики скажут, что это доказательство основано на определениях понятий чисел, а также понятий «плюс» и «равенство». Определения и выводы, основанные на них, он считает тавтологиями (23). Не трудно однако доказать, что превращая синтетические суждения в аналитические, мы утрачиваем ценный закон « S есть P » и заменяем его более частным законом « S , обладающее свойством P , есть P ». В отношении к примеру Канта это значило бы, что закон «всякое число, состоящее из $5+7$, равно 12» (24) заменен более частным законом «всякое число, состоящее из $5+7$ и равное 12, равно 12». Форма этого суждения не исключает возможности такого сочетания $5+7$, которое не было бы равно 12. Почему философы, считающие это суждение тавтологией, не замечают, что они утратили закон? (25) Ответ на этот вопрос очень прост: мысля $5+7$, мы тотчас и с абсолютною очевидностью мыслим следствие этого сочетания, именно что оно «равно 12». Сторонники учения, опровергаемого мною, могут сказать, что термин «тавтология» имеет у них иное значение, чем мы определили его, и что тавтология в их смысле не выражается формулой « SP есть P ». Однако таким способом нельзя защититься от моей критики. Суждения могут иметь только два вида строения: « SP есть P » (аналитическое суждение) или « S есть P » (синтетическое суждение). Если суждение « $5+7=12$ » не имеет строения « SP есть P », то его строение должно быть выражено формулой « S есть P », т.е. оно должно быть синтетическим суждением. Таким образом возникает трудная проблема гносеологии объяснить необходимый характер этого синтетического суждения. Кант заметил эту проблему, не решенную «тавтологами» нашего времени.

Следует к тому же заметить, что и определения суть синтетические суждения. Реальное определение понятия не есть условная конструкция. Оно содержит в себе единство свойств предмета, существующего в мире. Знание об этом содержании понятия не падает к нам с неба; оно достигается путем открытия, именно путем исследования «этого» отрезка мира, отличающегося

от остального содержания мира. Открытие содержания понятия выражается в форме синтетического суждения⁸ (26).

Умозаключения тоже никогда не бывают тавтологиями. Отношение вывода к посылкам всегда есть синтетическая необходимость следования. Рассмотрим, например, «Barbara» — наиболее важный модус силлогизма. Строение его такое: «S есть M; M есть P; следовательно, «S есть P». Сторонники экстенсионализма говорят, что принцип этого силлогизма есть “dictum de omni et nullo” (27). Поэтому они ставят большую посылку («все M суть P») на первое место и им кажется, что силлогизм есть тавтология, что вывод не содержит в себе ничего нового в сравнении с посылками. Теории экстенсионализма, даже и правильно развитые, остаются более или менее поверхностными.

Компрегенсивизм (интенсионализм) дает более глубокое знание о строении мысли. Субъект и предикат всякого суждения связаны синтетическим отношением основания и следствия. Точно так же и в умозаключениях отношение между посылками и выводом есть синтетическая необходимость следования. В модусе «Barbara» S есть основание M, M есть основание P. Следовательно, в согласии с принципом «основание основания есть основание следствия» получается вывод «S есть P». Знание о двух связях основания и следствия в посылках дает право утверждать в выводе третью связь, отличную от первых двух, именно связь S с P. Таким образом даже модус «Barbara» содержит в выводе новый элемент, которого нет в посылках.

Конечно, сложный предмет, из которого получены две посылки «S есть M» и «M есть P», содержит в себе также третье отношение, высказанное в выводе. Поэтому сторонники аналитической теории силлогизма могут сказать: «Видите, вывод не содержит в себе ничего нового в сравнении с посылками; следовательно, силлогизм есть тавтология». Тот, кто так рассуждает, смешивает следующие два понятия: *предмет исследования* и *посылки*, служащие основанием вывода. Смысл умозаключения «Barbara» таков: достаточно иметь в качестве основания две связи «S с M» и «M с P», чтобы получить с необходимостью в выводе третью связь, именно «S с P».

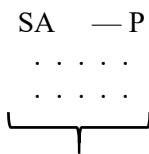
Вывод силлогизма не имеет в себе никаких новых содержаний: S и P те же самые, как и в посылках. Новый элемент в выводе есть только новое формально логическое отношение. Поэтому я называю такие умозаключения *формально синтетическими*. Ничто однако не мешает нам получить в выводе понятие с иным содержанием, чем в посылках. «А родился годом раньше, чем B; B родился годом раньше, чем C; следовательно, А родился двумя годами раньше, чем C». Этот вывод содержит в себе понятие более длительного времени, чем в каждой из посылок. Здесь тоже нужно различать содержание

⁸ Это учение изложено в моей «Логике», § 53–55. Подобное учение выработано С.Л. Франком в книге «Предмет знания». Кассирер в книге “Leibniz’ System” говорит, что, по крайней мере, генетические определения суть суждения синтетические.

предмета и содержание посылок. Такие несиллогистические умозаключения я называю *материально синтетическими*.

В строении суждения нужно различать предмет, субъект и предикат. Субъект суждения есть та часть предмета, которая служит достаточным основанием для предиката. Мыслитель, не делающий этого различия, может прийти к мысли, что все суждения суть тавтологии, как это и бывало в истории логики (например, H.S. Reimarus, 1694–1768 (28)). В самом деле, в суждении, например, «этая роза красная» предмет содержит в себе признак «красная»; однако это суждение синтетическое, потому что его субъект есть «этот пространственный отрезок мира», содержащий в себе основание, необходимо ведущее к следствию «красная». Таким образом даже суждения «этая роза красная», «верхушка этой березы засохла» суть логически необходимые синтетические суждения. Различие между этими суждениями и суждением «через точку можно провести бесконечное множество линий» состоит лишь в следующем: в суждении о точке и линиях я знаю, какие свойства предмета суть основание (субъект) предиката, тогда как в суждении о березе я знаю только, что этот отрезок мира содержит в себе основание (причину, с точки зрения онтологии), необходимо обусловившее засыхание верхушки березы, но это основание (субъект суждения) неизвестно мне. Такие суждения я называю *недоразвитыми*. Прогресс науки состоит главным образом в постепенном дополнении таких суждений; например, суждение «вода кипит при температуре 100 °C» пополняется такими сведениями, как «при таком-то давлении атмосферы» и т.п. Прогресс этого типа существует даже в некоторых отделах математики. Например, говоря, что сумма углов плоского треугольника равна двум прямым углам, необходимо прибавлять в наше время, что речь идет о треугольнике в евклидовом пространстве.

Если необходимо подчеркнуть, что предмет суждения содержит в себе неопознанные нами элементы, можно прибегнуть к следующей диаграмме:



Скобка показывает, что предмет есть не вполне определенный отрезок мира; буквы S, A, P его познанные аспекты; точки — неопознанные аспекты его (29).

Согласно изложенной теории, все суждения имеют синтетическое строение. Аналитические суждения, описанные Кантом, в действительности не существуют. Заслуга Канта состоит в том, что он создал фикцию аналитических суждений, т.е. тавтологий: таким образом он ясно показал, что гносеология стоит перед трудною задачею объяснения возможности общих и необходимых синтетических суждений науки.

Логически-онтологическая форма суждения, именно синтетическая необходимость следования неразрывно связана с соответствующим содержанием суждения. В этом отношении она резко отличается от аналитической

необходимости следования, выражаемой формулой «SP есть P». Необходимость согласиться с тавтологией может быть признана просто на основе слов или знаков, означающих субъект и предикат. Синтетическая необходимость следования, наоборот, может быть усмотрена только путем внимательного наблюдения само-свидетельства содержания суждения. Поэтому гносеолог, утверждающий, что все суждения имеют синтетическое строение, резко различает грамматическое предложение и логическое суждение. Грамматические формы и сочетания слов, какие бы теории типов или какие бы знаки мы ни изобретали, всегда могут привести к заблуждению. Гарантия против ошибки всегда заключается в способности проникать сквозь все грамматические формы и знаки к самим живым предметам (30) и их отношениям и признавать за истину лишь то, что дано в самосвидетельстве предмета (31).

Чтобы понять неразрывную связь синтетической необходимости следования с содержанием суждения, сравним, как трактуется в традиционной и в математической логике сочетание мыслей, выражаемое словами «если ... то». В традиционной логике эта связь есть синтетическая необходимость следования: первая часть, антецедент, содержит основание, а вторая часть — следствие. Примером может служить следующее суждение: «если точка не имеет измерения, а линия имеет только одно измерение, то через точку можно провести бесконечное множество линий». Мы можем понять такую необходимую связь мыслей только в том случае, если отчетливо созерцаем содержания этого суждения.

Математическая логика, наоборот, имеет в виду логическую форму, совершенно оторванную от содержания суждения. Так, связь мыслей, выражаемая словами «если ... то» и называемая по-английски «*implication*» (следование), не содержит в себе в этой логике синтетической необходимости следования. Это ясно видно из учения математической логики о «*truth function*» (функции истины). Сторонник математической логики говорит о следующих четырех возможностях. 1. Если антецедент и следствие оба истинны, тогда и целое также есть истина. Согласно правилам “*truth function*” каждое истинное суждение имеет следствием (*implies*) всякое другое истинное суждение. Следовательно, суждение «если дважды два равно четырем, то Нью-Йорк — большой город» есть правильная «импликация» (правильное следствие). 2. Из ложного суждения следуют все остальные суждения, как истинные, так и ложные. Например, мысль «если дважды два равно пяти, то Нью-Йорк — большой город» есть правильная «импликация». 3. Из приведенного выше правила следует, что суждение «если дважды два равно пяти, то Нью-Йорк — малый город» есть также правильная «импликация». 4. Только в том случае, если антецедент есть истина, а следствие есть ложь, такое целое есть ложь. Например, суждение «если дважды два равно четырем, то Нью-Йорк — малый город» ложное⁹.

⁹ См.: Tarski A. An introduction to logic. Нью-Йорк, 1941. С. 26.

Учение о “truth function” и примеры, поясняющие его, ясно показывают, что сторонники математической логики, говоря об «импликации», выражаемой словами «если ... то», не имеют в виду подлинного следствия, вытекающего из основания (из антецедента «если ...»). Они изучают чистую форму связи мыслей, совершенно оторванную от содержания понятий и суждений. Они не исследуют синтетической необходимости следования, т.е. логической формы, неразрывно связанной с содержанием суждений. Сторонники математической логики не рассматривают формы живой мысли, открывающей истину о мире. Таким образом этот вид логики далек от плодотворного мышления. Нужна ли такая наука? Конечно, нужна: все существующее в мире должно быть подвергнуто исследованию. Заслуга математической логики состоит в том, что она исследовала свойства отношений, лежащие в основе несиллогистических дедуктивных умозаключений. Необходимо изучать чистые абстрактные формы мысли, однако следует помнить, что преувеличение сосредоточение внимания на мертвой форме может отучить нас от наблюдения живых связей реальности. Такой печальный результат явился в учениях сторонников математической логики, отрицающих самое *существование* синтетической необходимости следования.

Пропасть между математической и традиционной логикой так глубока, что прав профессор Veatch (32), говорящий в начале своей статьи “Aristotelian and mathematical logic”: «Природа и цель логики, понимаемая этими двумя направлениями, столь различна, что называть их оба «логикою» делает этот термин безнадежно двусмысленным» (“The Thomist”, январь 1950, с. 51).

К сожалению, традиционная логика разрабатывает теорию суждений и умозаключений в духе экстенсионализма, т.е. на основе отношения между объемами понятий. Исследуя второстепенный аспект логической формы, она вызывает иллюзию, будто логическая форма может быть оторвана от содержания суждений. Неразрывная связь формы и содержания в реальном мышлении, имеющем целью открывать истину о живом бытии, становится очевидна в системе логики компрегенсивизма (интенсионализма). Она основывает свои теории суждений и умозаключений на отношениях между содержаниями понятий. Глубокое различие между этими двумя направлениями традиционной логики пояснено выше на примере модуса «Barbara»: согласно компрегенсивизму принцип этого модуса «основание основания есть основание следствия».

В моей «Логике» теории компрегенсивизма изложены рядом с теориями экстенсионализма. Сопоставление этих двух теорий показывает, что экстенсионализм не объясняет сущности живого мышления, прослеживающего синтетическую необходимость следования. Если мы согласны с тем, что мысль, задающаяся целью открывать истину, состоит в наблюдении группы элементов мира, «требующих» существования других элементов, то мы понимаем, что мышление — дело не легкое. Построение машины, клавиши которой можно было бы нажимать соответственно элементам суждения, чтобы

получить вывод, есть совершенно неосуществимая мечта человечества. Раньше, чем нажимать клавиши, необходимо правильно произвести наиболее трудный акт старательного наблюдения, дано ли все содержание и строение суждения путем самосвидетельства предмета. Отношения, обусловливающие рациональную систему мира, должны быть наблюдаемы с особенным тщанием. Познаваемость мира есть следствие двух видов Разума: объективного Разума мира и субъективного разума человека. Объективная рациональность мира есть его систематическое строение благодаря его идеальным формам; субъективный разум человека в процессе познания есть его способность к интеллектуальной интуиции, т.е. способность направлять интенциональные акты познания на *идеальные* аспекты предмета.

Мыслители, сводящие чистую математику, логику и умозаключения к тавтологиям, крайне обедняют субъективный разум; что же касается объективного Разума, они или отрицают его совсем, или, по крайней мере, утверждают, что он не дан в опыте. Уверенность, что никакой логической необходимости кроме тавтологии не существует, есть необходимое следствие каузальной теории восприятия. В основе этой теории лежит склонность к материализму. Берtrand Рассел говорит, что он становится все более «материалистом» в своей онтологии и все более и более «субъективистом» в своей гносеологии¹⁰. Задолго до Бертрана Рассела материалисты и склонные к материализму мыслители сводили логическую необходимость к тавтологии. Вспомним Антисфена, Гоббса, Юма.

Примечания

(1) В английском варианте статьи: « $7 + 5 = 12$ » (Lossky N. Analytic and Synthetic Propositions and Mathematical Logic. International Universities Press, Inc., New York 1953, P. 3). Р. Карнап в статье «Старая и новая логика» («Die alte und die neue Logik») указывает на расширение области логического в современной логике, связанное с добавлением новых форм — суждений об отношениях и функций-высказываний. В «старой логике» любые суждения (предложения), в том числе и суждения об отношениях, рассматривались только в предикативной форме. Хотя ранее Лейбниц высказывал идею о том, что логика должна учитывать суждения об отношениях, но развитие до целостной теории суждений об отношениях она достигла только в «новой логике» (значительный вклад в развитие которой внесли Г. Фреге, Д. Пеано, А. Уайтхед, Б. Рассел и др.). Ограничение предикативными суждениями приводило, по мнению Карнапа, к разным ошибкам и в областях, лежащих вне сферы логики — в метафизике, в физике (напр., понятие абсолютного пространства, субстанциональное представление о материи). См.: Карнап Р. Старая и новая логика // Журнал Erkenntnis (Познание). Избранное. М.: Издательский дом «Территория будущего», Идея-Пресс, 2006. С. 109–111; Carnap R. Die alte und die neue Logik // Erkenntnis. 1930. Vol. 1, no. 1. P. 16–19. В «Критике чистого разума» И. Кант, различая синтетические и аналитические суждения, определяет арифметическое суждение « $7+5=12$ » как синтетическое. Философ рассматривает его как утверждительное субъектно-предикатное суждение, где предикат не содержится в

¹⁰ The philosophy of Bertrand Russell, ed. by P. Schilpp. С. 700.

понятии субъекта, а присоединяется к нему внешним образом, такая связь предиката и субъекта не может мыслиться как тождество. Субъект данного суждения «7+5» содержит только признак соединения чисел 7 и 5 в одно число, еще не указывая каково оно. «Понятие двенадцати, подчеркивает И. Кант, вовсе еще не мыслится вследствие того, что я только мыслю о соединении семи и пяти; и, сколько бы я ни анализировал свое понятие такой возможной суммы, я бы не встретил в нем числа 12. Для этого необходимо выйти за пределы этих понятий, взяв на помощь наглядное представление, соответствующее одному из них...» (Кант И. Критика чистого разума / пер. Н.О. Лосского. 2-е изд. Петроград : Типография М.М. Стасюлевича, 1915. С. 32). Н.О. Лосский в своей статье придерживается сходной позиции. Согласно учению Канта об аналитических и синтетических суждениях (и Лосского), все математические суждения имеют синтетический характер. Принципиально иной позиции по вопросам синтетической природы математического знания, возможности синтетических суждений a priori в целом, придерживались сторонники современной логики (математической логики). Суждения логики и математики являются тавтологиями. Под тавтологией понимается такая формула, которая не зависит ни от смысла, входящих в нее суждений, ни от их истинностных значений, и которая истинна только благодаря своей форме. Р. Карнап в статье «Старая и новая логика» (“Die alte und die neue Logik”) по этому поводу пишет следующее: «Математика в качестве ветви логики также тавтологична. Говоря словами Канта: предложения математики являются аналитическими. Не существует никаких синтетических априорных предложений... предложения математики не являются ни эмпирическими, ни синтетическими a priori, а аналитическими предложениями» (Карнап Р. Старая и новая логика // Журнал Erkenntnis (Познание). Избранное. М.: Издательский дом «Территория будущего», Идея-Пресс, 2006. С. 115–116; Carnap R. Die alte und die neue Logik // Erkenntnis. 1930. Vol. 1, no. 1. P. 16–19, 23). Соответственно при данной трактовке, суждение «7+5=12», приведенное Кантом, будет определяться не как синтетическое, а как аналитическое суждение.

- (2) Первоначально в тексте напечатано слово «выражение», затем исправлено на «наблюдение».
- (3) В американском издании: “the relation of the number 7+5 to the number 12 is that of equality” (Р. 3).
- (4) В американском издании Лосский ссылается на свой труд «Логика», в том числе на немецкое издание “Handbuch der Logik” (1927 год, Лейпциг, издательство Teubner).
- (5) Первоначально в тексте — «необходимых суждений науки», затем зачеркнуто и напечатано «необходимых синтетических суждений науки»
- (6) Здесь Лосский скорее всего имеет ввиду представителей аналитической философии, и в особенности тех, кто был близок к идеям Венского кружка (М. Шлик, Р. Карнап, Г. Фейгль, О. Нейрат, Г. Ган, В. Крафт, К. Гедель и др.), отрицающих положение И. Канта о возможности синтетических априорных суждений. Сторонники логического эмпиризма отрицают существование синтетической логической необходимости, считая все суждения логики и математики, а также умозаключения аналитическими системами, т.е. тавтологиями. В 1929 г. Р. Карнап, Г. Ган, О. Нейрат опубликовали манифест Венского кружка “Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis” («Научное миропонимание. Венский кружок»), где отказ от возможности синтетического познания априори выступает одним из основополагающих положений логического эмпиризма: «Научное миропонимание не знает никакого безусловно истинного познания из чистого разума, никаких

«синтетических априорных суждений», на которых основана кантовская теория познания и тем более вся до- и послекантовская онтология и метафизика. Суждения арифметики, геометрии, определенные основоположения физики, которые Кант рассматривает в качестве примеров априорного познания, получают в этом случае свое объяснение. Именно в отказе от возможности синтетического познания *a priori* и заключается основополагающий тезис современного эмпиризма. Научное миропонимание знает лишь предложения опыта о всевозможных предметах и аналитические предложения логики и математики» (*Карнап Р., Ган Г., Нейрат О.* Научное миропонимание — Венский кружок // Журнал *Erkenntnis* (Познание). Избранное. М. : Издательский дом «Территория будущего», Идея-Пресс, 2006. С. 64–65).

(7) «Этой статьи» исправлено на «моей статьи»

(8) «Суждений» зачеркнуто и напечатано «синтетических суждений»

(9) Лосский не разделяет понятие причинности Канта и Милля прежде всего за то, что они понимают под причинностью только порядок событий во времени и совсем не учитывают другую ее сторону, которая выражается в понятиях «творения», «рождения», «действования». Учение о динамистическом понятии причинности, критика позитивистического учения о причинности наиболее полно представлены в труде Лосского «Свобода воли» (См.: Лосский Н.О. Свобода воли. Paris : YMCA Press, 1927. С. 180), а также в ряде статей Н.О. Лосского: «Физика и метафизика», «Понятие субстанции как необходимое условие научного знания», «Новые задачи науки» и др. Ср.: Кант И. Критика чистого разума / пер. Н.О. Лосского. 2-е изд. Петроград : Типография М.М. Стасюлевича, 1915. С. 82–83, 144, 276–280); Дж. Ст. Миль Система логики силлогистической и индуктивной. Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. Пер. с англ. под ред. В.Н. Ивановского. 2 изд. М.: Издание Г.А. Лемана, 1914. См.: кн.3, гл.5, С. 291–330 в целом, и особенно — §2 С. 294–295, 305, 307, §11 С. 320–330.

(10) Понятие “Wesensschau” выступает одним из основополагающих в феноменологии Э. Гуссерля, означает буквально прямое, изначально данное «видение» сущности (совершенно нового вида и рода), постижение сущности в ее «живой самости». Термин “Wesensschau” переведен Лосским как «видение сущности». Более подробно о понятиях “Wesensschau”, “Wesenserschauung” (переведены Н.В. Мотрошиловой как «усмотрение сущности» и «сущностное всматривание») в учении Э. Гуссерля см.: Мотрошилова Н. В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: «Феноменология — Герменевтика», 2003. С. 116–117, 176, 324, 515–518.

(11) См.: Давид Юм Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. пер. С.И. Церетели // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. I. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 126, 130–135, 139, 146–147, 222, 224, 306–307. В «Критике чистого разума» Кант обращается к Юму при осмыслиении проблематики априорного знания, аналитических и синтетических суждений, учения о причинности и расходится с ним в этих пунктах. См.: Кант И. Критика чистого разума. / пер. Н.О. Лосского. 2-е изд. Петроград: Типография М.М. Стасюлевича, 1915. С. 34, 84–85, 421–425). Так называемый «ответ» Канта на скептицизм Юма выступил темой для бурных дискуссий среди философов и стал предметом отдельных философских исследований. См., например, Шпет Г.Г. Проблема причинности у Юма и Канта: Ответил ли Кант на сомнения Юма?. Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1907. Решение вопросов о познаваемости внешнего мира, возможности и необходимости синтетических

суждений, причинности в эмпиризме Юма, критицизме Канта и интуитивизме более подробно рассмотрено Лосским в труде «Логика» (см.: Лосский Н.О. Логика. Ч. 1. 2-е изд. Берлин: Обелиск, 1923. С. 34–48).

(12) Здесь Лосский имеет в виду теорию восприятия А. Бергсона, в рамках которой обосновывается учение о непосредственном восприятии как собственных душевных состояний, так и предметов внешнего мира. Данная теория изложена французским философом в книге «Материя и память»: Бергсон А. Материя и память. пер. с франц. А. Баулер // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память: пер. с фр. Минск: Харвест, 1999. С. 413–668 (С.-Петербург: Изд. Д.Е. Жуковского, 1911. 268 с.). Философии Анри Бергсона посвящена отдельная работа Н.О. Лосского: см. Лосский Н.О. Интуитивная философия Бергсона. 3-е изд. Петербург: «Учитель», 1922. С. 109.

(13) По всей видимости речь идет о следующем немецком издании: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's Sämtliche Werke, [SW], ed. K.F.A. Schelling, Erste Abtheilung, Dritter Band, Stuttgart und Augsburg: J.G. Cotta'scher Verlag Publisher, 1858. S. 497. См.: F.W.J. Schelling System des transzendentalen Idealismus (1800) // Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's Sämtliche Werke, [SW], ed. K.F.A. Schelling, Erste Abtheilung, Dritter Band, Stuttgart und Augsburg: J.G. Cotta'scher Verlag Publisher, 1858. S. 327–634; перевод на русский: Ф.В.И. Шеллинг Система трансцендентального идеализма. / пер. И.Я. Колубовского. Ленинград: ОГИЗ СОЦЭКГИЗ, 1936. LIX, С. 455.

(14) Сборник «The New Realism» был опубликован в 1912 г. в Нью-Йорке, в нем принимали участие William Pepperel Montague, Ralph Barton Perry и несколько других мыслителей.

(15) В американском издании статьи Лосского “Analytic and Synthetic Propositions and Mathematical Logic” нет этого предложения (Р. 7).

(16) В издании 1915 года книги Канта «Критика чистого разума» в переводе Н.О. Лосского эта цитата звучит следующим образом: «...условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта и потому имеют объективное значение в априорном синтетическом суждении». (См. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского Петроград, 1915. С. 128).

(17) В американском издании вместо предложения «В умозаключении «S есть M; M есть P; следовательно, «S есть P» — S есть основание M, а M — основание P; поэтому, S — основание P» напечатано другое: “This is clearly a synthetic proposition” (Р. 8).

(18) См. Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus. London: Routledge & Kegan Paul, 1922. S. 53–54, 58, 76–79, 87, русский перевод: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. пер. с нем. М. С. М.: «Гнозис», 1994. С. 33–35, 39, 58–61, 70; Carnap R. Die alte und die neue Logik // Erkenntnis. 1930. 1(1). Р. 21–23, русский перевод: Карнап Р. Старая и новая логика // Журнал Erkenntnis (Познание). Избранное. М.: Издательский дом «Территория будущего», Идея-Пресс, 2006. С. 114–115; Carnap, R. Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. Erkenntnis, 2(1), 1931, S. 236, русский перевод: Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология) / пер. с англ., нем. М.: «Дом интеллектуальной книги», «Прогресс-Традиция», 1998. С. 84.

(19) Лосский скорее всего ссылается на следующие издания: Франк С.Л. Предмет знания: Об основах и пределах отвлеченного знания. Петроград: Тип. Р.Г. Шредера, 1915. 504 с.; перевод на французский: Frank S. La connaissance et l'être, trad. Kaffi, Oldenbourg, Fedotoff, Paris: Aubier, 1937. 320 р. Лосский опубликовал рецензию на

французский перевод «Предмета знания»: Losskij N. Simon Frank: La connaissance de l'être. Philosophie de l'esprit. Collection dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne. Edition Montaigne, Paris 1937 (XIV+320). Traduit du russe par Kaffi, Oldenbourg et Fedotoff // Ruch filosofický, 12, 1939. S. 94–95.

(20) Совр. изд.: Франк С.Л. Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека: опыт введения в философскую психологию. Санкт-Петербург: Наука, 1995; Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. 1915. // Полное собрание сочинений / С. Л. Франк; под общ. ред. Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резных Т. 5, Москва: ПТСГУ, 2023 С. 109–538.

(21) В «Критике чистого разума» (пер. Н.О. Лосского, 1915) приведенный Лосским пример Канта выглядит следующим образом: «7+5=12» (Кант И. Критика чистого разума / пер. Н.О. Лосского. 2-е изд. Петроград: Типография М. М. Стасюлевича, 1915. С. 32).

(22) В английском варианте статьи “Analytic and Synthetic Propositions and Mathematical Logic” — «“additive theory” of Aristotle» (Р. 9).

(23) Возможно Н. О. Лосский имеет ввиду издание: Stenzel Julius, Zahl Und Gestalt Bei Platon Und Aristoteles. Leipzig; Berlin: B. G. Teubner, 1924.

(24) В американском издании идет ссылка: See, e.g. C. I. Lewis, Symbolic Logic. P. 212.

(25) В американском издании здесь и далее «7 + 5» (Р. 9).

(26) В американском издании это предложение звучит следующим образом: “Why do not the philosophers who hold this proposition to be a tautology notice that they have lost the law without which arithmetic is impossible?” (Lossky N. Analytic and Synthetic Propositions and Mathematical logic. International Universities Press, Inc., New York 1953, P. 10).

(27) Скорее всего, речь идет о следующих изданиях: Лосский Н.О. Логика. Ч. 1. 2-е изд. Берлин: Обелиск, 1923. §§ 53–55, С. 121–130; Франк С.Л. Предмет знания: Об основах и пределах отвлеченного знания. Петроград: Тип. Р.Г. Шредера, 1915. С. 243, 270, 273; Cassirer E. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg: Elwert, 1902. XIV, [2], 548, [2] с.

¹“dictum de omni et nullo” — означает буквально «сказанное обо всем и ни о чем» (аксиома силлогизма). Аксиома силлогизма: все, что утверждается (или отрицается) относительно всех предметов класса, утверждается (или отрицается) и относительно каждого предмета, который содержится в этом классе.

(28) Герман Самуэль Реймарий (Реймарус, (H.S. Reimarus)) — немецкий философ эпохи Просвещения. Понятие суждения в логике Реймария основано на сходстве (закон тождества) или на отличии (закон противоречия), что по мнению Лосского, приводит к неправильному толкованию всех суждений, используя терминологию Канта, как аналитических. См. об этом в компендиуме Реймария по логике «Учение о разуме...»: см. Reimarus Hermann Samuel Vernunftlehre als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zweien ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet. 3 Bd., Hamburg, Bey Johann Carl Bohn, 1766.

(29) Фраза «буквы S, A, P его познанные аспекты; точки — неопознанные аспекты его» в американской публикации звучит следующим образом: “the letters S and A are its known aspects; the dots represent its unknown aspects”.

(30) Первоначально — «к самим предметам», затем слово «предметам» зачеркнуто и напечатано «живым предметам»

(31) В американском издании после этого предложения Лосский дает ссылку: “See my paper “The Absolute Criterion of Truth”, Review of Metaphysics, June, 1949 (P. 13).

В русском варианте статьи ссылка не дана на данную работу возможно по той причине, что работа «Абсолютные критерии истины» в русском издании планировалась под названием «Интуитивизм» и была опубликована впервые только в 1992 г. (см. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. М. : Издательская группа «Прогресс», VIA, 1992. 208 с.)

(32) В этом месте Лосский ссылается на статью: Veatch H.B. Aristotelian and mathematical logic. *The Thomist*, Bd. 13, 1950. P. 50–96. Генри Витч (Henry Babcock Veatch, 1911–1999) — американский философ, сторонник «реалистической метафизики», последовательно проводивший в своих работах критику такой современной ему тенденции в философии, как «лингвистический поворот». (См., напр.: Veatch H.B. *Intentional logic. A logic based on philosophical realism*. Yale University Press, New Haven, 1952, 440 p.; Veatch H.B. *Two logics: The Conflict between Classical and Neo-Analytic Philosophy*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1969).

Сведения об авторе:

Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965) — русский мыслитель, представитель русской религиозной философии, один из основателей направления интуитивизма в философии.

Сведения о редакторах:

Бабина Дарья Александровна — старший преподаватель, кафедра философии и методологии науки, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия (e-mail: daryapolova@sfedu.ru). ORCID: 0000-0002-1810-1542. SPIN-код: 9175-9796

Сердюкова Елена Владимировна — кандидат философских наук, доцент, директор, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия (e-mail: evserdyukova@sfedu.ru). ORCID: 0000-0002-3628-3001. SPIN-код: 7724-2870

About the author:

Lossky Nikolay O. (1870–1965) — Russian thinker, representative of Russian religious philosophy, one of the founders of the direction of intuitionism in philosophy.

About the editors:

Babina Daria A. — Senior Lecturer, Department of Philosophy and Methodology of Science, Institute of Philosophy and Social and Political Studies, Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia (e-mail: daryapolova@sfedu.ru). ORCID: 0000-0002-1810-1542. SPIN-code: 9175-9796

Serdyukova Elena V. — PhD in Philosophy, Associate Professor, Director of the Institute of Philosophy and Social and Political Studies, Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia (e-mail: evserdyukova@sfedu.ru). ORCID: 0000-0002-3628-3001. SPIN-code: 7724-2870

История философии

History of philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-420-433>

EDN: VPYURM

Научная статья / Research Article

«Асабийа» как понятие, методологический принцип анализа исторического процесса и теория формирования государства: Ибн ал-Азрак

М. Аль-юсеф Ширин  

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
shereen.alyusf@gmail.com

Аннотация. В исследовании рассматривается понятие «Асабийа» средневекового мыслителя мусульманской Испании Ибн ал-Азрака (1427–1491), историческое и смысловое значение которого восходит к учению выдающегося арабо-мусульманского мыслителя Ибн Халдуна (1332–1406). Особое внимание уделено пониманию асабийи как методологического принципа анализа исторического процесса, в основе которого лежит идея особой формы общности людей. Асабийа — это единое основание существования некоторой психической реальности, на которой основывается эта общность, обеспечивающая поддержание и воспроизведение социальных связей. Асабийа как понятие может рассматриваться как олицетворение высокого сознания единства, единства племенного и кровнородственного духа, лежащего в основе социальной солидарности и группового сознания, слепой приверженности этому единству. Асабийа как теория формирования государства у ученика Ибн Халдуна Ибн ал-Азрака рассматривается как основная движущая циклическая сила исторического процесса, которую Ибн Халдун впервые описал для понимания истории Магриба и Северной Африки. При этом важно отметить, что Ибн ал-Азрак в своей политической теории рассматривал цикличность асабийи как основную причину возникновения, расцвета и упадка государства. Особенностью концепции государства Ибн ал-Азрака является то, что исторические циклы в ней не имеют абсолютно закрытого характера поэтому, существует возможность преемственности между погибающей и новой зарождающейся династиями. Основатель династии новой династии развивает обычай и традиции предшествующей. Кроме того, институты государства, по его мнению, должны будут обновляться и совершенствоваться в рамках преемственности при условии, если в них все еще сохранились основные силы для развития, важнейшей из которых является сила и власть «Асабийа».

© Аль-юсеф Ширин М., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Ключевые слова: Ибн Халдун, государство, власть и авторитет

История статьи:

Статья поступила 01.11.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Аль-юсеф Ширин М. «Асабийя» как понятие, методологический принцип анализа исторического процесса и теория Формирования Государства: Ибн ал-Азрак // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 420–433. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-420-433>

“Asabiyya” as a Concept, Methodological Principle of Analysis of the Historical Process and the Theory of State Formation: Ibn al-Azraq

Mohamad Alyousef Shirin  

RUDN University,

6 Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation

shereen.alyusf@gmail.com

Abstract. The research examines the concept of “Asabiyya”, its historical and semantic meaning, which goes back to the teachings of the outstanding Arab Muslim thinker Ibn Khaldun (1332–1406). Particular attention is paid to the understanding of Asabiyya as a methodological principle for analyzing the historical process, which is based on the idea of a special form of community of people. Asabiyya is the single basis for the existence of a certain mental reality on which this community is based, ensuring the maintenance and reproduction of social ties, that is, Asabiyya as a term can be considered as the personification of the high consciousness of unity, the unity of the tribal and consanguineous spirit that underlies social solidarity and group consciousness, blind adherence to this unity. Asabiyya as a theory of state formation by Ibn Khaldun's student Ibn al-Azraq (1427–1491) is seen as the main driving cyclical force of the historical process, which Ibn Khaldun first described for understanding the history of the Maghreb and North Africa. It is important to note that Ibn al-Azraq, in his political theory, considered the cyclical nature of Asabiyya as the main reason for the emergence, flourishing and decline of the state. A feature of the concept of the state of Ibn al-Azraq is that the historical cycles in it are not absolutely closed; therefore, there is the possibility of continuity between the dying and the new emerging dynasties. The founder of a new dynasty develops the customs and traditions of the previous one. In addition, the institutions of the state, in his opinion, will have to be updated and improved within the framework of continuity, provided that they still retain the basic forces for development, the most important of which is the power and authority of Asabiyya.

Keywords: Ibn Khaldun, state, power and authority

Article history:

The article was submitted on 01.11.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Alyousef Shirin M. “Asabiyya” as a Concept, Methodological Principle of Analysis of the Historical Process and the Theory of State Formation: Ibn al-Azraq. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):420–433. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-420-433>

Ибн ал-Азрак: вехи творческой эволюции

Если творчество выдающегося арабо-мусульманского мыслителя XIV–XV вв. Ибн Халдуна известно не только специалистам, но и широкому кругу научной общественности, то имя Ибн ал-Азрака известно только очень узкой группе специалистов по истории и культуре ал-Андалуса (мусульманской Испании). Полученное при рождении полное имя ученого, вошедшего в историю философской и общественной мысли Арабского Востока как Ибн ал-Азрак — Мухаммад ибн Али аль-Гарнати. Ибн ал-Азрак происходил из древнего андалузского рода, представители которого, вероятно, из-за некоторых физических особенностей или внешних данных некогда получили прозвище *ал-Азрак*, что в переводе с арабского означает *синего, голубого цвета* (например, речь может идти о цвете глаз). Ибн ал-Азрак родился в Малаге, бывшей в то время одной из провинций Гранады, в 1427 г., то есть вскоре после смерти Ибн Халдуна. Еще в юности он заучил Коран наизусть, приобрел глубокие знания по классической арабской филологии, познакомился с мусульманской юриспруденцией. При этом Ибн ал-Азрак проявлял серьезный исследовательский интерес к таким сферам, как государство и власть, этика и этикет [1. С. 6]. Затем он переехал в Гранаду, где его наставником был Ибрагима бен Фаттуха, муфтий Гранады. Логику и философию Ибн ал-Азрак изучал у одного из самых известных знатоков аскетизма (аз-зухда) своего времени ас-Саракусти (ум. 1461) Он также посещал семинары ал-Тлемсани (ум. ок. 1489 г.), чей дед прославился как учитель логики и философии, и слушал лекции по литературе у Мухаммада бен ал-Джубейра ал-Яхсиб — поэт и оратор, с ним Ибн ал-Азрак изучал основы арабской словесности — ярчайшего научного деятеля арабской Андалусии позднего периода. Затем Ибн ал-Азрак отправился в города Фес, Тлемсен и Тунис. Это была его первая поездка, где он не только выступал учеником, но и сам делился знаниями с образованными людьми этого региона. Весьма вероятно, что один из наставников и направил его исследовать в этой поездке знаменитую «Мукааддиму» Ибн Халдуна, которая, как известно, было передано самим Ибн Халдуном султану Абу Фарису и хранилось в сокровищнице Королевского дворца. Текст получил в Тунисе распространение, и поскольку с момента его передачи до прибытия ал-Азрака прошло только два десятилетия, несомненно, Ибн ал-Азрак ознакомился с полной и достоверной его копией, о чем мы также можем сделать вывод по его трудам. По возвращении Ибн ал-Азраку было вверено судейство в Малаге и окрестностях, а по прошествии некоторого времени султан назначил его верховным судьей Гранады. На этом посту ал-Азрак оставался и после смерти султана. На век Ибн ал-Азрака пришелся

период ожесточенной борьбы между испанцами-христианами и мусульманами Андалусии. Будучи проницательным деятелем, он понимал, что натиск христианских правителей ослабил мусульман и практически истощил их силы. Поэтому Ибн ал-Азрак решает отправиться к владельцам Арабского мира и добиться их поддержки в деле спасения Гранады. Он делает попытку сохранить для мусульман Андалусию в этом нелегком, как оказалось, последнем для них испытании. Источники свидетельствуют, что ал-Азрак был не просто чиновником на службе у закона, но и государственным мужем, доверенным лицом правителя и посланником султана. Более того, султан Бани Наср доверял ему тайны, которые обычно не раскрывают гражданскому судье. Первым городом в его миссии был Фес, о котором в своем сочинении он написал, что лицезрел руины. В тот период Фес сокрушали войны и раздирали внутренние раздоры. И поскольку местные правители в основном сражались друг с другом, Ибн ал-Азрак увидел, что нет никакой надежды на их реальную помощь. Затем Ибн ал-Азрак отправляется в город Тлемсен, чтобы просить помощи для попавших в беду андалузцев у султана Абу Амра бен Абу Фареса. Однако султан умер во время пребывания в Тлемсене Ибн ал-Азрака и Тунис охватила скута. Между членами правящей семьи также не было единодушия. И Ибн ал-Азрак, отчаявшись во второй раз заручиться помощью, посчитал свою миссию проваленной. Он решил искать спасения в Египте, куда немедленно отправился. У власти в Египте в то время был султан Кайтбей (1412–1496). Ибн ал-Азрак приложил немало усилий, чтобы вызвать у него решимость вернуть Андалусию, но султан был вовлечен с одной стороны в конфликт с римлянами, а с другой — с османами, так что усилия Ибн ал-Азрака оказались напрасными. После совершения хаджа Ибн ал-Азрак возвращается в Египет. Он останавливается у Ахмеда бен Ашера и снова заводит разговор о спасении Андалусии, но его голос не был услышан. Бен Ашер ходатайствует перед султаном о назначении ал-Азрака на должность судьи в Иерусалиме, куда тот и переезжает. В качестве судьи ал-Азрак пользовался в Иерусалиме большим уважением за мудрость и честность в применении юридических норм. Однако 1491 г. он тяжело заболевает и по прошествии 40 дней умирает. Его хоронят в Иерусалиме [1. С. 11].

В работе Ибн ал-Азрака «Чудеса на пути, или Природа владычества» («Бадаи ас-сулк фи табай ал-мулк») рассматривается роль средневековых мусульманских ученых в развитии исламской культуры и экономики. Ибн ал-Азрак свободно апеллирует как к трудам мусульманских ученых, так и к сочинениям эллино-эллинистического наследия. Исследователи его творчества однозначно признают за Ибн ал-Азраком авторство данной работы, отмечая, что это единственное его сочинение по политической науке. В этой уникальной работе систематически представлены взгляды Ибн ал-Азрака по политическим вопросам, в частности, рассматриваются проблемы рационализма в политике, власти и авторитета, роль этики в шариате, и особенности общественной жизни ал-Андалуса и Магриба. Современные арабские

специалисты отмечают¹ что ценность работы ал-Азрака заключается в том, что, с одной стороны, он резюмировал и систематизировал наследие Ибн Халдуна, с другой, — внес свои оригинальные идеи. Помимо краткого изложения основных идей «Мукаддимы» Ибн Халдуна, ал-Азрак в отдельных главах своей книги дал детальный анализ учения Ибн Халдуна, систематизировав его основные идеи и логику понимания им природы новой науки — истории. В его работе получили подробное толкование некоторые особенности теории исторического развития Ибн Халдуна, что было высоко оценено средневековыми историками, признавшими вклад Ибн ал-Азрака в науку об обществе и государстве. Задача Ибн ал-Азрака состояла в том, чтобы адекватно передать смысл и значения работ Ибн Халдуна, резюмировав их логику понимания, снабдив их своими пояснениями. Эта предварительная работа позволила ему выработать собственную оценку, свои критические комментарии и систематизировать высказывания других мыслителей по тому или иному вопросу. Причем Ибн ал-Азрак объективно приводил доводы как поддерживающие заключенные в тексте Ибн Халдуна идеи, так и опровергающие их. Рассматривая жизнь Ибн аль-Азрака и его исследовательский путь, мы можем отметить, что, несомненно, ал-Азрак глубоко изучил различные науки, в том числе калам, фикх, философию восточных перипатетиков, литературу и поэзию. В целом можно подчеркнуть, что его работы отличают не только доскональное знание трудов мусульманских мыслителей по различным областям знания, но и понимание значения исторических прецедентов для теории развития исторического процесса и природы государства. Будучи последователем Абу Исхак бен Фаттуха (ум. 1462 г.), который являлся главным учителем Ибн ал-Азрака, он познакомился с трудами Ибн Радвана по логике, с работами Ибн Сины (980–1037), Ибн Рушда (1126–1198) и Ибн Сибавайхи (760–797), а также с сочинениями ал-Газали (1058–1111) по суфизму, в частности, с книгами «Сорок наставлений в изучении основ веры» (ал-Арба`ин фи усул ад-дин) и «Жемчужины Корана» (Джавахир ал-Корана) [1. С. 11–28]

«Асабийа» как понятие и как методологический принцип анализа исторического процесса у Ибн Халдуна и у Ибн ал-Азрака

Понятие *Асабийа* (عصبيّة), изначально означало «дух кровного родства» в рамках семьи или в племени. Слово *асабийа* происходит от арабского слова «ал-Усбах», которое означает мужское родство по мужской фамильной линии. Как правило, *Асабийа* соотносят с понятием «социальная солидарность», где важным элементом является сплоченность. Асабийа — это единое основание существования некоторой психической реальности, на которой

¹ Например: Али Махмуд Мухаммед и Хасан Хамзави Хамид в книге «Развитие исламской мысли от первых источников до конца девятого века хиджры», 2016, Александрия, стр. 511. Кроме того, аль-Алам Изз ад-Дин, автор статьи «Ибн аль-Азрак и Чудеса на пути, или Природа владычества», опубликованной Министерством пожертвований и по делам религии, Маскат, Султанат Оман, 2009.

основывается эта общность, обеспечивающая поддержание и воспроизведение социальных связей. *Асабийа* как понятие может рассматриваться как олицетворение высокого сознания единства, единства племенного и кровнородственного духа, лежащего в основе социальной солидарности и группового сознания, слепой приверженности этому единству. Другими словами, *асабийа* может означать коллективное сознание и чувство единой цели, изначально используемый в контексте трайбализма, клановых отношений в обществе и различных форм проявлений крайнего фанатизма.

Идиоматически *Асабийа* означает поддержку человеком группы людей, к которой он принадлежит по какому-либо признаку (в первую очередь по кровным родственным отношениям, а также по признаку вероисповедания) в любых ситуациях, безотносительно права ли эта группа или нет, притесняются ли они другими или сами притесняют других людей [2]. Выдающийся арабо-мусульманский философ, историк и юрист Ибн Халдун первым уделил «асабийа» специальное внимание ввиду того, что «асабийа» играла в его работах важную социально-политическую роль, в частности, в книге «Введение о превосходстве науки истории» («Ал-Мукааддима фи фадли илм-ат-тарих» [3. С. 159–186].

Безусловно *Асабийа* в учении Ибн Халдуна о государстве и цивилизации играет особую роль. *Асабийа* можно рассматривать как методологический принцип анализа Ибн Халдуном исторического процесса в Магрибе и Северной Африке. Для него важно понимание *асабийа* как ключевого политического фактора или средства его политической роли в формировании, развитии и падении государства [4. С. 166].

Ал-Азрак развивает идею *Асабийа* Ибн Халдуна, подчёркивая, что в основе ее лежат естественные связи, то есть врожденная готовность, которая побуждает людей поддерживать и защищать своих кровных родственников. Это естественная склонность людей существует с момента их зарождения. Это вопрос человеческой природы. А *асабийа* бывает двух видов, особая *асабийа* и общая *асабийа*. Особая *асабийа* — это та, члены которой состоят в близком родстве. А общая *асабийа* — это *асабийа*, в которой существует дальнекое родство между членами группы» [5. С. 177].

Важно отметить, что Ибн Халдун не сводил полностью *асабийа* к кровному родству между людьми. Он подчеркивал, что *асабийа* имеет и социальный аспект, выражая постоянный общий интерес группы. Некоторые исследователи, отмечают важность того, что высочайший уровень *асабийа* Ибн Халдун находит у бедуинов, живущих суровой, полной опасностей жизнью [6]. У группы, пришедшей к власти, *асабийа* достигает апогея на 3-й династии и сходит на нет через 4–5 поколений. Вследствие этого царство рушится, и к власти приходит новая династия с достаточно высоким уровнем *асабийа*.

Причины упадка *асабийа* состоят в следующем. Лидер захватившей власть группы стремится монополизировать славу победы и, соответственно, право властвовать. Он ведет жестокую борьбу с теми, с кем совсем недавно

был равным или почти равным. Приспешники рекрутируются из низов, чтобы у них не возникало лишних амбиций. Система власти иерархизируется. Место прежнего содружества с высокой *асабийа* занимает наемничество, которому отнюдь не присуща сплоченность и самоотверженность. Другую причину Ибн Халдун видит в естественном стремлении правителей к роскоши. Роскошь утверждает статус и власть. Поскольку для нижестоящих чиновников высшим образцом для подражания являются власти, а сами власти не могут допустить, чтобы кто-то из подчиненных превосходил их в роскоши, то тяга к престижному потреблению быстро передается сверху вниз и снизу-вверх. Привычка к роскошной жизни естественным образом, особенно при смене поколений, ведет к смещению мотивации и стимулов на сохранение во что бы то ни стало достигнутого уровня и качества жизни. Жажда покоя «размягчает» души и снижает уровень *асабийа*. Кроме того, поскольку роскошь и покой правителей прямо зависят от сохранения власти, то стремление сохранить ее любой ценой становится довлеющим. Не только интересы рядового населения, но даже стабильность общества и самого государства подчиняются этим мотивам [6]. Итак, *асабийа* — это социально-психологическая связь, сознательная и бессознательная одновременно, которая связывает членов группы на постоянной основе. Эта связь более выражена и усиливается, когда есть угроза членам группы: будь-то по отдельности или как группа [4. С. 168]. В конце концов, цель, к которой стремится *асабийа* — это власть или установление государства, поэтому установление государства — это естественная цель *асабийа*, и это не выбор, а скорее экзистенциальная необходимость. *Асабийа* ведет к возникновению государства и власти по необходимости. Важно отметить, что возникновение государства основывается на *асабийа*, которое рассматривается как естественное событие. *Асабийа* и возникновение государства и власти — два события, два взаимосвязанных события, первое необходимо для второго [5. С. 185]. В то время как Ибн Халдун заявляет, с одной стороны, что *асабийа* необходима для установления государства, он отмечает, с другой стороны, что это может помешать установлению государства, если *асабийа* многочисленна и противоречива. Не случайно, название одной из глав: «Множественные роды, племена и кланы вряд ли будут управляемы государством». Причина этого в различии мнений и капризов, а также в том, что за каждым из этих мнений стоит *асабийа*, противостоящая другой *асабийа*, при этом каждая *асабийа* считает себя неукротимой силой. Ибн Халдун приводит в пример то, что произошло в Ифрикии и Марокко с момента зарождения ислама. Жители этих земель — берберы, люди племен и родов. Они снова и снова возвращались к бунтарству и отступничеству, потому что племен их в Марокко было больше, чем можно сосчитать, и все они кочевники и люди из кланов, и всякий раз, когда одно племя погибало, другое возвращалось на свое место, и в свою религию, так что прошло много времени с того момента, когда арабы попытались создать там государство. Это яркое свидетельство того, что многочисленность родов

и племен приводит к неподчинению и порабощению государства. И наоборот, страны, свободные от многочисленных *асабийа*, легко прокладывают дорогу государству и к власти. Ибн Халдун также отмечает некоторые важные отношения между силой *асабийа* и ее религиозным основанием. Арабское слово давáت (دَعْوَةً — «призыв», «приглашение») — означает проповедь ислама и прозелитизм. Человек, который занимается даватом (даи, мн. дуат), может считаться в некоторых случаях исламским эквивалентом миссионера. Религиозный призыв или обращение, считает Ибн Халдун без *асабийа* неполно. Потому что религиозное обращение включает в себя действия людей в соответствии с требованиями религиозных правил. *Асабийя*, как и религиозное обращение, играет большую роль в том, чтобы обеспечить людям возможность сотрудничать и поддерживали друг друга. Поэтому само религиозное обращение не выходит за рамки вопросов, требующих *асабийа*. Согласно Ибн Халдуну, самые сильные, самые большие и великие государства — это те, которые образуются из союза между силой *асабийа* и религиозным обращением. *Асабийа* также необходима для религиозного призыва.

Ибн ал-Азрак об *асабийя* как условие возникновения и существования государства

Ибн ал-Азрак считает, что существуют рациональные политические соображения, обосновывающие создание государства, и первое из этих соображений состоит в том, что человеческое общество, являющееся устройством мира, необходимо. И что человек по своей природе гражданский, то есть он должен встречаться с другими представителями своего вида и сотрудничать с ними, чтобы сохранить свое существование и обеспечить выживание своего вида, с одной стороны, и обеспечить свои потребности и иметь возможность защищаться, с другой стороны. И это путем присоединения к человеческому собранию, которое позаботится об этом самым простым способом. Эти собрания делятся на общину бедуинов и городскую общину. Бедуинское общество, состоящее из кланов с *асабийа*, подчиняющихся в нем правлению конкретных людей и почитанию, является обществом, предшествующим в своем существовании городскому обществу, подчиненному власти государства. Бедуины ближе к добру и мужеству в своем характере, чем горожане. Жизнь бедуина ограничена тем, что необходимо, то есть она ограничена в той мере, в какой он сохраняет свою частную жизнь. Он живет в горах, пригородах и пустынях, и его средства к существованию зависят от земледелия и животноводства. Что же касается горожанина, то в своей жизни он стремится к роскоши, то есть у него возникает потребность в роскоши, она постоянно усиливается, и в конечном счете, он живет в стремлении получить больше, чем необходимо. Горожане живут в городах и селах, работают в различных отраслях производства и торговли, интересуются получением знаний и наукой.

Ибн ал-Азрак рассматривает значения и вопросы *асабийа*, объясняя, интерпретируя, развивая идеи Ибн Халдуна об *асабийа* без ущерба для его

содержания [7. С. 69–84]. Так, он считает, что *асабийа* является условием не только возникновения, но и существования государства. Его понимание природы государства основывается на ряде основных положений.

Во-первых, государство возникает как установление власти «армией» или воинами-солдатами, объединенными *асабийа*. Контроль над государством зависит от принципа преодоления разногласий носителями различных *асабийа*, которые борются за власть, надеясь на те блага, которые даст государство и власть. Высокомерие взаимодействующих сторон неизбежно ведет к соперничеству. Между соперниками возникает дилемма: война или уступка в борьбе за власть. В конечном счете, власть получает группировка или партия, господствующей среди претендентов, т. е. имеющая более сильную *асабийа*. Со временем приходит поколение, которое живет в цивилизованном и стабильном государстве и, которое не было свидетелем тех проблем, которые возникали в период возникновения государства. Это поколение с ослабленной *асабийа* и власть уже не может на них опираться, при этом сама власть ослабевает и погибает. В качестве примера Ибн ал-Азрак опирается на историю возникновения, расцвета и падения эмиратов ал-Андалуса.

Во-вторых, для Ибн ал-Азрака важным представляется вопрос власти как цели, к которой стремится *асабийа*, то есть цель, которая лежит в основе возникновения государства и цель, которая обеспечивает смену власти в государстве. Он считает, что каждое существующее событие имеет цель, к которой оно стремится, как и *асабийа*, целью которой является создание государства и укрепление его существования. Но когда с помощью устойчивой силы *асабийа* возникает государство и укрепляется его существование, то роль и значение *асабийа* на этом не заканчивается. Принимая во внимание, что глава государства стремится добиться все большей славы и завоеваний, а также выражает и поддерживает благосклонность к расширению своего государства и своей власти. Причина этого в том, что душа человеческая от природы такова, чем больше она достигает своей цели в деле, тем больше ищет и стремится к большему. Омейядский халиф Омар ибн Абдул Азиз сказал: «У меня была душа, которая тосковала по эмирату, и когда я достиг его, она тосковала по халифату, а когда я достиг и этого, она тосковала по раю [1. С. 113]. В-третьих, исторические примеры показывают, что государство в зените своей славы, уже не опирается на власть на основе *асабийа*. Причина этого в том, что сильное, стабильное государство подчиняется и признается всеми, и оно имеет большое влияние внутри и за пределами государства благодаря своей силе и могуществу, опирающемуся на наемную армию. А например, новое государство, которое еще молодо и слабо, не имеет ни авторитета, ни признания и, которое все еще пытается строить и утверждать свою власть на основе *асабийа*. Иными словами, государство в период своего возникновения, когда оно еще строится, использует силу *асабийа* для того, чтобы сформировать и укрепить власть, подчиняя ей всех подданных. Впоследствии обеспечение власти переходит в руки наемной армии. Однако, отказ от

асабийа может привести к постепенному ослаблению государства. Примером тому является государство Аббасидов в период правления багдадского халифа из династии Аббасидов ал-Мутасима (в 179–227 г. по хиджре (796–842 г. от Р.Х.) и его сына ал-Васика (в 200–232 г. по хиджре (816–847 г. от Р.Х.), которые полностью отказались от использования власти сородичей на основе асабийа в своем правлении, а вместо этого обратились за помощью к своим сторонникам — туркам, персам и другим, что в итоге привело к ослаблению власти и крах государства.

В-четвертых, если ряд людей, занимающих самых высокие должности в государстве, примут решение уйти в отставку с тем, чтобы основать новый центр власти и свое новое государство, то им нужны выполнить два условия, чтобы преуспеть в создании своего нового государства, которое они возглавят сами.

Первое условие состоит в том, чтобы они были носителями *асабийа*, *то есть* имели высокий авторитет среди соплеменников-сторонников на протяжении поколений и властные полномочия, ибо это создает у людей спонтанное убеждение в необходимости следовать за ними и подчиняться им.

Второе условие тесно связанное с первым и заключается в том, что между ними и их сторонниками должно быть согласие и предварительное понимание, которое позволит им уйти с высоких должностей прежнего правителя, а также обеспечит создание новой власти и создания нового государства для достижения взаимных интересов и амбиций обеих сторон. Например, человек, решивший покинуть властные структуры определенного государства, обещает своим сторонника передать им высокие должности в новом государстве, при условии, что они обещают ему подчинение и назначении главой этого государства.

В-пятых, если бы народ был на примитивном уровне развития и владел обширной территорией, то это позволило бы лучше его привлечь к новым завоеваниям и расширению территории. Это из истории у арабов, турков, курдов, туркменов и народов Леванта. Поскольку они примитивном уровне развития, то у них нет определенной родины, к которой они могли бы склоняться. При этом они не ограничиваются владением только в рамках границ своей страны и не останавливаются на границах своего кругозора, а стремятся овладеть странами в дальних областях и побеждают дальние народы. Историческим примером тому является правление второго праведного халифа Омар ибн аль-Хаттаба (ок. 582 или 583–644), когда он стал главой халифата, то он начал убеждать людей к стремлению завоевать территорию Ирака.

В-шестых, огромное государство с далеко идущими целями по расширению своих границ, *то есть* великое государство — это государство, источником духовного и политического объединения является религия и стремление к истине.

Специфика раннего мусульманского общества связана с тем, что оно возникает в форме религиозной общины последователей нового учения,

проповедовавшегося пророком Мухаммадом. Эта община быстро разрослась, организовала завоевания обширных территорий за пределами полуострова, и в результате возникло новое государство Арабский халифат [8. С. 84–87]. По Ибн ал-Азраку, это связано с тем, что консенсус мнений и капризов в этой стране снижает конкуренцию и увеличивает разногласия, поэтому цель у всех одна и Бог им поможет «Если бы ты израсходовал все, что есть на земле, то не смог бы сплотить их сердца, однако Аллах сплотил их»². Государство по своей природе сильно с *асабийа*, а религиозный потенциал увеличивает его силу по двум причинам. Во-первых, религия с его интегративным, регулятивным и коммуникативным потенциалом как ранее упоминал Ибн ал-Азрак, а также Ибн Халдун, устраниет соперничество, зависть и разногласия между носителями *асабийа*, и все они объединены одной общей целью — движение к истине. Религия для них — это путь, ведущий к истине, связанной с потусторонним миром. Служение целям религии занимает в их сознании самое большое место, а вера создает в них психологическую и нравственную готовность жертвовать собой и не бояться смерти. Это пункт, который важен для укрепления и развития государства, так как воины и религиозные сподвижники самые смелые и импульсивные в битвах и войнах [1. С. 117]. Во-вторых, в битвах и войнах возможность победы одной религиозной стороны над другой, в частности, нерелигиозной или неверующей, гораздо более важная причина объединения на религиозной основе, поскольку она обеспечивает единство, силу, мотивированность и веры в существование религиозной цели в борьбе. Самое главное, что они психологически готовы к победе, у них нет страха перед смертью и сражениями. Примером этого является битва при Кадисии и Ярмуке в ранние дни ислама, в которой воины-мусульмане, которых было тридцать две тысячи, одержали победу над армиями Персии и Ираклия, состоявшими из сотен тысяч воинов. Ибн ал-Азрак утверждает, что у арабов нет государства, кроме как мусульманского государства, потому что их примитивные и дикие души, которые не легко подчиняются друг другу и мнения резко различаются, но при наличии ислама и пророчества, то есть усиления единства не только за счет *асабийа*, но и религии, их единение становится естественным и монолитным. Таким образом, они одержали победу не только в военном сражении, но и в установлении мусульманского государства. В то же время религиозная пропаганда опирается на силу *асабийа*. Ибн ал-Азрак в целом поясняет, что сторонники реформ, призывающие к реформам без опоры на какую-либо силу в поддержку своих требований, не осознают важности роли *асабийа* в своей деятельности. Они вредят себе в первую очередь. Примером этого является известный человек по имени «Юссеф Аль-Муджан», который начал реформы среди жителей Рабат Аль-Баязина в Гранаде без опоры на какую-либо силу в поддержку своих требований. В своих иллюзиях, что он устанавливает истинные реформы по

² Коран (Перевод: Османова.М.Н.О.) Сура Аль-Анфаль (Трофеи). Аят: 63.

возрождению религии и укреплению государства, он достиг понимания и через короткое время был убит [1. С. 120]. Ибн ал-Азрак подчеркивает, что, если власть в государстве ослабевает в руках правящей группы, она должна перейти к другой группе того же народа, лишь бы у них была такая же *асабийа*. Но в какой-то момент те, кто унаследовал от них власть, погружаются в роскошь и благополучие, а государство переходит в стадию естественного распада. Таким образом, группы одной и той же *асабийа* правят до тех пор, пока государство не придет в упадок и не будет побеждено новой *асабийа*, устраняющей все вышеперечисленное. Например, когда возник ислам, он способствовал созданию первого мусульманского государства пророка и четырех праведных халифов, которое обеспечило свою власть и контроль на новых территориях и над их жителями, независимо от того, кто правил ими раньше. Так *асабийа* мусульман победила все другие *асабийа*, которые были до них.

Заключение

Очевидно, что в учении о государстве Ибн ал-Азрак находился под сильным влиянием идей Ибн Халдуна. Вместе с тем Ибн ал-Азрак подчеркивает ключевую роль *асабийа* в создании государств потому, что в рамках условий возникновения государства и установления власти, первыми являются наличие авторитета и могущества *асабийа*. При этом цель, которую преследует *асабийа*, это — создание государства. В то же время он подчеркивает, опасную роль *асабийа* в механизмах разбалансировки авторитета и власти государства, которая в конечном счете приводит к ослаблению государства. Именно в рамках существующего государства *асабийа*, выходящая из-под контроля власти, борется с другой ради завоевания власти, и более сильная *асабийа* побеждает более слабую, устанавливая свою власть и другое новое государство. Кроме того, он подчеркивает важность существования религии наряду с *асабийа* в создании идеологии, поддерживающей существование и силу государства. Силу и авторитет государства должна поддерживать и благородная мораль руководителей государства и его подданных рамках утверждения атмосферы умеренности во всех сферах жизни. И если Ибн Халдун, рассматривая «возраст государства», приходит к идеи естественного упадка государства, то Ибн ал-Азрак считал, что именно благородная мораль может предотвратить государство от краха. Ибн ал-Азрак подчеркивал важность морали в политическом процессе и считал, что правитель должен следовать принципам, чтобы обеспечить справедливость и благополучие своих подданных. Он должен быть праведником и отличаться добрым нравом, чтобы его люди стали такими. Например, правитель должен быть преданным своей стране и не допускать коррупции и других форм злоупотребления властью, а народ в свою очередь должен повиноваться правителю, даже если это лишь кажущееся повиновение. Важным и взаимодействие государственного

суверенитета и морали, так как оба этих фактора в равной мере влияют на политический процесс. Чем больше и правитель, и подданные придерживаются добродетельной морали, тем дольше продлится жизнь государства. Источников добродетельной морали три: мудрость, мужество и целомудрие, а их сумма — это справедливость. Государство может быть укреплено и устойчиво только посредством умеренности (умеренности в морали). Согласно точке зрения Ибн ал-Азрака, мораль подвержена изменению посредством упражнений, пока люди не достигнут необходимого уровня умеренности.

Список литературы

- [1] *Ибн ал-Азрак*. Чудеса на пути, или Природа владычества (Бадай ас-сулк фи табай аль-мулк). Ч. 1 / ред. Аль-Нашар Али Сами. Багдад : Мин-во информации Ирака, 1977.
- [2] *Анвар Саматов*. Что такое «Асабия» и почему это явление запрещено Исламом? Режим доступа: <https://islam-today.ru/veroucenie/cto-takoeasabia-i-pocemu-eto-avlenie-zapreseno-islamom/> (дата обращения: 09.09.2023).
- [3] Смирнов А.В. Ибн Халдун и его новая наука // Историко-философский ежегодник. № 2007. М., 2008. С. 159–186.
- [4] Аль-Джабри Мухаммад Абед. Мысль Ибн Халдуна: Асабийя и государство // Центр исследований арабского единства. Бейрут, 1994.
- [5] *Ибн Халдун*. Введение // Тунисское издательство. Тунис, 1984.
- [6] Розов Н.С. Закон Ибн Халдуна: к чему может привести рост коррупции и силового принуждения в России // Политический класс. 2006. № 16. Режим доступа: <http://www.nsu.ru/filf/rozov/publ/ibn-khaldun.htm> (дата обращения: 09.10.2023).
- [7] *Саадалла Али*. Влияние халдунианской мысли на подход Ибн ал-Азрака и его политические взгляды // Журнал Константиновского университета гуманитарных наук. Алжир, 2001. С. 69–84.
очта Ю.М. Исламская цивилизация в глобализирующемся мире. М. : ИМЭМО РАН, 2011. С. 84–87.

References

- [1] Ibn al-Azraq. *Miracles on the way, or the Nature of dominion (Badai al-sulk fi tabai al-mulk)*. Pt. 1. Al-Nashar Ali Sami, editor. Baghdad: Iraqi Ministry of Information; 1977. (In Arabic).
- [2] Anvar Samatov. *What is “Asabiyya” and why is this phenomenon prohibited by Islam?* Available from: <https://islam-today.ru/veroucenie/cto-takoeasabia-i-pocemu-eto-avlenie-zapreseno-islamom/> (accessed: 09.09.2023). (In Russian).
- [3] Smirnov AV. *Ibn Khaldun and his new science*. In: History of philosophy yearbook. Vol. 2007. Moscow; 2008. P. 159–186. (In Russian).
- [4] Al-Jabri Muhammad Abed. *Thought of Ibn Khaldun: Asabiyyah and the state*. In: Center for Arab Unity Studies. Beirut; 1994. (In Arabic).
- [5] Ibn Khaldun. *Introduction*. Tunisia: Tunisian Publishing House; 1984. (In Arabic).
- [6] Rozov NS. *Ibn Khaldun’s Law: what the growth of corruption and force coercion in Russia can lead to*. In: Political class. 2006. N 16. Available from: <http://www.nsu.ru/filf/rozov/publ/ibn-khaldun.htm> (accessed: 11.10.2023). (In Russian).

- [7] Saadalla Ali. The influence of Khaldunian thought on Ibn al-Azraq's approach and political views. In: *Journal of Konstantinovsky University of Humanities*. Algeria. 2001:69–84. (In Arabic).
- [8] Pochta YuM. *Islamic civilization in a globalizing world*. Moscow: IMEMO RAS publ.; 2011. P. 84–87. (In Russian).

Сведения об авторе:

Аль-Юсеф Ширин Мохамад — аспирант, кафедра истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: shereen.alyusf@gmail.com). ORCID: 0009-0009-8115-0310

About the author:

Alyousef Shirin Mohamad — PhD Student, Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: shereen.alyusf@gmail.com). ORCID: 0009-0009-8115-0310

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-434-449>
EDN: VFAQYL

Научная статья / Research Article

Тема страдания в творчестве М. Фуко

Е.А. Попов  

Алтайский государственный университет,
Российская Федерация, 656049, Барнаул, ул. Димитрова, д. 66
 popov.eug@yandex.ru

Аннотация. Статья раскрывает основания темы страдания в концепции М. Фуко. Данная тема разворачивается на уровне дискурсивного анализа Фуко и отсылок к концепту биополитики. Объединяющим звеном для столь противоречивых явлений становится знание. При этом ключевой тезис в подходе мыслителя выглядит следующим образом: любое знание о мире и месте человека в нем передается через символический обмен, влияет на отношение субъекта к окружающей реальности. Страдание появляется в результате разрыва символического обмена под воздействием биополитики. Разрыв высвобождает сакральное знание о мире, основанное на ценностно-смысовых структурах человеческого индивидуального и коллективного бытия. Биополитика и власть ставят цель получения доступа к данному знанию. В статье исследуется данный подход и дается оценка инструментам воздействия биополитики на индивида в сравнении с психиатрической властью, дополняющей такое влияние. Фуко прослеживает историю безумия для обоснования идеи о возрастании страданий субъектов, экстраполирует эту идею на современный социальный мир для демонстрации его социально-политической и социально-экономической уязвимости. В статье показано, какие основания предлагает Фуко для концептуализации страдания в условиях властного воздействия на социального субъекта со стороны биополитики. Выявлено, что власть, согласно подходу Фуко, запускает маховик биополитики, продолжением которой становится власть психиатрическая. Главным основанием темы страдания в подходе Фуко становится выявление доступности сакрального знания о мире. Символический обмен обеспечивает эту доступность, но Фуко утверждает, что биополитика одновременно осуществляет контроль за знанием и вмешивается в ход символического обмена, способствуя возрастанию человеческого страдания.

Ключевые слова: знание, история безумия, биополитика, психиатрия, клиника и тюрьма, власть, дискурс

История статьи:

Статья поступила 12.12.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

© Попов Е.А., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Для цитирования: Попов Е.А. Тема страдания в творчестве М. Фуко // Вестник Российской государственной академии дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 434–449. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-434-449>

The Theme of Suffering in the Work of M. Foucault

Evgeniy A. Popov  

Altai State University,
66 Dimitrova St., Barnaul, 656049, Russian Federation
popov.eug@yandex.ru

Abstract. The article reveals the foundations of the theme of suffering in M. Foucault's concept. This topic unfolds at the level of Foucault's discursive analysis and references to the concept of biopolitics. Knowledge becomes the unifying link for such contradictory phenomena. At the same time, the key thesis in the thinker's approach is as follows: any knowledge about the world and a person's place in it is transmitted through symbolic exchange, affects the subject's attitude to the surrounding reality. Suffering appears as a result of the rupture of symbolic exchange under the influence of biopolitics. The gap releases sacred knowledge about the world based on the value-semantic structures of human individual and collective existence. Biopolitics and government aim to gain access to this knowledge. The article examines this approach and evaluates the tools of biopolitics' impact on the individual in comparison with the psychiatric power that complements such influence. Foucault traces the history of insanity to substantiate the idea of increasing suffering of subjects, extrapolates this idea to the modern social world to demonstrate its socio-political and socio-economic vulnerability. The article shows what grounds Foucault offers for conceptualizing suffering in the context of the powerful influence of biopolitics on a social subject. It is revealed that the government, according to Foucault's approach, launches the flywheel of biopolitics, which sets, among other things, the goal of seizing this knowledge. A continuation of biopolitics is the psychiatric power, which is also interested in obtaining knowledge.

Keywords: knowledge, the history of madness, biopolitics, psychiatry, clinic and prison, power, discourse

Article history:

The article was submitted on 12.12.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Popov EA. The Theme of Suffering in the Work of M. Foucault. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):434–449. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-434-449>

Введение

В качестве преамбулы следует отметить: Фуко и тема страдания пересекаются многократно в различных концептуальных точках. В каких-то случаях более акцентированно, в других — скорее пунктирно, если исходить из того, что страдание — это переживание бытия, часто основанное на чувствах, заблуждениях, интенциях внутренней перманентной тревожности, а области

интереса Мишеля Фуко — это власть субъектов, фактов, обстоятельств, дискурсивных практик, надзора, сексуальности и т.д. Существует мнение о том, что дискурсивность Фуко сродни «тотальной процессуальности онтического базиса власти» [1]. В системе координат мыслителя страдание предстает не столько как «переживание бытия», сколько как эффект противостояния социума и индивида, а также власти и субъекта. Можно быть уверенным в том, что любой аргумент Фуко так или иначе переводится в плоскость оценок страдания: возможны ли институты власти, такие, к примеру, как тюрьма, больница без страдания? Вряд ли.

Цель исследования видится в выявлении оснований человеческого индивидуального и коллективного страдания в творчестве М. Фуко — главным образом в его концепции биополитики; данный вектор расширит концептуализацию темы страдания в философском ключе, станет основой для понимания страдания с точки зрения отношения субъекта к знанию.

Тема страдания близка Фуко и в той мере, в которой он обращается к опыту психиатрии. Исследуя различные проявления безумия в одной из своих ключевых работ «История безумия в классическую эпоху», Фуко в том числе делает акцент на роли психиатрии не только в излечении индивидов, но и в ее власти над человеком [2. С. 33–45]. Им предлагается понятие «психиатрической власти» [3], нюансом которой является причинение субъекту страданий в силу ее воздействия на него не только в медицинском плане (для лечения конкретной болезни), но и в социальном — при определении статуса безумца. Фуко нередко использует в характеристике психиатрической власти тему зла, особенно в тех случаях, когда дает оценку многочисленным ошибкам психиатров в медикализации болезни, но также и при их вмешательстве в социальную жизнь индивидов [3. С. 33, 35, 41].

Мыслитель уделяет внимание психиатрии и как феномену медицины, и как явлению философского порядка. Некоторые авторы рассматривают данный ракурс как «философскую психиатрию», апеллирующую к генезису безумия для демонстрации социально-политической неупорядоченности мира («безумный мир») [4]. Фуко обращает внимание на поиск таких оснований, которые имеют значение для человека постольку, поскольку он, например, становится пациентом клиники для душевнобольных или в другой ситуации попадает под каток власти. В психиатрии медицинской не так уж много предзаданных алгоритмов — есть четкое расписание болезней, способов лечения, имеются границы интерсубъектного взаимодействия. Конечно, есть и самый грозный алгоритм — клиника. Этот образ прочно закрепился в дискурсе Фуко [3; 5; 6]. Другое дело — «психиатрия философская», оценивающая уровень рефлексии субъекта относительно «безумного мира», в котором происходят конфликты, сломы и катастрофы, возрастает социальная напряженность. Фуко делает один из ключевых выводов: безумие отражает одну из граней восприятия социального мира, сублимируя эпохальный опыт человечества в преодолении социальных, политических и экономических проблем.

По выражению Ж. Делеза, «мы будто бы наблюдаем у Фуко само страдающее бытие и страдающего человека в нем» [7. С. 56]. Особенностью «страдающего бытия» в понимании Фуко оказываются отношение к несправедливой власти, эпохальным сломам мировоззрения и миропорядка, а также утрата доступа поколений к обобщенному знанию, необходимому для установления социальной и культурной связи между поколениями и ведущему к социальной коммуникации и интеграции субъектов и т.д. Им рассматривается вариант сакрального знания о мире — такое знание есть у безумца, однако оно значимо лишь для него одного [8. Р. 44]. Такое знание также может принадлежать социальному субъекту, которого Фуко рассматривает как «винтик в механизме психиатрической клиники» [5. С. 28]. По мысли К. Коэна, Фуко разворачивает идею о роли знания в противопоставлении социального субъекта и «безумного мира». При этом исследователь отмечает, что Фуко предлагаются аргументы относительно роли различных институций в борьбе за сакральное и эпохальное знание о мире, некоторые из которых имеют в своем арсенале карающие способы воздействия на социального субъекта [9. Р. 56–58].

С точки зрения Фуко, если медицинская наука оперирует синдромами и алгоритмами ведения пациентов, то в системе философского знания может быть актуализирован вопрос об идентификации человеческого страдания в результате крушения смыслов бытия, возможно, появления каких-либо новых смыслов, обусловливающих развитие человека и общества. Конечно, для любого субъекта психиатрический диагноз как приговор; по крайней мере его наличие уже обрекает человека на страдание — он отчасти поражается в своих правах, рискует своим будущим, составляет проблему для родных и близких, может утратить свое прошлое, переместиться в страту изгоев и стать, таким образом, страдальцем. Исследуя историю безумия, Фуко нередко называет безумных страдальцами — они оказываются в застенках клиник и страдают, становятся подопытным материалом для архаических врачевателей и страдают [2. С. 69–72], не могут признать линейность мира и бытия [10. С. 15]. Фуко исследует большое количество исторических фактов, связанных с безумием и безумствующими, и на этом основании полагает, что безумие далеко не однозначный медицинский феномен — оно порождает страдание и может рассматриваться как объект биополитики [11].

Оставаясь в методологическом пространстве дискурсивности, философ определил проблему страдания, представив ее как дискурс некой «фундаментальной тайны», нуждающейся в раскрытии [12. С. 167, 170]. Такой тайной по всей видимости может являться сакральное знание о мире в его обобщенном виде, условно: тотальное знание. Обладание таким знанием становится возможным поводом для внимания к социальному субъекту со стороны биополитики или психиатрии. Возникает эффект «петиции о знании», который Фуко связывает с тем, что субъекты и общество должны договориться о сущности некоего знания и о его доступности для многих или не для всех

[12. С. 168–170]. В качестве примера приводится сексуальное знание: «Что же, секс — спрятан? Сокрыт новым целомудрием, по-прежнему храним под спудом угрюмых требований буржуазного общества? Напротив — раскален. Вот уже несколько веков он — в центре впечатляющей *петиции о знании*. Причем — петиции двойной, поскольку наша обязанность — знать, как обстоят дела с ним, тогда как сам он подозревается в том, что знает, как обстоит дело с нами» (курсив автора цитаты. — Е.П.) [12. С. 167].

«Петиция о знании», по Фуко, связана не только с социальными обязательствами субъекта или общества, но и со страданием — его причинами становятся реакции на социальные проблемы, но также и разрывы в символическом обмене, когда между поколениями или субъектами отсутствует взаимопонимание, проявляется недостаток возможностей или способов для консолидации, диалога и т.д. Такое страдание Фуко определяет как бесконечное, неотвратимое, одновременно субъектное и внесубъектное [8. Р. 70–71], а знание о мире, принадлежащее социальному субъекту, называет обязательным атрибутом символического обмена [13. С. 56–58]. В таком случае, согласно мыслителю, страдание предстает как элемент символического обмена, в ходе которого формируется и транслируется знание, не обязательно сакральное или иррациональное, оно может быть социальным, обусловленным процессами изменения общественных отношений и общественного сознания. В то же время знание является результатом символического обмена, в который также включена и биополитика. Ее задача, по Фуко, заключается в прерывании символического обмена для того, чтобы обрести доступ к знанию [14. С. 45–48]. В отличие от психиатрической клиники или тюрьмы, обладающих совершенно иными механизмами для «извлечения знания», включая механизмы биологического и физического воздействия на субъекта, биополитика опирается на способы разрыва символического обмена. Такие способы предполагают нивелирование традиционных ценностей и норм. На этот счет К. Коэн отмечает: «Фуко нашел этот разрыв: биополитика, покушаясь на социальное знание, не убивает субъекта, им обладающего, но создает для него серьезные препятствия, например, забвение или социальную смерть» [9. Р. 39].

Важным представляется установить, как именно биополитика находит путь к знанию, воздействуя и на субъекта, и на социальную реальность, его окружающую. Обозначенный ракурс должен привести нас к теме страдания, которая в концептуальном подходе Фуко связана с проблемой знания.

Знание, социальный мир и история безумия

Обладание знанием важно для каждого субъекта. И путь к приобретению знания, и обладание таковым — это всегда сложные этапы в жизни человека. Важное значение имеет рационализация знания, его связь с атрибутами бытия, социального мира. Фуко задается вопросом: насколько знание о мире совпадает с символизацией действительности? [8. Р. 66]. Отчасти этот вопрос

лежит в плоскости оценок истории безумия: в генезисе безумия мыслитель усматривает еще один разрыв символического обмена (наряду с другими — психиатрической властью, биополитикой). Вопрос может быть уточнен: находясь на границе «между миром врачей и миром больных» [15. С. 8], способен ли субъект обрести знание и рационально им владеть и распоряжаться? По одной из версий, самого Фуко считали сумасшедшим¹, однако этот факт скорее оценочно-биографический, чем символический. Вместе с тем внимание Фуко к истории безумия скорее объясняется не его личными переживаниями и суждениями о безумном мире, а рациональной исследовательской целью — разобраться в границах безумия, представив его в том числе как разрыв символического обмена и утрату доступа субъекта к сакральному знанию. При этом под сакральным знанием Фуко понимает всякое «социальное знание, дающее субъекту развернутое, а не скрытое представление о мире» [8. Р. 90].

История безумия, по Фуко, показывает, насколько субъект меняет свое восприятие и отношение к социальному миру. «Страдание мучает его, — пишет Фуко, — в силу утраты доступа к сакральному знанию и сакральному как таковому, он становится открыт для медицинских опытов, тотального принуждения, ресурса клиники» [8. Р. 101]. Таким образом, тема страдания в подходе мыслителя возникает как *отклик на разрыв символического обмена*, вызванный безумием, а возможно, намеренными действиями со стороны власти. По замечанию Ж. Делёза, у Фуко проявился острый медицинский взгляд [7. С. 36], позволивший в том числе поставить вопрос «о властно-дисциплинирующей функции психиатрии» [17. С. 67]. Тем не менее, данные навыки потребовались Фуко не для того, чтобы углубиться в психиатрию или историю безумия с медицинской точки зрения, а для иной цели. Имело значение исследование генезиса безумия для иллюстраций разрыва в символическом обмене: оно прерывает процесс обмена, нивелируя практически все социальные смыслы. В таком случае прекращается генерация какого-либо нового знания о социальном мире, а любые события безумия экстраполируются на современность, поддерживая символизацию «безумного мира».

Некоторые исследователи называли подход Фуко «освободительной психиатрией» — своего рода инструментом «проникновения в глубины человеческого бытия не ради излечения ума, но для высвобождения человека из мира страданий, из системы заточения в нем самом» [9. Р. 33–34]. Кстати, Делёз приводит часто высказываемое «мнение, что Фуко — прежде всего „философ заточения“ (общая больница в „Истории безумия“, тюрьма в „Надзирать и наказывать“)», но все же уточняет: «...это далеко не так, и это

¹ На данное обстоятельство обращает внимание один из биографов мыслителя: однажды преподаватель «обнаружил его (Фуко. — Е.П.) лежащим на полу с грудью, исполосованной бритвой. В другой раз его видели ночью, с ножом в руке: он гнался за каким-то студентом. Когда в 1948 г. он предпринял попытку самоубийства, это никого не удивило, ведь все уже знали о его неустойчивой психике» [16. С. 31].

недоразумение мешает нам уловить, в чем же состоит его глобальный проект» [7. С. 69]. Можно предположить, что таким «глобальным проектом» окажется разворачивание темы страдания как отклика на разрывы в символическом обмене, обеспечивающим интеграцию социального мира и социальных субъектов в нем. Многочисленные примеры таких разрывов Фуко обнаруживает в исследовании истории безумия, но не только. Современный социальный мир также их демонстрирует, нивелируя, например, традиционные ценности и нормы, по-прежнему делая ставку на институции принуждения и надзора, которые почти всегда связаны со страданием и являются инструментами биополитики. Фуко затрагивает вопрос о статусе безумца в той части, когда допускает последствия влияния на него эпохальных словом: «весь мир как будто предстал в безумии, а сам безумец, наблюдая его, не способен что-либо изменить...» [8. Р. 92].

Знание о безумном мире, возможно, сакральное знание, не лишено сильнейших оков политизации, юридизации, социологизации и даже «сексуализации» [12. С. 226]. Пронизывая социальный мир, оно генерирует новые смыслы, включенные в символический обмен. Например, смыслы капитализма и посткапитализма и другие. Условное «безумие» с трансформацией ценностно-смысовых структур человеческого бытия трудно не заметить в социальном мире. Этот мир преломляется в сознании безумца: «Можно было бы сказать, что безумец — это воплощение нашего капиталистического общества, и мне кажется, что, в сущности, от обществ первобытных и до обществ индустриально развитых статус безумца нисколько не изменился. Все это лишь доказывает примитивность нашего общества» [10. С. 17].

Кроме того, Фуко вписывает социального субъекта в концепцию «паноптизма». Данное понятие предстает как «тип власти над индивидами, осуществляющейся в форме постоянного наблюдения за индивидами, в формах контроля, наказания и вознаграждения, в форме исправления, то есть образования и преобразования индивидов согласно определенным нормам. Выделяются три аспекта паноптизма: надзор, контроль и исправление — представляются основными измерениями властных отношений, присущих нашему обществу», и субъект оказывается в «грандиозном социальном паноптизме» [14. С. 122, 141]. В нем кто угодно легко может стать безумцем, не справившись с социальными потрясениями. При этом статус безумца развязывает власти руки настолько, что она может себе позволить любые способы исправления безумия — от медицинских до политических (или даже «биополитических»).

По мнению некоторых авторов, знание возникает как данность символического обмена, проникая в индивидуальную и социальную жизнь субъектов. Оно может искажать реальность, но, с другой стороны, способно стать «неким знанием, которое следует высвободить из оков политики и показать всем, что оно совсем не обязательно содержит ложь о социальной реальности» [18. Р. 222]. Фуко предлагает оценивать полноту знания о мире и месте

человека в нем в аспекте степени проявления страданий. Как отмечается мыслителем, «в процессе конституирования безумия» страдание достигает апогея, однако полнота знания о мире существенно не увеличивается, знание становится обрывочным и неустойчивым. С понижением градуса страданий полнота знания становится более выраженной — социальный мир предстает в его упорядоченности или, напротив, хаотичности [19. С. 62, 63]. Однако Фуко обращает внимание на тот факт, что на полноту знания о мире могут оказывать влияние психиатрия и биополитика. В таком случае философ рассматривает психиатрию как способ накопления знаний только лишь об одной стороне человеческого бытия — безумии, но признает, что психиатрии явно недостает строгой политической структуры и определенной моральной практики [19. С. 61–62]. Между тем такую структуру и практику приобретает биополитика, ориентированная на свой доступ к полному и всеобщему знанию о мире.

С другой стороны, путь к знанию важен и для психиатрии. Фуко допускает ее политизацию в условиях тоталитарного государства, когда она может перейти к карающему воздействию на любых субъектов, подчиняя их своей собственной власти [3. С. 90]. В то же время психиатрия влияет на символический обмен, регулируя каналы передачи знания и информации, делая их недоступными для субъекта. Она прерывает связь субъекта с социальным миром, утверждая свои собственные нормы бытия. Как выразился Фуко, она, усугубляя страдание субъекта, «царит в социальном мире, извращая его суть» [8. Р. 62]. В тоталитарном государстве власть использует психиатрию в политических целях, допуская ее вмешательство для «извлечения сакрального знания»: «однажды и безумец должен заговорить и сказать свое веское слово, поразительно точно отвечающее измерению каждой исторической эпохи, проверяющей человека и социум на прочность» [18. Р. 75]. «Безумец должен заговорить» — это девиз и психиатрии, и политики, рассчитывающей получить доступ к некому обобщенному, а возможно, и частному знанию о мире. По замечанию некоторых авторов, обратившихся к творчеству Фуко, «глобальный проект» мыслителя состоит в том, чтобы подчеркнуть его важную роль в понимании эпохи. Есть мнение о том, что безумие преломляет открытые или латентные пороки общества, а следовательно, становится объектом интереса для политики, которая, например, эти пороки не желает обсуждать и тем более не намерена их исправлять [20–22].

Уделяя внимание истории безумия, Фуко, как полагает О.А. Власова, использует феноменологический аспект: «За любой теорией психического заболевания так или иначе стоит онтология, определяющая статус окружающей большого реальности, статус его феноменального мира, специфическая гносеология...» [23. С. 17]. Феноменальный мир безумца осмысливается Фуко с точки зрения интериоризации бытия, апеллирующей к оценкам накопленного опыта человечества и иллюзорности психиатрии что-либо противопоставить масштабному и безграничному социальному опыту. Однако он допускает, что

психиатрия, ограничивая символический обмен в социальном мире, используя при этом институции психиатрической клиники или тюрьмы, вполне может получить доступ к эпохальному знанию, история которого прослеживается через историю безумия. При этом Фуко рассматривает историю безумия одновременно и в дискурсе власти, однако данный аспект исследования имеет скорее не политическую окраску, а семиотическую — в философском обозрении история безумия разворачивается как символический обмен между обществом и индивидом посредством дополнительных медиаторов — клиники, тюрьмы и т.д.

Кроме того, Фуко показывает, что статус безумца — это не только социальная категория, но и философская: такой статус связан с переживанием бытия и страданием как результатом такого переживания. Мыслитель подчеркивает, что история безумия — это вовсе не описание безумствующих и их поступков, это история эпох, переживающих безумие как отклик на катастрофизм, конфликты, войны и революции; за безумием скрывается отражение всех сомнений и просчетов человечества и человеческое безмерное страдание [14. С. 52].

Таким образом, проблематика безумия оказывается важнейшим объектом для философской рефлексии. Я бы, конечно, не стал полагаться на то, что Фуко идет по пути выделения «терапевтической функции философии» в части ее привязки к теме безумия для поддержания «направленности на исправление души», как об этом заявляет, например, П.А. Гаджиурбанова [24. С. 38]. Для Фуко скорее всего имеет значение иная функция философии, когда речь идет о безумии, — интериоризационная функция. Ему важно показать, какое значение оценка опыта безумия имеет для диагнозов современной социальной реальности. Концепт «безумного мира» в таком случае может обрести вовсе не метафорический смысл, а вполне рациональный. Однако Фуко как будто бы предостерегает: из безумия часто нет выхода, и его воздействие на социальный мир и субъектов многократно усиливает индивидуальное и коллективное страдание. Как полагает Х. Бэнг, безумие есть некий срез неупорядоченности социального мира, его всеобщей дисгармонии, культурно-исторических аберраций, но оно также отражает «страдательную истину» — через безумие показано, как глубоко страдает вырванный из социального бытия индивид [4. Р. 66]. На этот момент обращает внимание и другой исследователь творчества Фуко Йоханна Оксала: страдание возникает по той причине, что субъект утратил с течением времени навыки определения истины, потому кто-то другой должен эту истину для него определить. Это может быть врач-психиатр, но может быть и власть — у нее заметно больше возможностей — через собственные политические механизмы и институции [25. Р. 44].

Кроме того, Фуко прослеживает историю безумия с обращением к идее медикализации, которую он представляет как своеобразную «аннексию феномена безумия» [15. С. 13]; по выражению мыслителя, медикализация

свидетельствует о том, что «человеческое существование, поведение и тело интегрируются во все более густую сеть медицинского сервиса, и сеть эта захватывает все большее количество вещей» [6. С. 80]. С другой стороны, медикализация есть конституирование «особого рода опыта — опыта самого себя как сумасшедшего, опыта, как он складывался внутри душевной болезни» [8. Р. 313]; по сути, это опыт, подтверждающий статус безумца.

Таким образом, у Фуко дискурс безумия представлен в двух направлениях: 1) в аспекте «герменевтики страдания» (термин Санны Тиркконен [26. Р. 19]); 2) в границах интериоризации бытия. В первом случае в поле «герменевтики страдания» исследуемый феномен раскрывается у Фуко в привязке к символическому обмену — любой обмен социальными образцами, не совпадающими с ценностными структурами человеческого бытия, способен вызывать страдание. Такая трактовка подкрепляется и другим ракурсом, когда тема страдания может разворачиваться с точки зрения состояния субъекта, находящегося под воздействием медикализации: сами медики довольно часто используют страдание для характеристики боли, физического истощения, эмоционального опустошения в результате борьбы с болезнью и одновременно с социальными условиями, в которых больной пребывает [27. Р. 66–67]. Но для Фуко важно и то, что страдание возникает у субъекта с накоплением опыта противостояния различным социальным практикам, включая практику медикализации. Такой опыт необходим социальному субъекту для его противостояния любым политическим испытаниям; Фуко пишет: страдание вынуждает «переживать бытие как тяжкий груз, но человек, переживая, приближается тем не менее к пониманию смыслов, открывающих перспективы какой-то совершенно новой социальной жизни» [8. Р. 93]. Как отмечают П. Брэ肯 и П. Томас, понимание страдания с позиции Фуко опирается на историю безумия, но в то же время соотносится с символизацией социального мира, основанной на обмене социальными образцами и отражающей ценностно-смысловые структуры бытия [18. Р. 219].

«Рождение биополитики» в работе с таким названием Фуко связывает с необходимостью упорядочивания ценностных структур человеческого бытия — социальных, политических, экономических [11]. При этом феномен биополитики мыслитель оценивает преимущественно в негативном ключе: она так же, как и психиатрия, направлена на оценку опыта безумия и разрыв символического обмена, но ее главный объект — знание. Проблему болезненного восприятия социальной реальности, как известно, поднимал И. Кант в эссе «Опыт о болезнях головы» (1764). В своем произведении он усматривает признаки безумия, начинающиеся в голове, но затем отмечает их переход в иные субстанции и, в частности, находит их в душе: «...душа каждого человека, даже в здоровом состоянии, занята тем, чтобы рисовать себе всевозможные образы отсутствующих вещей» [28. С. 150]. Кроме того, Кант отмечает «страдание душ», а Фуко настаивает на социальном страдании, возникающим в результате реакций на катастрофизацию реальности.

Одной из целей биополитики становится «работа со знанием», в том числе с использованием инструментов надзора и в условиях заточения. Речь идет не только о формальном заточении в клинике или тюрьме, важное значение имеет суждение Фуко о том, что «истина находится в заточении — исходящая от безумца, она не пробивается сквозь заслон косных социальных и политических систем» [11. С. 53–54]. «Воля к истине» — это манифест Фуко, отраженный в названии одной из его ключевых работ [12], однако поиск истины — задача не для биополитики, которая прежде всего «охотится» за нужным ей знанием — сакральным, обыденным, политическим или другим, имеющим значение для целей власти. Точно так же дело обстояло и с психиатрией: Фуко заявлял, что она «не располагала полем, внутри которого констатация истины была бы возможна, ей пришлось ввести на смену классическому медицинскому кризису нечто, подобно ему являющееся выпытыванием, но уже не выпытыванием истины, а выпытыванием реальности. Выпытывание истины растворилось, с одной стороны, в техниках констатации истины — так произошло в обычной медицине, а с другой стороны, в выпытывании реальности — так случилось в психиатрии» [3. С. 315]. С другой стороны, по мнению Ричарда Линча, «частный биополитик» готов выслушать безумца и увидеть в его позиции если не горькую правду о бытии, то ее выстраданную трактовку, «но в том-то и дело, что такая интерпретация ему будет не понятна настолько, чтобы найти полученному знанию нужное применение в теории и практике» [29. Р. 59].

Биополитика и страдание

Биополитика абсолютизирует власть как таковую, «уменьшая» статус человека и саму теорию человека — в этих условиях все чаще звучит тезис о человеческом страдании как «отдаче от властного дискурса», по словам Стива Гарлика [30. Р. 571]. Кстати, Гарлик заметил, что не характерная для политики тяга к власти над знанием скорее всего расценивается как попытка расширить именно политический дискурс, сделав его более продвинутым, функциональным. «Однако такая власть над знанием прерывается, — пишет Гарлик, — если политики наталкиваются на страдание. Фуко обнаружил, что для любой области политики страдание является отвлекающим объектом — политика всегда должна предложить способы минимизации последствий страдания, чтобы решить проблему социальной напряженности» [30. Р. 573].

Следует, по-видимому, задать вопрос: способна ли биополитика что-либо предложить для того, чтобы уменьшить страдание, ведь она и сама его провоцирует, нарушая символический обмен между субъектом и обществом? Знание является одним из главных объектов символического обмена, на нем построены общественные отношения, связи поколений, консолидация и интеграция социума. Рассматривая знание как «сопутствующее индивидуу состояние» [8. Р. 112], Фуко допускает одновременно его индивидуализацию (субъектность) и обобщенный характер, когда граница между сакральным и

профанным знанием стирается. Между тем знание становится объектом биополитики совсем не случайно: (1) ее методы позволяют идентифицировать абсолютно любое знание; (2) обладание знанием может сделать человека как уязвимым, так и недосягаемым — биополитика должна обеспечить уязвимость, чтобы открыть возможности для воздействия на субъекта.

Вообще, с точки зрения Фуко, биополитика — это дискурс не о смыслах жизни, а о том, как осуществлять тотальный общественный контроль над индивидами «не только через сознание и идеологию, но через тело и в теле» [16. С. 296]. Выстраивая свою концепцию, Фуко обращал внимание, что генерация знания происходит в русле символического обмена, но сам такой обмен может быть затруднен или вовсе невозможен в силу социальных потрясений или возникновения аномии. Любой разрыв в символическом обмене влечет за собой увеличение коллективного и индивидуального страдания — Фуко замечает в связи с этим, что обмен социальными образцами «обеспечивает преемственность знания, однако биополитика способна затруднить их передачу, а сам символический обмен подчинить собственной воле» [8. Р. 119]. Д. Михель рассматривает в контексте идей Фуко понятие «биовласть» как продолжение биополитики; по его мнению, «биовласть» — это власть, «которая не обрекает на смерть, а занимается „инвестированием жизни“» [17. С. 74]. Соотнесенность биополитики и «биовласти» лишь усиливает действенность первой.

Вопросам биологии и телесности Фуко уделяет немало внимания, но страдание все же рассматривается в иной плоскости — не физиологической, а преимущественно политической и социальной. Безумец предстает в его теории и как обобщенный образ потерянного поколения или эпохи, и как страдающий субъект, оказавшийся под влиянием биополитики, связанной с «игрой общественных институций» [23. С. 547]. В такой игре проявляется особое внимание биополитики к социальному субъекту. Фуко определяет социально-политическую функцию страдающего социального субъекта: «его страдание есть социальный образец — оно дает своеобразный знак для тех, кто сомневается принять то или иное решение, кто не до конца понимает расклад политических сил, кто тешит себя иллюзиями справедливой власти» [8. Р. 94]. Для безумца Фуко отмечает иной вектор страдания: руководствуясь «опытом собственного тела» [23. С. 553], он «страдает лишь потому, что не принимает положения вещей в этом мире, его страдание — это отзвук его незнания или даже заблуждения относительно состояния мира, очевидно, что страдает он сам и его тело от незнания...» [8. Р. 74]. Итак, страдающий социальный субъект попадает в зону внимания биополитики. В отношении страдающего у нее одна цель: повысить градус его страдания, чтобы оно перестало быть «знаком» для других субъектов, и полностью завладеть социальным субъектом, подчинить его своей воле. По выражению Тимоти О'Лири, страдание, как его понимает Фуко, является залогом развертывания биополитики во всей ее мощи: она провоцирует страдание своей тотальностью, но ради же самой тотальной власти [31. Р. 44].

Данный ракурс в подходе философа отмечает исследователь его творчества С. Тиркконен: коллективное страдание — это то, к чему стремится любая власть, но не прямыми методами, а, например, с использованием ресурса биополитики. Согласно Тиркконену, «Фуко настойчиво приписывает вмешательство биополитики в процесс передачи социальных образцов. Разумеется, такое вмешательство, например, в традиции сохранения сакрального знания, не может не вызывать страдание. А само о себе он есть повод для спекуляций со стороны биополитиков» [26. Р. 92]. Фуко объективирует биополитику через институции, связанные с надзором и наказанием, — «исправительный аппарат, аппарат стандартизации индивидов» [14. С. 132].

Необходимо между тем подчеркнуть, что Фуко в основании своего подхода не выстраивает специальным образом систему координат, в которой бы биополитика оценивалась через соотнесенность безумия, знания и страдания, но все же эта линия суждений вполне идентифицируема. Так, например, Фуко неоднократно обращает внимание на то, что безумие меняет «способ восприятия вещей»: знание о мире не растекается по древу, а наоборот, концентрируется и сжимается, становится более конкретным, соотносимым с реальностью [8. Р. 97, 101; 15. С. 14–15], «знающий» социальный субъект в большей степени подвержен страданию, а следовательно, становится объектом для биополитики в качестве источника сакрального или любого иного знания, имеющего важное значение для власти [2. С. 189, 209; 19. С. 61–62].

Знание социального субъекта у Фуко политизируется — оно становится, по словам одного из исследователей его творчества Л. Даунинга, «знанием, объединяющим или, наоборот, разъединяющим людей и общества, а значит, вполне понятны причины внимания к нему со стороны биополитики и биополитического надзора» [32. Р. 75]. Отмечу, что Фуко выражает уверенность в том, что утрата интереса к обладающему знанием и самому знанию как таковому со стороны политики и власти вполне закономерно может снизить градус страдания. Так, в «Герменевтике субъекта» появляется мысль о нивелировании страдания: это происходит в том случае, если знание становится «не моносубъектным, а полисубъектным» — если оно станет достоянием не единичного субъекта, а социума [32. Р. 99].

Таким образом, Фуко констатирует амбивалентные цели биополитики: с одной стороны, речь идет о повышении градуса индивидуальных и коллективных страданий — в таком случае социальный субъект становится более всего уязвим для воздействия властных структур и самой биополитики. С другой стороны, биополитика направлена на снижение человеческого страдания, но и здесь она преследует свою цель — получить доступ к сакральному или иному знанию о мире (эпохальному знанию), передаваемому в процессе символического обмена от одного поколения к другому.

Заключение

Тема страдания у Фуко соотносится с тремя феноменами человеческого бытия: 1) знанием; 2) безумием; 3) биополитикой. При этом основной

системой координат, в которой преломляется тема страдания, становится символический обмен, в результате которого между эпохами и поколениями передаются социальные образцы, содержащие ценностно-смысовые структуры сакрального, политического, правового и иных форм знания. В дискурсе власти, с точки зрения Фуко, знание всегда является ценным приобретением — знание о мире, о человеке, о политических изменениях, наконец, знание как некая тайна бытия. История безумия демонстрирует путь человека к страданию, оно многократно возрастает, а статус социального субъекта изменяется до статуса безумца. Генезис безумия, по Фуко, представляет собой развитие коллективного и индивидуального страдания, в том числе и по причинам разрыва коммуникации с социальным миром и отсутствием доступа к знанию о нем. Власть посредством биополитики всегда будет претендовать на обладание таким знанием.

В ходе исследования темы страдания в творчестве Фуко представляется возможным сформулировать следующие основные положения: (а) страдание идентифицируется как неотъемлемая часть субъектности индивида и результат воздействия на него со стороны биополитики или власти в различных формах ее проявления, например, власти психиатрической; (б) страдание субъекта возникает как отклик на разрыв в символическом обмене, цель которого, в частности, заключается в передаче знания от одного субъекта другому или между поколениями; (с) разрыв в процессе символического обмена происходит в том числе в связи с ценностными трансформациями, возникающими в «безумном мире» с его катастрофизмом, пересмотром социальных взаимодействий, морально-нравственных норм и т.д.; (д) потеря доступа субъекта к знанию (сакральному, социальному или иному) является одной из ключевых целей биополитики и в то же время следствием ее влияния на субъекта — потеря провоцирует страдание, становящееся элементом человеческого индивидуального и коллективного бытия.

Список литературы

- [1] Шевченко О.К. Дискурс «Pax Yalta» (к вопросу о пространственно-временной модели власти М. Фуко) // Вопросы философии. 2022. № 11. С. 122–129. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2022-11-122-129>.
Shevchenko OK. Discourse "Pax Yalta" (on the question of the spatial-temporal model of M. Foucault's power). *Voprosy filosofii*. 2022;(11):122–129. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2022-11-122-129>
- [2] Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб. : Университетская книга, 1997.
Foucault M. The History of madness in the Classical era. Saint Petersburg: University Book publ.; 1997. (In Russian).
- [3] Фуко М. Психиатрическая власть: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году. СПб. : Наука, 2007.
Foucault M. *Psychiatric Power: A course of lectures delivered at the Collège de France in the 1973–1974 academic year*. Saint Petersburg: Nauka publ.; 2007. (In Russian).

[4] Bang HP. *Foucault's Political Challenge: From Hegemony to Truth*. N.Y.: Palgrave Macmillan; 2015.

[5] Фуко М. Рождение клиники. М. : Смысл, 1998.
Foucault M. *The Birth of the clinic*. Moscow: Sense publ.; 1998. (In Russian).

[6] Фуко М. Рождение социальной медицины // Интеллектуалы и власть: Избр. полит. ст., выступ. и интервью. Ч. 3. М. : Праксис, 2006. С. 79–95.
Foucault M. The birth of social medicine. In: Intellectuals and power: Elected political Art., protrusion. and interview. Pt. 3. Moscow: Praxis publ.; 2006. P. 79–95. (In Russian).

[7] Делёз Ж. Фуко. М. : Издательство гуманитарной литературы, 1988.
Deleuze Zh. *Foucault*. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature; 1988. (In Russian).

[8] Foucault M. *Politics, philosophy, culture. Interviews and other writings 1977–1984*. Kritzman L, editor. New York: Routledge; 1988.

[9] Cohen C, Timimi S, editors. *Liberatory psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press; 2008.

[10] Фуко М. Безумие и общество // Интеллектуалы и власть: Избр. полит. ст., выступ. и интервью. Ч. 1. М. : Праксис, 2002. С. 7–18.
Foucault M. *Madness and society*. In: *Intellectuals and power: Elected political Art., protrusion. and interview. Pt 1*. Moscow: Praxis publ.; 2002. P. 7–18. (In Russian).

[11] Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году / пер. с фр. А.В. Дьяков. СПб. : Наука, 2010.
Foucault M. *The birth of biopolitics. A course of lectures delivered at the Collège de France in the 1978–1979 academic year*. Saint Petersburg: Nauka publ.; 2010. (In Russian).

[12] Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М. : Касталь, 1996.
Foucault M. *The Will to Truth: Beyond Knowledge, power and sexuality. Works of different years*. Moscow: Castal publ.; 1996. (In Russian).

[13] Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб. : Наука, 2007.
Foucault M. *Hermeneutics of the subject: A course of lectures delivered at the Collège de France 1981–1982 academic year*. Saint Petersburg: Nauka publ.; 2007. (In Russian).

[14] Фуко М. Истина и правовые установления // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избр. полит. ст., выступ. и интервью. Ч. 2. М. : Праксис, 2005. С. 40–177.
Foucault M. *Truth and legal institutions*. In: *Intellectuals and power: Elected political Art., protrusion. and interview. Pt. 2*. Moscow: Praxis publ.; 2005. P. 40–177. (In Russian).

[15] Фуко М. Власть, великолепный зверь // Интеллектуалы и власть: Избр. полит. ст., выступ. и интервью. Ч. 3. М. : Праксис, 2006. С. 7–26.
Foucault M. *Power, the magnificent beast*. In: *Intellectuals and power: Elected political Art., protrusion. and interview. Part 3*. Moscow: Praxis publ.; 2006. P. 7–26. (In Russian).

[16] Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время. СПб. : Алетейя, 2010.
Dyakov AV. *Michel Foucault and his time*. Saint Petersburg: Aleteya publ.; 2010. (In Russian).

[17] Михель Д. Мишель Фуко и западная медицина // Логос. 2019. Т. 29. № 2. С. 64–81. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2019-2-64-78>
Michel D. Michel Foucault and Western medicine. *Logos*. 2019;29(2):64–81. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2019-2-64-78>

[18] Bracken P, Thomas P. From Szasz to Foucault: On the Role of Critical Psychiatry. *Philosophy, Psychiatry & Psychology*. 2010;17(3):219–228.

[19] Фуко М. Полемика, политика и проблематизация // Интеллектуалы и власть: Избр. полит. ст., выступ. и интервью. Ч. 3. М. : Праксис, 2006. С. 55–65.
Foucault M. *Polemics, politics and problematization*. In: *Intellectuals and power: Elected political Art., protrusion. and interview. Pt. 3*. Moscow: Praxis publ.; 2006. P. 55–65. (In Russian).

[20] Double DB, editor. *Critical psychiatry: The limits of madness*. London: Palgrave Macmillan; 2006.

[21] Miller P. *Critiques of psychiatry and critical sociologies of madness*. In: *The power of psychiatry*. Miller P, Rose N, editors. Cambridge: Polity Press; 1986.

[22] Rose N. *The psychological complex: psychology, politics and society in England 1869–1939*. London: Routledge and Kegan Paul; 1985.

[23] Власова О.А. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы. М. : Издательский дом «Территория будущего», 2010. Vlasova OA. *Phenomenological psychiatry and existential analysis: History, thinkers, problems*. Moscow: Publishing House "Territory of the Future"; 2010. (In Russian).

[24] Гаджикурбанова П.А. «Духовные упражнения» или «забота о себе» (стоическая этика в интерпретации П. Адо и М. Фуко) // Этическая мысль. 2009. № 9. С. 27–42. Gadzhikurbanova PA. “Spiritual exercises” or “self-care” (stoic ethics in the interpretation of P. Ado and M. Foucault). *Eticheskaya mysль*. 2009;(9):27–42. (In Russian).

[25] Oksala J. *Foucault on Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press; 2005.

[26] Tirkkonen S. *Experience in Michel Foucault's Philosophy*. Helsinki: University of Helsinki; 2018.

[27] Chan G, Brykczynski K, Malone R, Benner P, editors. *Interpretive Phenomenology in Health Care Research*. Indianapolis, IA: Sigma Theta Tau International; 2010.

[28] Кант И. Опыт о болезнях головы // Собр. соч.: в 8 томах. Т. 2. М. : Изд-во ЧОРО, 1994. С. 143–158.
Kant I. *Experience about diseases of the head*. In: Works in 8 vols. Vol. 2. Moscow: CHORO Publishing House; 1994. P. 143–158. (In Russian).

[29] Lynch RA. *Foucault's Critical Ethics*. New York: Fordham University Press; 2016.

[30] Garlick S. The Beauty of Friendship: Foucault, Masculinity and the Work of Art. *Philosophy & Social Criticism*. 2002;(28):558–577.

[31] O'Leary T. *Foucault and The Art of Ethics*. London & New York: Continuum; 2002.

[32] Downing L. *The Cambridge Introduction to Michel Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press; 2008.

Сведения об авторе:

Попов Евгений Александрович — доктор философских наук, профессор, профессор, кафедра социологии и конфликтологии, Алтайский государственный университет, Барнаул, Россия (e-mail: popov.eug@yandex.ru). ORCID: 0000-0003-3324-8101

About the author:

Popov Evgeniy A. — DSc in Philosophy, Professor, Professor, Department of Sociology and Conflictology, Altai State University, Barnaul, Russia (e-mail: popov.eug@yandex.ru). ORCID: 0000-0003-3324-8101

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-450-466>

EDN: UXKNAU

Research Article / Научная статья

Yūsuf Khāṣṣ-Hājib on Virtuous Leadership: A Medieval Turkic-Islamic Philosophical Discourse

Darkhan M. Nauruzbayev[✉], Zhakipbek A. Altayev[✉],
Nurtas T. Abdimomynov[✉]

Al-Farabi Kazakh National University,
39/47 Masanchi St., 050012, Almaty, Republic of Kazakhstan
✉nauruzbayevd@bk.ru

Abstract. The article examines Yūsuf Khāṣṣ-Hājib's magnum opus, *Kutadgu Bılıq*, to analyze his thoughts on virtue ethics and leadership. Grounded in the ancient *Mirror for Princes*¹ genre, the didactic poem *Kutadgu Bılıq* reflects the medieval Turkic-Islamic philosophical discourse on virtuous leadership, wherein the main characters of the poem engage in profound discussions about justice, morality, and wisdom by elucidating their significance in governance. Moreover, the article has revealed how *Kutadgu Bılıq* expounds on the essential role of virtues in nurturing future political rulers as virtuous leaders through the cultivation of virtue ethics. As the paper finds, virtue ethics takes a central position in Yūsuf's teachings, and the *Kutadgu Bılıq* was written to illuminate the path to wisdom in governance and ethical decision-making for young political rulers. The first part of the paper examines Yūsuf's thoughts on virtuous leadership and his utopian ideas about "the virtuous ruler" (Kün Togdi) in the *Kutadgu Bılıq* by focusing on his qualities. In the second part, the paper analyzes the positive effects of virtuous leadership according to Yūsuf's perspectives. Special attention is given to Yūsuf's four principles in the *Kutadgu Bılıq* — *Justice, Fortune (Happiness), Wisdom (or Intellect), and Contentment*, which are examined in the context of virtue ethics. Moreover, the article attempted, so far as it has been able, to trace Yūsuf's ideas on virtuous leadership with the thoughts of the Islamic philosopher al-Fārābī.

Keywords: virtue ethics, Turkic-Islamic political thought, al-Fārābī, Yūsuf Khāṣṣ-Hājib, the *Kutadgu Bılıq*

Article history:

The article was submitted on 19.12.2023

The article was accepted on 31.01.2024

¹ The *Mirror for Princes* [Latin: *specula principum*] is a literary genre of didactic political writings in which political ideas and basic principles of conduct were expressed as advice to a political ruler.

© Nauruzbayev D.M., Altayev Zh.A., Abdimomynov N.T., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

For citation: Nauruzbayev DM, Altayev ZhA, Abdimomynov NT. Yūsuf Khāṣṣ-Hājib on Virtuous Leadership: A Medieval Turko-Islamic Philosophical Discourse. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):450–460. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-450-466>

Юсуф Хас-Хаджиб Баласагуни о добродетельном лидерстве: Средневековый тюрко-исламский философский дискурс в «Кутадгу Билиг»

Д.М. Наурузбаев  , Ж. Алтаев  , Н.Т. Абдимомынов  

Казахский национальный университет имени аль-Фараби
Республика Казахстан, 050012, г. Алматы, ул. Масанчи, д. 39/47
 nauruzbayevd@bk.ru

Аннотация: В статье рассматривается выдающееся произведение Юсуфа Хас-Хаджиба Баласагуни „Кутадгу Билиг“ с целью анализировать его мысли об этике добродетели и лидерстве. Дидактическая поэма „Кутадгу Билиг“, основанная на древнем жанре „Зеркала для принцев“ („Mirrors for Princes“), отражает средневековый тюрко-исламский философский дискурс о добродетельном лидерстве, в котором главные герои поэмы ведут глубокие дискуссии о справедливости, морали и мудрости, разъясняя их значение в контексте политического лидерства. Более того, в статье показано, как Кутадгу Билиг раскрывает важную роль этических и интеллектуальных добродетелей для формирование будущих политических правителей как добродетельных лидеров на основе культивирования этика добродетели. Как отмечается в статье, этика добродетели занимает центральное место в учении Юсуфа, а „Кутадгу Билиг“ была написана, чтобы осветить путь к мудрости в эффективном управлении и этическом принятии решений для молодых политических правителей. В первой части статьи рассматривается моральные и этические взгляды Юсуфа в контексте добродетельного лидерства и его утопические взгляды о „добродетельном правителе“ (Кюн Тогди) в „Кутадгу Билиг“, фокусируясь на его этических и интеллектуальных качествах. Во второй части статьи рассматривается позитивные эффекты добродетельного лидерства с точки зрения Юсуфа. Особое внимание уделяется четырем принципам Юсуфа в „Кутадгу Билиг“ — справедливость, счастье, мудрость (или интеллект) и умеренность, которые рассматриваются в контексте этика добродетели. Более того, в статье предпринята попытка, связать идеи Юсуфа о добродетельном лидерстве с мыслями исламского философа аль-Фараби.

Ключевые слова: этика добродетели, средневековая тюрко-исламская политическая мысль, аль-Фараби, Юсуф Баласагуни, Кутадгу Билиг

История статьи:

Статья поступила 19.12.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Nauruzbayev D.M., Altayev Zh.A., Abdinomynov N.T. Yūsuf Khāṣṣ-Hājib on Virtuous Leadership: A Medieval Turkic-Islamic Philosophical Discourse // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 450–460. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-450-466>

Introduction

There is a long tradition in Eastern and Western moral philosophies of defining political leadership in terms of virtues and character. The Greek idea of virtue *ἀρετή*, which stands for excellence, had played a central role in Western moral philosophies [1. P. 145], and it influenced Islamic philosophy as well as medieval Turkic wisdom tradition. Ancient Greek philosophers emphasized the importance of the virtues of political rulers to build a perfect state [city]. In the *Laws*, Plato claims, “Where supreme power in a man joins hands with wise judgment and self-restraint, there you have the birth of the best political system” [2. 712a]. In the *Politics*, Aristotle believes the rule of the virtuous political ruler will be beneficial because “the virtuous contribute the most to a true polis” [3. 3.9.1281a1–6; 4. P. 4]. This idea stands behind the paradox of the philosopher-king proposed by Plato. In the *Republic*, Plato argues that cities will have no rest from evils until philosophers govern as kings or those who genuinely and adequately philosophize hold political power [5. 473c–d]. This idea was later developed by the Islamic thinker al-Fārābī in the 10th century AD [6; 7. P. 1–18; 8–10; 11. P. 375–376]. He was convinced by the idea that “the first ruler” [*ar-ra’is al-awwal*] should be a wise man [*hakīm*], philosopher [*faylasūf*], and prophet [*nabiyy*] who has achieved his perfection, “holds the perfect rank of humanity,” “has reached the highest degree of felicity,” and who possesses twelve natural in-born qualities [12. P. 26–27; 13. P. 59–60]. In the *al-Madīna al-Fāḍila*, al-Fārābī describes twelve must-have qualities of the founder of “Virtuous City,” including ethical virtues such as justice (*‘adl*) and moral truth, high moral dignity, contempt of worldly things, and intellectual virtues such as intelligence, a good comprehensive faculty, scholarly talent, excellent mode of expression, good memory skills, and sharp-witted [13. P. 59–60]. We argue that these ideas have also been taken over by the prominent Turkic political thinker and poet Yūsuf Khāṣṣ-Hājib in the 11th century AD. In his work, *Kutadgu Bilig*, Yūsuf was also convinced by the idea that the political rulers “must be intelligent and wise, generous and virtuous” [14. Line 1951]. Yūsuf writes, “If the ruler is virtuous, the citizens will also be on their good behavior” [14. Line 887]. He also claims, “If the ruler is virtuous, his people grow wealthy, and the state prospers” [14. Lines 888–895]. He states, “How fortunate a time for the people in his reign, so long as their ruler is virtuous and righteous” [14. Line 1083]. Yūsuf’s work contains philosophical discourse based on the medieval Turkic-Islamic wisdom tradition of virtue ethics. During the dialogues, the main characters of the poem analyze moral truth, justice, the essence of virtues for political ends, moral values, and virtues for political rulers to build “a Just state.”

The *Kutadgu Bılıq* was written by Yūsuf Khāss-Hājib during the era of Qarakhanids² in Central Asia. The Qarakhanid Turks were the first among the Turkic people to declare Islam as a state religion in the 10th century AD. The adoption of Islam by the Qarakhanid Turks was a crucial factor that profoundly affected the political ideology, culture, and philosophy of the medieval Turkic world. During this transitional period, the prominent works of Turkic scholars were published based on Turko-Islamic cultures. These are *Dīwān Lughāt al-Turk* by Maḥmūd al-Kashgari and *Kutadgu Bılıq* by Yūsuf Khāss-Hājib in the 11th century AD, which played a profound role in shaping Turko-Islamic culture and philosophy of Central Asia. While Maḥmūd al-Kashgari, a great lexicographer of the Turkish dialects, contributed to the areas of linguistic scholarship, Yūsuf Khāss-Hājib, a great Turkic poet and thinker contributed to the development of Turko-Islamic literature and philosophy by synthesizing Turkic wisdom tradition with Islamic thoughts. Moreover, Yūsuf significantly influenced the development of Turko-Islamic political philosophy by presenting his ideas about royal wisdom, justice, equality, and humanism, which were previously explored by Islamic philosophers. Although the Turkic traditions on royal wisdom and virtue ethics were first recorded in the Orkhon inscriptions dating from the eighth century [15; 16. P. 87–95], the *Kutadgu Bılıq* was the first major literary and philosophical work (containing 13290 lines) written in the Turkic language [17. P. 3–9; 18. P. 132]. According to researchers, Yūsuf's political philosophy propounds unique virtue ethics rooted in medieval Turko-Islamic wisdom traditions [17. P. 3–10; 18. P. 131–141; 19; 20; 21. P. 495–517; 22. P. 8–15].

Although the literary aspects of the *Kutadgu Bılıq* have been studied for a long time, Yūsuf's philosophical thoughts on virtuous leadership still require further study and accurate interpretation. It is unclear why Yūsuf believes that virtues are essential for leadership. What is the reason for Yūsuf's emphasis on the necessity of a virtuous ruler in Turkic society? What is a virtuous ruler according to Yūsuf's philosophy? Lastly, what are the effects of a virtuous ruler, according to Yūsuf's perspective? To answer these questions, the article aims to examine Yūsuf's thoughts on virtuous leadership, the essence of virtues for political ends, the ethical and intellectual virtues that political rulers should have, the abstract principles that he uses in the poem, and the effects of virtuous leadership according to Yūsuf's perspectives.

Yūsuf Khāss-Hājib and the *Kutadgu Bılıq*. Background of the Consideration

Yūsuf Khāss-Hājib, mostly referred to as Yūsuf Balasaguni (1018–?), is a prominent Turkic poet and philosopher from Balasaghun, lived in Kashgar during the Qarakhanid era. He lived at a time when the Qarakhanids, as other Turkic dynasties — the Ghaznavids and the Seljuks had gained the dominant position in

² The Qarakhanid Dynasty was the first Muslim Turkic dynasty that ruled Central Asia from the 9th to the beginning of the 13th century.

the political life of Islam [23. P. 2]. As we mentioned earlier, the declaration of Islam as an official religion by the Qarakhanid dynasty in the middle of the 10th century AD was a crucial milestone in the political history and culture of the Qarakhanid Turks. During this transitional period, in 1069 or 1070, Yūsuf Khāss-Hājib wrote his famous work, *Kutadgu Bilig*, and presented it to the court of the King of the East, Tavgach Bugra Khan [14. preface, line 60]. According to S.N. Ivanov, the *Kutadgu Bilig* is an ethical and didactic poem that reflects the moral code of that time. The characters, events, and moral and ethical ideals in the poem are associated with the political system, culture, and ideology of the settled Turkic state, still firmly preserving the memory of its nomadic “prehistory” [24. P. 520]. However, A.N. Kononov argues that the *Kutadgu Bilig* is not just a book of dry ethical and didactic instructions, but it is also a profound philosophical treatise that examines the meaning and importance of human life and defines the behavioral norms and duties of a person in society (especially of political leaders — the authors) [21. P. 507]. Starr admits that the *Kutadgu Bilig* follows a fairly typical tale in the pattern of Persian and Arabic *Mirrors for Princes* genre. However, he also recognizes that the real substance of the poem is the author’s allegorical, ethical, political, and religious themes, which are interwoven throughout the book [25. P. 327]. A. N. Kononov claims that the political and cultural challenges in the Qarakhanid state during the transitional period played a critical role in the creation of this work. Perhaps Yūsuf Khāss-Hājib felt an urgent need to reinforce the moral foundation of the struggling society [21. P. 509]. We agree with A.N. Kononov’s opinions. Being an ideologist of the Qarakhanid state, Yūsuf sought to strengthen the moral basis of the political power of the Turkic rulers after the Qarakhanid Turks officially declared Islam as a state religion in the middle of the 10th century AD. It seems there was an urgent need for a poem like the *Kutadgu Bilig*. He wrote his poem to illuminate the path to the wisdom of governance and public policy for Turkic political rulers during the transitional period [21. P. 506; 22. P. 12]. Moreover, he also aimed to integrate Islamic thoughts into the Turkic royal ideology and wisdom traditions. As per Ganieva, Yūsuf’s *Kutadgu Bilig* was a highly developed philosophical and aesthetic system that, on the one hand, was closely connected with the Turkic civilization; on the other hand, it was under the influence of Islamic philosophy [26. P. 44]. Yūsuf Khāss-Hājib also emphasizes the importance of justice and wisdom for political leaders to bring happiness to people as Islamic philosophers. He also sets forth “a virtue ethics” for “a virtuous ruler,” which is very similar to the ideas of al-Fārābī. Yūsuf’s work *Kutadgu Bilig* was based on the Turkic as well as Islamic traditions of seeking answers to fundamental questions such as how to build a just society, how to achieve happiness, and how to become a virtuous ruler, which had been discussed by Eastern peripatetics such as al-Fārābī, Ibn Sina, Ibn Rushd, and others. Even German orientalist Otto Alberts claims that Yūsuf Khāss-Hājib was a student of the great scholar Ibn Sina. According to Alberts, this corresponds to Ibn Sina’s distinction between reason, which knows good from evil, and practical reason, which chooses good [27. P. 328]. Yūsuf addressed the question of happiness in the

same vein as his predecessor al-Fārābī, who stated that “happiness is an ultimate good” and that it is the ruler’s responsibility to ensure the real earthly goodness of their people through justice and laws [28. P. 113]. Both philosophers considered that only a just and virtuous ruler can bring happiness to his people and create a just society. Robert Dankoff claims that the *Kutadgu Bilig* was written to combine Turkic and Persian-Islamic wisdom traditions [16. P. 87–95].

The *Kutadgu Bilig* consists of dialogues between the four main characters of the poem, each representing abstract principles (virtues). At the beginning of the poem, Yūsuf informs us that his work is based on four principles (virtues), each of which is represented by the main characters of the poem: King Kün Togdi — (Rising Sun, lit. the sun has risen) stands for *Justice*; Vizier Ay Toldi — (Full Moon, lit. the moon is full) stands for *Fortune (Happiness)*; Sage Ögdülmis — (Highly Praised, lit. Praised) represents *Wisdom (Intellect)*; Ascetic (Dervish) Odgurmış — (Wide Awakened, lit. Awakened) represents *Contentment (Kanaat)*³ (or *Man’s Last End*) [29. Lines 65–71]. Their philosophical discourse covers three main topics: the significance of virtues (such as goodness, justice, intelligence and knowledge, temperance, and generosity), the inevitability of death, and the need to think about the afterlife and the futility of worldly temptations, the impermanence of vain goods, the need to serve God instead and about the impermanence of vain goods. Yūsuf also compares the concepts of good and evil by emphasizing the significance of moral choices. The moral choice depends on different factors, including an individual’s knowledge and ability. Moreover, human virtues are fundamental concepts in the philosophical system of Yūsuf. The main character, King Kün Togdi, advised his vizier, Ay Toldi, to live in a virtuous way so that they would be remembered in the memory of people as a good person. This is further supported by the righteous ideas, which suggest that a person who has experienced evil but remains still faithful to good will always be chosen as a friend. At the end of the poem, Ay Toldi and Odgurmış die, who represent “Happiness” and “Contentment,” respectively. Kün Togdi and Ögdülmis, who stand for “Justice” and “Wisdom,” remain alive. The author’s intention in the poem is apparent, as he considers justice and wisdom to be the most crucial and everlasting virtues. Happiness and contentment, on the other hand, depend on justice and wisdom. King Kün Togdi’s power in the poem embodies justice, and the author claims that wise and just men possess the true essence of virtue ethics. Therefore, the author suggests that happiness and contentment, while desirable virtues are only possible when accompanied by wisdom and justice.

The utopian model of a Virtuous Ruler in the *Kutadgu Bilig*

Islamic philosopher al-Fārābī argues that a specific type of ruler is needed for a “Virtuous City” to prosper and flourish [30. P. 152]. Similarly, Yūsuf also writes

³ According to the Namangan manuscript of the *Kutadgu Bilig*, the fourth principle is *Contentment (Kanaat)*. In this article, we have chosen this version.

that a state will prosper and its citizens will be happy and behave well when it is governed by a “just and virtuous ruler” [14. Lines 886–887, 895, 1083].

In his work, Yūsuf illustrates King Kün Togdi (Rising Sun) as a model of a “just ruler” who brings happiness to his people. The main quality of Kün Togdi is justice [29. Line 65], in which Yūsuf believes justice is an essential virtue that bestows happiness upon the citizens of a state. The author states that the name of the main character, Kün Togdi, stands for the virtue of justice. In the poem, Kün Togdi explains that a sage gave him this name, which reflects his character. He is always full of justice, just like the sun. His justice is undiminishing, and his deeds and words are constant for all citizens as the sun sheds its light on all creation without being diminished. His laws span the land, and the state flourishes; as the sun rises and warms the earth, countless flowers begin to bloom. His actions are fair and impartial to everyone, as the sun doesn’t differentiate between clean and unclean actions. Finally, he is consistent and never alters as the sun shines its light on everything and does not lose its brightness [14. Lines 826–835]. Kün Togdi was a wise and intelligent ruler who ruled his country for many years. His fame knew no bounds. He was renowned for his fair and just deeds, as he was strict and truthful. He was like fire to evil people, and his enemies feared him. Kün Togdi was a brave ruler who always acted in accordance with justice and truth, and as a result, his reputation grew stronger [14. P. 53–54].

Although Kün Togdi, who was the “most sagacious” and “intelligent prince” with “a high level of virtue” and “righteous nature,” invited all the people who were wise and intelligent, loyal, honest, and upright to his court. He raised all the outstanding individuals and attracted them to state affairs [14. Lines 405–406, 423–424]. This fact demonstrates that Kün Togdi is never alone in his affairs, as he always had sage people with loyal, honest, and upright characters around him. Yūsuf claims, “The prince needs capable aides and wise statesmen, individuals who know their job well.” Kün Togdi relied on wise and intelligent men and their knowledge in all his endeavors. Being surrounded by these people who can see and hear everything, the ruler is well-informed about state affairs. He maintained the state with moral principles and “with manly virtue befitting” [14. P. 53]. Kün Togdi governed his country exactly this way with justice and wisdom, which earned him an increasing amount of respect and admiration from his people. As a result, people from across the world reached out to him in order to experience his benevolence and generosity. Kün Togdi himself was content, and his people were filled with joy and happiness.

Yūsuf metaphorically illustrates King Kün Togdi’s leadership style, which is based on justice and equality. Kün Togdi illustrates the three pillars of power by using his three-legged stool as an example [14. Lines 800–808]. He states that just like the three-legged stool, the three pillars of power should be kept straight, and straightness leads to justice. Thus, Kün Togdi relies on balancing these three pillars of power when governing the country. The first pillar is symbolized by a knife. The King says, “I cut the case as if with a knife, and I do not make the plaintiff wait” [14. Line 811]. However, he settles a case based on law alone without regard to

whether a man is noble or enslaved, which emphasizes his severity and justice. According to King, the next pillar is sugar, which is needed so that “he who has experienced oppression at my gates will find the truth of the law.” The third symbol is wormwood, which is “for the wrongdoer to drink, who flees from what is right.” When such a man comes to him to dispute, he hands down judgment, and “it is bitter for him as though he were drinking wormwood” [14. Lines 812–814]. Moreover, he explains that he judges them equally, whether he is his relative or a stranger. He claims that *justice* is the cornerstone of sovereignty, and where the ruler is just, there is life and prosperity. Furthermore, he states, “Happy the realm when it enjoys righteous sovereignty” [14. Lines 818–822].

Yūsuf describes King Kün Togdi as a model of a “virtuous ruler” who would be able to make a difference in society. In the poem, Yūsuf explains to young princes, “Two sorts of noble men there are, one the prince, the other the sage, head of humankind. All others are like cattle.” In this case, the prince is a symbol of justice, a sage the author sees as the true essence of man. Then he asks, now tell me plainly which group you belong to? Then he gives advice. Choose the first or the second and avoid the third! While the first grasps the sword and governs the people, the second grasps the pen and clears the path to success [14. Lines 265–267]. Yūsuf Khāṣṣ-Hājib argues that political rulers should strive to embody virtues such as wisdom, justice, righteousness, temperance, courage, kindness, generosity, and honesty [14. Lines 1921–2180].

Virtues as Qualities of Character in the *Kutadgu Bilig* and the *al-Madīna al-Fādila*: Comparative Analysis

In this part, we would like to comparatively analyze the qualities of the first ruler of the “Virtuous City” in the *al-Madīna al-Fādila* by al-Fārābī and those embodied in the *Kutadgu Bilig* by Yūsuf. Al-Fārābī argues that the ruler of the “Virtuous city” should possess an inborn predisposition to be a ruler, and he should also have acquired habits and attitudes of will for rulership, which will develop in a man whose nature is predisposed for it [13. P. 59–60]. Then, al-Fārābī illustrates the twelve qualities that the “first ruler” of the Virtuous City should have. Similarly, Yūsuf writes, “Who would be a noble prince must hold to noble virtues” [14. Line 2122]. Yūsuf also believes that being a ruler requires an inborn nature [noble birth] followed by bravery, courage, intelligence, wisdom, and generosity [14. Line 1949–50]. He claims that some rulers may possess the title of ruler, but if he does not have ethical virtues, he will be called “ignoble” among the citizens [14. Line 2122]. Moreover, Yūsuf believes that both ethical and intellectual virtues are essential for bringing happiness to people. Like al-Fārābī, Yūsuf also emphasizes the inborn disposition of a ruler. He claims, “When God gives someone princely rule, He gives him the mind and heart corresponding to the task” [14. Lines 1932–1936]. He states that when a child is born with a sound mind, he “starts out with sound capital to invest.” His mind matures as he grows and learns, and “he learns whatever he requires until he gains wisdom.” Eventually, he becomes a wise counselor, and his profit fills the kingdom [14. Lines 1815–1820]. However, he

believes intelligence is an inborn virtue; it “grows out of one’s inborn nature” [14. Line 1823]. Moreover, Yūsuf believes there are two types of good men who exist, but only one truly holds on to the good way. The first type is good by heredity and behaves in an upright and true manner. The second type of man is only good by imitation, and if he keeps bad company, he will become bad himself [14. Lines 873–874]. Although Yūsuf emphasizes the inborn disposition to be a good ruler, he claims “all the virtues except intelligence are learned, and when they are, then wisdom is attained” [14. Line 1683].

Furthermore, he argues that all virtues, except intelligence, are learned: “Wisdom, like virtue and good manners, is learned” [14. Line 1823]. Particularly, wisdom is not innate in man, but it is acquired gradually; once a man has acquired it, all his affairs prosper, and he rises to the position of honor [14. Lines 1678–79]. In his work, Yūsuf emphasizes the importance of knowledge and education in transforming society. He believes education is essential for creating an ideal society and achieving personal perfection and happiness. According to Yūsuf, intellect is an essential characteristic of the human given by God. However, wisdom has made humanity great, and knowledge has helped us to understand many aspects of the universe [14. Lines 148–152]. Al-Fārābī believes the natural disposition to control behavior is only effective if a person is properly directed and developed. He even puts the role of education higher than natural predisposition and abilities, apparently bearing in mind that a person’s personality is formed depending on sociocultural conditions. Al-Fārābī believes that whether a leader is good or bad depends on his education [28. P. 121].

In the *al-Madīna al-Fādila*, al-Fārābī describes twelve must-have qualities for “the first ruler” (*ar-ra’is al-awwal*) [13. P. 59–60]. In this list, he mentions several ethical virtues like justice, moral truth, high moral dignity, and contempt of worldly things (asceticism). Similarly, Yūsuf illustrates in the *Kutadgu Bilig* the four abstract principles (virtues), such as *Justice, Fortune [Happiness], Wisdom [or Intellect], and Contentment* [14. Lines 65–71, 353–58]. He also states, “of myriad virtues, of vices few (for a ruler — the authors), to hold his name and keep his hue” [14. Line 1956]. Therefore, Yūsuf mentions around seventeen ethical and intellectual virtues for rulers, such as *Justice, Wisdom, Intelligence, Courage, Generosity, Temperance, Helpfulness, Gracefulness, Modesty, Uprightness, God-Fearing and Devoutness, Contentment, Purity, Kindness, Truthfulness, Forgiveness, Prone to Shame* [14. Lines 1921–2175]. He states that any person who possesses these virtues deserves the name of “ruler” and a high position in the state. The virtuous prince is the head of state citizens; from him, every virtue is expected [14. P. 110].

Ethical virtues. Yūsuf’s ethical virtues also converge with al-Fārābī’s virtues, such as justice, moral truth, high moral dignity, and contempt of worldly things (asceticism).

Justice: It is a primary virtue in al-Fārābī’s and Yūsuf’s political thoughts. According to al-Fārābī, a ruler should defend and maintain justice and what is right. He should be against the humiliation and injustice. The ruler should lead the citizens

to overthrow injustice and unfairness and prevent them from acting wickedly [13. P. 59–60]. Al-Fārābī believes that justice, along with contentment, courage, and generosity, are ethical virtues belonging to the striving part of the soul [28. P. 179]. Yūsuf also claims that justice is the foundation of sovereignty. He believes “where the prince is just, there is life and prosperity” and “the root and base of the princely rule are justice and equity.” People will be happy if they enjoy righteous sovereignty [14. Lines 819–821]. He states, “If the prince dispenses justice, he keeps his realm in good order and causes its sun to shine” [14. Lines 2014–2020]. He claims that a ruler who desires to enjoy a long rule must promote justice and protect citizens [14. Line 2032].

Moral truth: Al-Fārābī states that the ruler should value truth and truthful people; conversely, he should condemn untruthful people [13. P. 59–60]. Yūsuf notes that the ruler “should be truthful in word and sincere in deed”; if the ruler is truthful, the citizens will trust in him and share fortune with him [14. Lines 2038–2040]. He also states that the ruler “should have a truthful tongue and an honest heart,” and there is no hope for the ruler with a treacherous heart and no profit from him for the citizens [14. Lines 2010–2014].

Asceticism: Al-Fārābī believes that the ruler must be born as an ascetic with no desire to enjoy luxuries or condemn worldly things [13. P. 59–60]. Yūsuf believes that the good man is not one who desires his own pleasure or wealth but one who seeks the happiness of the citizens [14. Lines 3928–3932]. He states that the rulers “must keep their actions pure and straight” since the ruler’s actions make a prosperous way for the citizens [14. Lines 2110–2111].

High moral dignity: Al-Fārābī claims that the ruler must value honor and should be broad-minded and generous [13. P. 59–60]. Yūsuf believes the ruler must be generous, just, and “a paragon of virtue among men”, and should value the honor and dignity of the people [14. Lines 2168–2173]. He also states that the ruler should be generous “yet keep a humble heart and quiet demeanor” [14. Line 2049].

No desire for wealth: According to al-Fārābī, the ruler should not be blinded by money [al-dirham and al-dinar] and should require only a small amount of money [13. P. 59–60]. Yūsuf states that the ruler should give away his wealth as alms. The ruler should not accumulate a great treasure of gold and silver; the wealth should not be left behind after his death since it may be used for evil purposes by his descendants [14. Lines 5290–5292].

Intellectual Virtues. In the *Kutadgu Bilig*, Yūsuf argues that “all the virtues except intelligence are learned” [14. Line 1683]. He believes individuals should have a natural disposition to acquire intellectual virtues. He states, “If God does not give him a sound mind at birth, he cannot thereafter win any of his desires” [14. Line 1821]. It should be noted that Yūsuf differentiated the distinction between wisdom (*bilig*) and intellect (*ukus*): wisdom is learned, and intellect is inborn [14. Lines 1677, 1815]. He believes, “Wisdom is like alchemy: it accumulates wealth, which is then stored in its palace, the intellect” [14. Line 310]. In part of “On the virtue and benefit of wisdom and intellect” [14. Lines 287–349] of his work, he argues that through intellect, “a man rises in esteem, and through wisdom,

he grows great.” These two virtues make a man noble [14. Line 288]. Man is considered rightly noble due to intellect. Countless kinds of virtuous deeds are praised only because they are performed with intellect [14. Line 304]. He argues that wisdom and intellect are noble attributes that ennable the chosen man. “Wherever there is intellect, there is greatness, and whoever has wisdom achieves nobility” [14. Lines 153–155]. He states that Intellect is a virtue that can lead a man towards his goals and help them enjoy countless desires. An intelligent person provides many benefits to others, while a wise person is very precious. “With intellect, a man accomplishes all his affairs; with wisdom, he can ensure from spoiling his allotted time” [14. Lines 156–161].

Yūsuf emphasizes the significance of wisdom and knowledge for rulers. He states that “with wisdom, the prince must rule the people, and with intellect govern the realm” [14. P. 104]. “When a prince errs, his rule becomes sick and requires treatment. But the only medicine is knowledge and wisdom. [14. P. 104]. He emphasizes that the practical value of knowledge lies in shaping an ideal ruler and building a fair society. The poet greatly values literacy, education, and science. His analysis suggests that the range of knowledge and cultural interests he considers mandatory for an educated person are still relevant today. The *Kutadgu Bilig* also contains insightful thoughts about education, upbringing, and human culture. He believes that to become a virtuous ruler of society, one must attain a high level of education and knowledge. Concerning education, Yūsuf emphasizes the importance of a person’s internal and external perfection and the unity of their physical and spiritual state. Yūsuf argues that if the political ruler gains wisdom, he “became the lord of the age.” A wise ruler is virtuous and institutes fair laws. When a ruler errs, his reign becomes sick and requires treatment. However, the only medicine is wisdom and knowledge. He believes that if the sage ruler is close to wisdom, he keeps scientists and intelligent people close to himself. A sage ruler performs his duties carefully and governs the people by applying wisdom in their affairs. He ensures good order in his realm, bringing his people happiness and prosperity [14. Lines 1968–74, 250–55]. In the *al-Madīna al-Fādila*, al-Fārābī also argues the first ruler should possess inborn intellectual virtues. He mentions that the first ruler “should by nature be good at understanding and perceiving everything said to him,” which focuses on the natural disposition of the ruler. He has added essential intellectual virtues to the twelve-qualification list that the first ruler should have had [13. P. 59–60]. Similarly, Yūsuf claims the prince should be intelligent and wise [14. Line 2167], and an intelligent person enjoys the benefits of both worlds and reaches a noble name. The man of intellect and wisdom is the genuinely human choice of humankind and chief of the citizens [14. Lines 2455–2457]. Like al-Fārābī, Yūsuf also argues that the ruler should be intelligent and should possess intellectual virtues such as scholarly talent and learning, effective and ethical thinking, a skilled tongue and power of expression, good memory skills, and good reasoning power [14. Lines 287–349, 1921–2180]. Yūsuf claims that a man should have scholarly talent. A political ruler should have liked to learn and should be able to acquire knowledge and wisdom without any agony. According to Yūsuf,

for political rulers, acquiring knowledge is not only a means to achieve personal perfection but also a way to promote the nation's enlightenment and the state's development. Yūsuf believes that knowledge is the foundation of significant accomplishments and that greatness is achieved through a good understanding of the world around us [14. Line 155]. He argues that a man should have an eloquent tongue and power of expression. He states that an eloquent tongue interprets perfect intellect and wisdom. A power of expression can make a person shine, bringing his esteem and happiness. However, a careless or unwise tongue can bring dishonor to a man. Therefore, he states that the tongue is like a lion crouching on the threshold of a householder, so he warns you to be careful, or it may harm you [14. Lines 162–164].

Effects of Virtues Leadership, according to Yūsuf Khāṣṣ-Hājib's perspectives

According to Yūsuf Khass Hadjb, virtue is a type of trait associated with positive character influences on people, particularly for political rulers in many ways. We identify in the *Kutadgu Bilig* three significant effects of virtuous leadership according to Yūsuf Khāṣṣ-Hājib: establishment of social justice, behaving ethically and experiencing happiness.

Establishment of social justice

The utopian ideas of social justice of the Middle Ages, in which everyone is equal and live in social harmony when “the wolf walked together with the lamb,” are presented in the works of Yūsuf. He described social justice as an effect of virtue ethics and virtuous leadership. According to Yūsuf, social justice can only be achieved through the leadership of a just and virtuous ruler who strictly adheres to the law and justice. According to Yūsuf, social justice is achieved when a just ruler, endowed with wisdom and knowledge, governs according to the basis of law, protects his people from external threats, and ensures the safety and well-being of the nation. To achieve this, the ruler should govern the state justly and wisely and carry out actions that benefit the nation. He states that the ruler who desires to enjoy a long rule “must promote justice and protect his people.” The territory will increase with justice, and the kingdom will thrive” [14. Line 2033]. He claims, “As long as a prince keeps a steadfast heart and promotes justice, his rule will not collapse but long will stand upright” [14. Line 2036].

Yūsuf emphasizes the social importance of fair governance based on adherence to the rule of law, echoing the words of the sage: “A good thing is princely rule, but better even is justice, which the prince must put into effect. How fortunate a time for the people in his reign, so long as their ruler is virtuous and righteous.” [14. Lines 453–454]. According to Yūsuf, the presence of justice in a ruler is a universal good that ensures the happiness and prosperity of the people. King Kün Togdi is described as a just and virtuous ruler due to his nature. By serving the citizens justly and righteously, he ensured his immortality. Yūsuf states that “justice

and law" are the pillars of an ideal society; if the law decayed, this ideal society would be shaken [14. Line 3463]. He also states that if the ruler is fair and governs his people based on justice, his rule will be long and firm [14. Line 5170]. Yūsuf claims that in order to establish social justice, it is necessary to ensure the dominance of the independent judicial system in the state to implement the rule of law and establish order in the state. He also claims that only the rule of law and the ruler's path is to follow justice [31. P. 22].

Moreover, social justice can be identified when all citizens have equal rights, regardless of whether a person is noble or enslaved. In the *Kutadgu Bilig*, the main character, King Kün–Toğdı, claims, "It is on the basis of right alone that I settle a case, without regard to whether a man is a prince or a slave" [14. Line 809]. He also states, "The root and base of princely rule are justice and equity" [14. Line 821]. He also states, "It makes no difference whether he is my own flesh and blood or a transient stranger: in making judgment, I make no distinction but cut the same in either case. Justice is the foundation-stone of sovereignty; where the ruler is just, there is life and prosperity." [14. Lines 816–819].

Behaving ethically

According to virtue ethics scholars, people who possess virtues tend to behave ethically and enjoy behaving in such a way [32. P. 885; 33; 34]. Yūsuf supports the idea that people, particularly political rulers with virtuous characters, behave ethically. He argues, "Humanity consists of manly virtue, o King, and this virtue should be a ruler's guiding habit. This means recognizing a man's effort on one's behalf and awarding him his due share" [14. Lines 2970–71]. In the poem, one of the main characters, vizier Ay Toldi, who stands for happiness, says to his son Highly Praised: "Instruct son and daughter in wisdom and virtue; then they will be well behaved" [14. Line 1228]. Through the mouth of Ay Toldi, Yūsuf states, "Practice honesty and rectitude, for in this happiness resides... If you desire status and esteem, then keep the straight path open before you. If a man is right-acting and well-behaved, his day will be bright in both worlds" [14. Lines 1289–1294].

Yūsuf says, "When God gives a man good character and good conduct, the world pours its favors upon him." He can enjoy them himself or share them with others. God favors His people with Fortune so that their character and conduct are good. Thus, endowed with virtues by the thousand, man disperses the fog and grasps the realm. What a fine thing is a positive character: it is a people's food and dress. "But when God gives a person a negative character, then Time's arrow harasses him. And if a ruler is so endowed, then all his actions are contrary, and his joy turns to care" [14. Lines 1977–1979].

Experiencing happiness

According to the virtue ethics literature, people can achieve happiness by practicing virtues. Moreover, it has been argued that practicing virtues provides people with a sense of meaning in both their professional and personal lives and

develops their moral capacities, thereby assisting in fulfilling their holistic needs [32. P. 886; 35]. Hackett and Wang argue that if the rulers practice more of the six cardinal leader virtues, such as justice, prudence, humanity, truthfulness, courage, and temperance, they will experience more personal happiness and life satisfaction [32. P. 887]. Similarly, Yūsuf also claims that individuals can achieve happiness through virtue [36. P. 24]. Yūsuf states that the virtuous man will live a happy life in this life and have a place of honor in the afterlife. Those who are generous, straight-dealing, pure, and upright are the owners of that happiness [14. Lines 1975–1976, 2864]. Yūsuf also states that if a man does not know how to hold on to happiness when it comes, she will surely leave. If a man does not know how to profit from what happiness gives, she will take it back. He suggests that happiness will never elude if you stay honest on this path [14. Lines 724–726].

He also claims that happiness is pure; it seeks the individual's purity and supports the pure [14. Line 2105]. He states that a "straight and honorable person attains all his desires" [14. Line 2864]. Moreover, according to Yūsuf, the benefits of virtuous leadership are twofold. He states that people are happy if they have a just ruler; a ruler is happy if he has virtuous citizens [14. Line 1789]. In other words, people's happiness depends on a ruler's virtue. In turn, the ruler's happiness relies on the people's happiness. If the political ruler's actions are fair, the people will benefit from his good deeds, enhancing his honor amongst his citizens. Yūsuf believes that a ruler's legacy could be immortalized by performing good acts in their life. The ruler's happiness lies in the welfare and well-being of the citizens. This is why the citizens will always commemorate his name, making him a virtuous ruler. This is known as the prince's happiness. In his work *Taḥṣīl al-sa‘āda*, al-Fārābī also believes excellent leadership (*siyāsa* or *ri‘āsa*) cultivates the virtuous character of their citizens and leads them towards happiness [28. P. 14]. Happiness is achieved through a virtuous character, and righteous rulers can show the path to happiness. Individuals can follow their unique ways if they believe the ruler's will is the general path toward happiness. As al-Fārābī and Yūsuf explained, the relationship between ethics and politics offers a comprehensive perspective on transforming society [36. P. 25].

Conclusion

The article examined Yūsuf's idea of the necessity of political rulers to be virtuous to the highest degree. The findings of this study suggest that the *Kutadgu Bilig* provides essential insights into virtue-based leadership theories rooted in the medieval Turko-Islamic wisdom tradition.

As the paper finds, Yūsuf emphasizes the importance of virtues for political rulers. He argues that political rulers must be intelligent, wise, generous, and virtuous" to bring happiness to their people. The paper has underlined the importance of virtues in the *Kutadgu Bilig*. Through the light of belief, Yūsuf had turned virtues such as wisdom, justice, honesty, intelligence, and courage into the main principles of political leadership. Yūsuf, accordingly, stated that a ruler should never use the elements of tyranny, and a just society can only be achieved through

wisdom, intelligence, justice, knowledge, humanity, courage, temperance, and contentment. Yūsuf's thoughts on political leadership assert that all actions of a political leader must benefit the people. In raising the younger generation, the poet emphasizes moral traditions, virtue ethics, and norms, such as the youth's loyalty to their parents' agreements and the responsibility of parents towards their children. Yūsuf dedicated his poem to extolling justice in an individual, particularly in a political ruler. He outlines the ethical and intellectual virtues a just and virtuous ruler should possess to establish a just society and bring happiness to his country.

It can be concluded that thanks to the *Kutadgu Bılıg*, the Turkic people established a clear understanding of the idea of a just society and the rule of law in the 11th century AD. *Kutadgu Bılıg* has provided a profound understanding of the ethical and moral leadership of medieval Turkic society, and his thoughts about virtues such as justice, wisdom, intelligence, or courage within the context of virtuous leadership underscore the holistic nature of “a virtuous ruler.” The ideas of justice, fairness, wisdom, and humanity expressed in poetic form in the *Kutadgu Bılıg* have since become an integral part of Turkic culture.

References / Список литературы

- [1] [1] Scalzo G, Akrivou K, Fernandez GM. A Personalist Approach to Business Ethics: New Perspectives for Virtue Ethics and Servant Leadership. *Business Ethics, the Environment & Responsibility*. 2023;(32):145–158. <https://doi.org/10.1111/beer.12435>
- [2] [2] Plato. *Complete works*. Cooper JM, Hutchins DS, editors. Indianapolis Cambridge: Hackett Publishing Company; 1997.
- [3] [3] Aristotle. *The Politics*. Oxford World's Classics. Stalley RF, editor. Barker E, translator. Oxford: Oxford University Press; 1998.
- [4] [4] Mittiga R. Ranking the regimes in Aristotle's Politics: The four-principles approach. *The Review of Politics*. 2021;8(1):1–20. <https://doi.org/10.1017/S003467052000087X>
- [5] [5] Plato. *The Republic*. Reeve CD, editor. Grube GM, translator. Indianapolis: Hackett; 1992.
- [6] [6] Dieterici F. *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen*. Verlag: Outlook Verlag; 2022.
- [7] [7] Walzer R. *Introduction*. In: Walzer R, editor, translator. *Al-Fārābī on the perfect state: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*. Oxford: Clarendon Press; 1985. P. 1–18.
- [8] [8] Fakhry M. Al-Farabi and the reconciliation of Plato and Aristotle. *Journal of the History of Ideas*. 1965;26(4):469–478. <https://doi.org/10.2307/2708494>
- [9] [9] Fakhry M. Aristotelian and Neo-Platonic Tendencies: *Al-Fārābī* (d. 950), *Ibn Sīnā* (d. 1037), and *Ibn Rushd* (d. 1198). In: Fakhry M, editor. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill; 1994. P. 78–92.
- [10] [10] Cotesta V. *Al-Farabi II. Political Theory and the Doctrine of the Perfect Imam*. In: Gotesto V, editor. *The Heavens and the Earth: Graeco-Roman, Ancient Chinese, and Mediaeval Islamic Images of the World*. Leiden: Brill; 2021. P. 339–357.
- [11] [11] Lulofs HJD. *The Ruler as Philosopher. A New Interpretation of Fārābī's View*. In: Daiber H, editor. *From the Greeks to the Arabs and Beyond*. V. 2. Islamic Philosophy. Leiden: Brill; 2021. P. 375–394.
- [12] [12] Al-Fārābī A. *Kitāb al-Milla wa-nusūs uhrā*. Mahdi M, editor. Beirut: Dār al-Mašriq; 1968.
- [13] [13] Al-Fārābī A. *Al-Fārābī on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*. Walzer R, editor, translator. Oxford: Clarendon Press; 1985.

[14] [14] Yūsuf Khāṣṣ-Hājib. *Kutadgu Biliq. Wisdom of Royal Glory. A Turko-Islamic Mirror for Princes*. Dankoff R, editor, translator. Chicago: The University of Chicago Press; 1983.

[15] [15] Tekin T. *A Grammar of Orkhon Turkic*. Bloomington: Indiana University; 1968.

[16] [16] Dankoff R. Inner Asian Wisdom Traditions in the Pre-Mongol Period. *Journal of the American Oriental Society*. 1981;101(1):87–95. <https://doi.org/10.2307/602165>

[17] [17] Kononov AN. A Word about Yūsuf from Balasagun and his poem Blessed Knowledge (Wisdom of Royal Glory). *Sovetskaja tjurkologija*. 1970;(4):3–12. (In Russian).

[18] Кононов А.Н. Слово о Юсуфе из Баласагуна и его поэме «Благословенное знание» (Мудрость царской славы) // Советская тюркология. 1970. № 4. С. 3–12.

[19] [18] Dankoff R. *Introduction to Wisdom of Royal Glory*. In: Dankoff R, editor. *From Mahmud Kasgari to Evliya Celebi Studies in Middle Turkic and Ottoman Literature*. Istanbul: Isis Press; 2008. P. 131–172.

[20] [19] Yūsuf Has Hācib. *Kutadgu Biliq II: Tercüme*. Arat RR, editor, translator. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları; 1959.

[21] [20] Dilaçar A. *Bize Mânevî Cihazlanmayı Öğreten: Kutadgu Biliq*. Ankara: Manevî Cihazlanma Cemiyeti; 1970.

[22] [21] Kononov AN. The poem of Yūsuf Balasagun Blessed Knowledge. In: Kononov AN, editor, Ivanov SN, translator. *Yūsuf Balasagun. Blessed Knowledge (Wisdom of Royal Glory)*. Moscow: Nauka publ.; 1983. P. 495–517. (In Russian).

[23] Кононов А.Н. Поэма Юсуфа Баласагунского «Благодатное знание» // Юсуф Баласагуни. Благословенное знание (Мудрость царственной славы). М. : Наука. 1983. С. 495–517.

[24] [22] Egeubaev A. *The great heritage of the Turkish world*. In: Egeubaev A, editor, translator. *Yūsuf Khāṣṣ-Hājib. Qutty bilik*. Almaty: Taymas; 2007. P. 8–55 (In Kazakh).

[25] [23] Dankoff R. *Introduction to Wisdom of Royal Glory*. In: Dankoff R, translator. *Wisdom of Royal Glory. A Turko-Islamic Mirror for Princes*. Chicago: The University of Chicago Press; 1983. P. 1–35.

[26] [24] Ivanov SN. *About Wisdom of Royal Glory of Yūsuf Balasagun*. In: Kononov AN, editor, Ivanov SN, translator. *Blessed Knowledge by Yūsuf Balasagun*. Moscow: Nauka publ.; 1983. P. 518–538. (In Russian).

[27] Иванов С.Н. О мудрости и царственной славе Юсуфа Баласагуни // Благословенное знание Юсуфа Баласагуни. М. : Наука, 1983.

[28] [25] Starr SF. *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*. Princeton and Oxford: Princeton University Press; 2014.

[29] [26] Ganieva RK. *Eastern Renaissance and poet Kul Gali*. Kazan: KGU Publishing House; 1988. (In Russian).

[30] Ганиева Р.К. Восточный Ренессанс и поэт Кул Гали. Казань : Издательство Казанского университета, 1988.

[31] [27] Alberts O. Der Dichter des in Uigurisch-Türkischem Dialect geschriebenen Kudatku Bilik (1069–1070) ein Schüler des Avicenna. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1901;14(3):319–336. Republished by De Gruyter July 22, 2009. <https://doi.org/10.1515/agph.1901.14.3.319>

[32] [28] Al-Fārābī A. *Social and ethical treatise*. Khasymzhanov Akh, editor. Alma-Ata: Nauka publ.; 1973. (In Russian).

[33] Аль-Фараби. Социально-этические трактаты / под ред. А.Х. Касымжанова. Алма-Ата : Наука, 1973.

[34] [29] Yūsuf Khāṣṣ-Hājib. *Kutadgu Biliq*. Egeubaev A, editor, translator. Almaty: Taïmas; 2007 (In Kazakh).

[35] [30] Bonelli M. *Farabi's Virtuous City and the Plotinian World Soul: A New Reading of Farabi's "Mabadi 'Ara 'Ahl Al-Madina Al-Fadila"*: dissertation for the degree of Doctor of Philosophy. Montreal; 2009.

[36] [31] Nauruzbayev D, Abzhalov S, Bazarbayev K, Kolukiri S, Amrebayeva Z. The concept of *Justice* in Yūsuf Khāṣṣ-Hājib's Kutadgu Bilig. *The Bulletin of KazNU*. 2023;85(3):15–24. <https://doi.org/10.26577/10.26577/jpcp.2023.v.85.i3.03>

[37] [32] Hackett RD, Wang G. Virtues and leadership: An integrating conceptual framework founded in Aristotelian and Confucian perspectives on virtues. *Management Decision*. 2012;(505):868–899. <https://doi.org/10.1108/00251741211227564>

[38] [33] Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Books II–IV. Taylor C. editor. New York: Oxford University Press; 2006.

[39] [34] Broadie S, Rowe C. editors. *Aristotle Nicomachean Ethics*. New York: Oxford University Press; 2002.

[40] [35] Hanbury GL. A 'Pracademic's' Perspective of Ethics and Honor: Imperatives for Public Service in the 21st Century. *Public Organization Review*. 2004;(4):187–204.

[41] [36] Ryskieva A, Nauruzbaev D, Abzhalov S, Bazarbaev K. The concept of happiness in the works of Abu Nasr Al-Fārābi and Yūsuf Khāṣṣ-Hājib Balasaghun. *Al-Farabi Journal*. 2023;84(4):16–31. (In Kazakh). <https://doi.org/10.48010/2023.4/1999-5911.02>

About the authors:

Nauruzbayev Darkhan M. — PhD student, Department of Philosophy, al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Republic of Kazakhstan (e-mail: nauruzbayevd@bk.ru). ORCID: 0000-0002-7934-4919

Altayev Zhakipbek A. — DSc in Philosophy, Professor, Department of Philosophy, al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Republic of Kazakhstan (e-mail: altaev.kaznu@gmail.com). ORCID: 0000-0002-3925-0045

Abdimomynov Nurtas T. — PhD in History, Professor, Department of History of Kazakhstan, al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Republic of Kazakhstan (e-mail: nurtas.amirbay@gmail.com). ORCID: 0000-0002-5395-8701

Сведения об авторах:

Наурузбаев Дархан Мирзабекович — докторант по специальности «Политическая философия», кафедра философии, Казахский Национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Республика Казахстан (e-mail: nauruzbayevd@bk.ru). ORCID: 0000-0002-7934-4919

Алтаев Жакыпбек Алтаевич — доктор философских наук, профессор, кафедра философии, Казахский Национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Республика Казахстан (e-mail: altaev.kaznu@gmail.com). ORCID: 0000-0002-3925-0045

Абдимомынов Нуртас Талгатжанович — PhD по специальности история, профессор, кафедра истории Казахстана, Казахский Национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Республика Казахстан (e-mail: nurtas.amirbay@gmail.com). ORCID: 0000-0002-5395-8701

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-467-481>

EDN: UQMIWA

Научная статья / Research Article

Народная революция как религиозно-нравственный переворот: влияние философского учения Л.Н. Толстого на художественное сознание А.А. Блока

И.Ю. Матвеева  

Российский государственный институт сценических искусств,
Российская Федерация, 191028, г. Санкт-Петербург, ул. Моховая, д. 33–35
inga.matveeva.spb@mail.ru

Аннотация. В исследовании рассматривается трансформация художественного мировоззрения А.А. Блока от эстетики символизма и «чистого искусства» к принятию народной правды и пониманию необходимости выражать чаяния народа, явно проявившихся в революционных событиях начала XX в. Показано, что это произошло во многом под влиянием поздних философских произведений Л.Н. Толстого. В исследовании доказывается, что ключевые образы творчества Блока революционного периода восходят к поздним художественным произведениям Толстого, прежде всего к роману «Воскресенье». Толстой в последнем романе XIX в. обнажил несостоительность существующего уклада жизни, решительно разрушил иллюзию возможности справедливого устройства общества вне божественного закона сострадательной любви. При этом Толстой признавал необходимость радикального изменения общества, но понимал это изменение не как политический акт, не как социальную трансформацию, но как глубокий религиозно-нравственный переворот, меняющий весь уклад народной жизни. Вслед за Толстым Блок считает, что этот переворот полностью аналогичен тому преобразованию жизни, который произошел в эпоху рождения христианства, был вызван приходом Иисуса Христа. Именно поэтому образ Христа и размышления об этом образе становятся важными для творчества Блока революционной эпохи. Новый Христос, о котором размышляет Блок, должен стать инициатором, «вождем» религиозного переворота, но его движущей силой может быть только народ. Эта идея была выражена в поэме «Двенадцать», в finale которой Иисус Христос идет во главе отряда красногвардейцев. В творчестве Блока после 1905 года камерность и интимность его художественного пространства окончательно преодолеваются, лирический герой открывает для себя широкий мир, полный драматизма и противоречий. Изображение страдающего народа, идущего по своему голгофскому пути и готового к революции, становится центральным в творчестве поэта, и оно, безусловно, навеяно образами, характерными для позднего творчества Толстого.

Ключевые слова: религиозно-философское учение Л.Н. Толстого, образ народа в творчестве А.А. Блока, идея революции, образ Христа

© Матвеева И.Ю., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 21-18-00153 «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX–XXI веков» (<https://rscf.ru/project/21-18-00153>), Санкт-Петербургский государственный университет.

История статьи:

Статья поступила 04.12.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Матвеева И.Ю. Народная революция как религиозно-нравственный переворот: влияние философского учения Л.Н. Толстого на художественное сознание А.А. Блока // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 467–481. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-467-481>

The People's Revolution as a Religious and Moral Upheaval: the Influence of the Philosophical Teachings of L.N. Tolstoy on the Artistic Consciousness of A.A. Blok

Inga Yu. Matveeva  

Russian State Institute of Performing Arts,
33-35 Mokhovaya St., 191028, Saint Petersburg, Russian Federation
 inga.matveeva.spb@mail.ru

Abstract. The research examines the transformation of the artistic worldview of A.A. Blok from the aesthetics of symbolism and “pure art” to the acceptance of people’s truth and understanding of the need to express the aspirations of the people, clearly manifested in the revolutionary events of the early 20th century. It is shown that this happened largely under the influence of the late philosophical works of L.N. Tolstoy. The research proves that the key images of Blok’s work during the revolutionary period go back to Tolstoy’s late literary works, primarily to the novel “Resurrection”. Tolstoy, in his last novel of the 19th century, exposed the inconsistency of the existing way of life and decisively destroyed the illusion of the possibility of a just structure of society outside the divine law of compassionate love. At the same time, Tolstoy recognized the need for a radical change in society, but understood this change not as a political act, not as a social transformation, but as a deep religious and moral upheaval that changed the entire way of life of the people. Following Tolstoy, Blok believes that this upheaval is completely analogous to the transformation of life that took place during the birth of Christianity and was caused by the advent of Jesus Christ. That is why the image of Christ and reflections on this image become important for Blok’s work of the revolutionary era. The New Christ, about whom Blok is thinking, must become the initiator, the “leader” of a religious upheaval, but only the people can be its driving force. This idea was expressed in the poem “The Twelve,” in the finale of which Jesus Christ walks at the head of a detachment of Red Army soldiers. In Blok’s work after 1905, the chamber and intimacy of his artistic space are finally overcome, the lyrical hero discovers a wide world full of drama and contradictions. The image of a suffering people walking along their Calvary path and ready for revolution becomes central to the poet’s work, and it is certainly inspired by images characteristic of Tolstoy’s late work.

Keywords: religious and philosophical teaching of L.N. Tolstoy, the image of the people in the works of A.A. Blok, the idea of revolution, the image of Christ

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was supported by a grant from the Russian Science Foundation, project No. 21-18-00153 “The idea of empire and the idea of revolution: two poles of the Russian socio-political worldview in the philosophy and culture of the 19th–21st centuries” (<https://rscf.ru/project/21-18-00153>), St. Petersburg State University.

Article history:

The article was submitted on 04.12.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Matveeva IYu. The People's Revolution as a Religious and Moral Upheaval: the Influence of the Philosophical Teachings of L.N. Tolstoy on the Artistic Consciousness of A.A. Blok. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):467–481. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-467-481>

Влияние поздних философских воззрений Толстого на Блока: от символизма к служению народу

Говоря о творческой эволюции А. Блока, исследователи все чаще отмечают влияние на поэта идей и образов позднего творчества Л.Н. Толстого. Эволюция Блока осмысливается как непрерывное движение от соловьевской мистики к поэзии «горестной земли», как преодоление замкнутости мира индивидуальных переживаний и бесконечное расширение поэтического зрения. В рамках такого подхода З.Г. Минц объясняет создание Блоком полной революционных предчувствий поэмы «Возмездие» и народной, революционной поэмы «Двенадцать» как переход от символизма к реалистическому искусству и видит здесь влияние творчества Толстого: «Блок, поэт глубоких противоречий, постоянных исканий, шёл <...> по (так и не завершенному, не пройденному до конца!) пути к реализму. На этом пути он не мог не встретить Толстого — и встретил его» [1. С. 232] В современных исследованиях, посвященных соотношению творческих поисков Блока с мировоззрением Толстого, воспроизводится та же идея: например, В.А. Сарычев понимает логику развития Блока как выход из «кризиса символизма» и «приобщение к народной душе» [2. С. 474], что сопровождается повышенным интересом поэта к творчеству Толстого.

Важно отметить, что обращение Блока к творчеству и к самой фигуре Толстого связано с вниманием не только и не столько к собственно художественным достижениям писателя, сколько к его философским исканиям. Точной отсчета интереса к философии Толстого можно считать знакомство Блока в 1902 году с книгой Д.С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский». Начало века было отмечено пристальным вниманием к философии Толстого и Достоевского, начинающаяся переломная эпоха требовала осмысления, и прозрения великих русских писателей оказались весьма актуальными. Рождающаяся в это время философская ориентация Блока должна была преодолеть

существенное сопротивление среды: изящная «тургеневская» атмосфера дома Бекетовых, в которой вырос Блок и во многом благодаря которой его связи с литературой можно назвать органическими, отторгла общественно-социальную публицистику Достоевского, которого в семье именовали «обскурантом». В то же время Е.Г. Бекетова, бабушка поэта, «ненавидела... нравственные проповеди Толстого» [3. С. 10].

Познакомившись с Мережковским и З.Н. Гиппиус 26 марта 1902 г., Блок сразу же получил рукопись рецензии А. Белого на книгу Мережковского и сделал в дневнике выписки из нее. Что характерно, Блок оценивает критическую статью А. Белого как размыщение о Боге и божественном существовании: «Нет ли здесь у Бугаева некоторого сомнения в существовании „его“? Если есть — ужасно, ибо ведь выйдет уже не „проверженный“, а „отрицающий“ бог!» [3. С. 43]. Рассказывая в письме к отцу о знакомстве с Мережковскими, Блок констатирует, что они интересуют его «с точек зрения религии и эстетики» [4. С. 75]. Получается, что религиозные поиски петербургских мистиков существенно повлияли на Блока, подтолкнув к изменению взгляда на художественное творчество, в дневнике от 2 апреля поэт размышлял о том, что приходит к отрицанию чистоты искусства, его необходимому превращению в религию [3. С. 44–45]. Таким образом, внимательное отношение к философской стороне произведений Достоевского и Толстого ведет Блока к пониманию творчества как религиозного служения. Именно здесь находится точка отсчета для его наиболее значительных «идейных» произведений поздней поры — поэм «Возмездие» и «Двенадцать».

Представления о нераздельности искусства и религии будут только укрепляться в сознании Блока. Характерна его запись в дневнике от 21 ноября 1911 года после посещения «прекрасной» лекции Вл.В. Гиппиуса, в которой поэт отметит близкие ему суждения: «От Феодосия Печерского до Толстого и Достоевского главная тема русской литературы — религиозная <...>. Суть лекции — проповеднический призыв не только к „религиозному ощущению“, но и к „религиозному сознанию“» [3. С. 95].

Важно отметить, что II том книги Мережковского, посвященный религиозным представлениям писателей, не вызвал сочувственного отношения у Блока, по этому поводу в письме к А. Белому от 1 августа 1903 г. он писал, что, перечитав «Войну и мир» Толстого и ранние произведения Достоевского, «отрезал себя от II тома» [5. С. 90]. Можно говорить о том, что в это время в сознании Блока формируется особый, самостоятельный подход к философским идеям Достоевского и Толстого.

В связи с 80-летним юбилеем Толстого Блок пишет статью «Солнце над Россией» (1908), в которой говорит о «великой жизненной силе» писателя, которая питает всех современников, без различия верований, идей, профессий. Толстой был для Блока человеком, который самим своим существованием как будто гарантировал устойчивость мира: само существование гения

в полную катастрофических предчувствий эпоху «радостью своею поит и питает» страну и народ [6. С. 55].

В то время, когда известнейшие русские философы, среди которых были Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков и др., резко критикуют Толстого и его религиозно-философское учение в многочисленных статьях и книгах, Блок восторженно говорит о Толстом как о гении, выразившем великие и еще не вполне усвоенные истины. В заметке «*«О Льве Толстом»*» Блок призывает интеллигенцию учиться понимать Толстого именно в юности, пока сознания еще не коснулась «наследственная болезнь призрачных „дел“ и праздной иронии», которая ослабляет духовные и телесные силы человека [6. С. 168]. В этой же заметке ясно обозначена важная для Блока этих лет тема разоблачения интеллигенции, которая будет развернута в статьях «*О лирике*» (1907), «*Ирония*» (1908), «*Народ и интеллигенция*» (1908). Поэт явно смещает центр своего внимания с интеллигенции и ее индивидуалистического мировоззрения на народ и его интуитивное знание важной и, может быть, только угадываемой истины. В конце концов оказывается, что эта истина связана с пониманием необходимости радикальной трансформации всего уклада общественной жизни. Такая трансформация может иметь форму революции, но ее задача никак не ограничивается простым изменением политической системы. Блок видит в глубоких чаяниях народа потребность радикального изменения жизни, чего-то подобного религиозному и нравственному перевороту, совершенному Иисусом Христом. И Толстой как подлинно народный художник обнажает эти народные чаяния [7. С. 319–331].

Обратим внимание на то, что Блок, называя имя Толстого, неизменно подчеркивает его близость к народу, к народной жизни и народной правде — эта часть проповеди Толстого была для поэта особенно существенна. В записных книжках и письмах 1907–1908 гг. Блок неоднократно говорит об этом; в письме к матери от 5–6 ноября 1908 г., обнажая ту «пропасть», которая разделяет интеллигенцию и народ, ощущая враждебность и непримиримость их целей и ценностей, поэт упоминает имя Толстого: «Чем ближе человек к народу (Менделеев, Горький, Толстой), тем яростней он ненавидит интеллигенцию» [8. С. 258–259].

В Записной книжке от 22 декабря 1908 года, в связи с обсуждением доклада «Россия и интеллигенция», Блок вновь жестко противопоставит народ и интеллигенцию. Причем для Блока народ и интеллигенция — это не столько социальные силы, сколько силы, противопоставленные по отношению к культуре. В движении истории эти силы всегда будут противостоять друг другу: в эпоху революционных изменений интеллигенция уступает место народу, поскольку, за исключением немногих способных к изменению представителей, она связана с прошлой культурной традицией, «обречена на культуру», не может выйти за рамки устоявшихся представлений. Народ же, «не связанный культурой», и становится движущей силой исторических изменений. Блок возражает оппонентам, считающим, что «черта» между интеллигенцией

и народом стерта: «Тем, кто говорит мне: *нет* черты, нет больше ни интеллигенции, ни народа, — я хочу сказать: вы не признаетесь в этом только потому, что это *слишком страшно* <...>. Тем, кто предлагает лечить болезни, кто строит мосты от интеллигенции к народу (хотя бы религиозные), я хочу сказать словами Толстого: “Не в блуждающей почке тут дело, а в жизни и смерти” (“Смерть Ивана Ильича”» [9. С. 125–126]. По сути, мы видим радикальное отречение Блока от позиции художника-индивидуалиста, погруженного в свой сложный внутренний мир и понятного только таким же, как он, интеллектуалам. Он хочет быть глашатаем народных устремлений и народной истины, каким, по его мнению, стал Толстой.

Уход и смерть Толстого в 1910 г. будут осмыслены Блоком как знамение конца эпохи. В Предисловии к поэме «Возмездие», написанном в 1919 г., Блок определял финал грандиозной эпохи тремя смертями: В. Комиссаржевской, М. Врубеля и Толстого. В более ранней статье «О драме» Блок видел в Толстом «единственного гения, живущего теперь в Европе» [10. С. 86]. Предельно высокая оценка поэтом художественного гения яснополянского старца сохранилось благодаря воспоминаниям А.А. Ахматовой: «В тот единственный раз, когда я была у Блока, я между прочим упомянула, что поэт Бенедикт Лифшиц жалуется на то, что он, Блок, одним своим существованием мешает ему писать стихи. Блок не засмеялся, а ответил вполне серьезно: „Я понимаю это. Мне мешает писать Лев Толстой!“» [11. С. 95].

Идея религиозно-нравственного переворота в философских взглядах Толстого и осмысление революции Блоком

Еще большее внимание к творчеству и философским идеям Толстого у Блока вызывают события первой русской революции.

В статье «Интеллигенция и революция» Блок соотносит революцию и природные стихийные силы: «Революция, как грозный вихрь, как снежный буран» [12. С. 12]. Само сопоставление революции и природной стихии, иррациональных сил природы является устойчивым в литературной традиции, в общем виде оно присуще практически всем, кто писал о революции и ее последствиях для России. Однако, если присмотреться внимательнее к размышлениям Блока на эту тему и к характеру художественных образов, возникающих в связи с революционными событиями, можно увидеть, что его идейные поиски созвучны поздним религиозно-философским представлениям Толстого.

В лирике и публицистике Блока революционные события чаще всего художественно выражаются через образ выюги-метели. В поэтическом цикле «Снежная маска» образ выюги оформлял тему стихийных страстей и был связан с образом страстной героини. Революционная эпоха с ее поднявшимися иррациональными, стихийными силами также врывается в мир ветром и выюгой («Ветер, ветер — // На всем божьем свете!» «Ветер веселый // И зол, и рад» [13. С. 7, 9]). В поэме «Двенадцать» ветер становится не просто

эквивалентом революционных событий, он сливается с поднявшимся стихийным народным движением: «Это — ветер с красным флагом // Разыгрался впереди...» [13. С. 19].

Пытаясь понять особенности использования Блоком этих образов, мы должны обратиться к богатой традиции изображения стихийных сил природы, снежной метели в предшествующей русской литературе. Движение через метель сбившихся с пути путников — важный литературный сюжет [14], приобретший символическое значение благодаря лирическим произведениям А.С. Пушкина и его повести «Метель» (1830), а также благодаря «Метели» (1856) Л. Толстого и его же повести «Хозяин и работник» (1895). В поздней повести Толстого метель, ломающая естественные пространственные формы, смещающая все привычные ориентиры, символизирует саму энергию жизни, которая требует нового оформления. Путь героев Толстого через метель выражает необходимость разрушения старых форм жизни, в которых они были замкнуты и которые не позволяли им раскрыть свою подлинную человеческую сущность, и требование к созданию совершенно новых форм, выявляющих жизнь в ее духовном содержании. Повесть Толстого выразила важнейшие мировоззренческие установки писателя, которые он развивал на протяжении 1980–1900-х гг. и которые оказались связанными с идеей великого религиозно-нравственного переворота, необходимого человечеству.

Идея религиозно-нравственного переворота является важным слагаемым русской философии, объединяющим многих значительных мыслителей, от П.Я. Чаадаева до Н.А. Бердяева. Мы находим ее впервые в Восьмом философическом письме Чаадаева, где наступающая эпоха определяется как время, «когда и разум, и наука, и даже искусство страстно рвутся навстречу новому нравственному перевороту, как это было и в великую эпоху Спасителя» [15. С. 436]. Через три десятилетия А.И. Герцен будет высказываться в том же ключе, возражая М.А. Бакунину, требовавшему немедленной политической революции: «Нет, великие перевороты не делаются разнудзыванием дурных страстей. Христианство проповедовалось чистыми и строгими в жизни апостолами и их последователями, аскетами и постниками <...>. Апостолы нам нужны прежде авангардных офицеров, прежде саперов разрушенья, — апостолы, проповедующие не только своим, но и противникам» [16. С. 417]. Но именно Толстой выразил идею религиозного переворота наиболее ясно и в прямом сопоставлении с эпохой рождения христианства [17. С. 24–39]. Толстой сформулировал ее в статье 1905 года «Конец века», в которой непосредственно откликался на события русско-японской войны и начало революционных событий в России. «Основная причина предстоящего переворота, — пишет Толстой, — как и всех бывших и будущих революций, — религиозная. <...> Еще до христианского учения среди разных народов был выражен и про возглашен высший, общий всему человечеству религиозный закон, состоящий в том, что люди для своего блага должны жить не каждый для себя, а каждый для блага всех, для взаимного служения (буддизм, Исаия, Конфуций,

Лао-Тзе, стоики) <...>. Извращение высшего закона взаимного служения и заповеди непротивления, данной христианством для возможности осуществления этого закона, — в этом основная религиозная причина предстоящего переворота» [18. С. 240–243]. Хотя Толстой не отождествляет указанный нравственный переворот с революцией, он признает, что революция может стать его началом, особенно если она осуществляется всем народом, носит народный характер. Более того, он видит в русской революции 1905 г. начало этого духовного процесса. Нам кажется, что именно эти идеи Толстого воспринял Блок и дал им художественное развитие в своем творчестве, в наиболее полном виде — в поэме «Двенадцать».

Выразительным откликом Блока на революционные события начала XX в. стала статья «Безвременье» (1906), ключевые образы которой связаны с важнейшими мотивами и образами произведений Толстого позднего периода. Во второй части статьи эпоха, в которую вступило человечество, определяется Блоком как эпоха «распахнувшихся на площадь дверей». Показательны характеристики пространства, где теперь, по мысли, Блока разыгрывается главный исторический спектакль. Интимному миру рафинированного интеллигента Блок противопоставляет площадное пространство, грандиозное и полное хаотичных звуков и тревожных красок, это пустынное пространство наполняет «пьяное веселье», «хохот», «красные юбки». Чувство бесприютности возникает от образов «женщин в красном», которые выделяются сквозь ночную выногу [10. С. 24]. Образы картины Ф.А. Малявина «Вихрь», созданной в 1905 г. и представленной на выставке «Мира искусства» в 1906 г., подчеркивают необходимый Блоку колорит эпохи. Главный цвет эпохи — красный: «красные флаги», город, «окровавленный зарей», «красное поет на платьях, на щеках, на губах продажных женщин рынка» [10. С. 24].

Безусловно, художественные образы Блока восходят к сложному взаимодействию многих претекстов, однако образы Толстого отчетливо выделяются из большого ряда реминисценций и аллюзий. В статье «Безвременье» главными действующими лицами «ветряной» эпохи становятся «бродяги», «праздные и бездомные шатуны»; буря, метель, вынога, от которых пытается отгородиться домашний уютный мир, сопровождают путь героев-босяков: «Среди нас появляются бродяги. Праздные и бездомные шатуны встречаются на городских площадях. Можно подумать, что они навсегда оторваны от человечества, обречены на смерть» [10. С. 24]. Обращает на себя внимание, как Блок создает образы этих новых героев: в них подчеркивается обреченность и как будто отрезанность от людей, они «бездомны», их жизнь — в непрестанном и фатальном движении. Здесь и появляются очевидные отсылки к образам Толстого, созданным в романе «Воскресенье».

Массовые сцены, изображающие народное страдание и народное движение, составляют самую запоминающуюся образную линию этого произведения: в этом последнем романе классической русской литературы Толстой, как иронично писали критики, всю Россию отправил по этапу. Опубликованный

в 1899 г., роман Толстого объединил многие темы предшествующей русской литературы, показав их исчерпанность, и обозначил то новое, что будет определять русскую жизнь в новом столетии.

В Записной книжке 1908 г. Блок так определит значение этого произведения: «Завещание уходящего столетия новому — „Воскресение“ Толстого» [9. С. 114]. Блок, внимательный к символике чисел, понимает как глубоко символическую дату появления романа Толстого в печати — 1899 г., накануне нового века. В записных книжках этого периода поэт несколько раз упоминает роман «Воскресение» рядом с размышлениями о «народности» в литературе [9. С. 114—115]. Лирическим откликом на роман «Воскресение» стало стихотворение «На железной дороге» (1910), воссоздающее в памяти выразительную сцену толстовского романа, когда Катюша Маслова видит в окне проезжающего поезда Нехлюдова: «Лишь раз гусар, рукой небрежно // Облокотясь на бархат алый, // Скользнул по ней улыбкой нежною, // Скользнул — и поезд в даль умчало» [19. С. 178].

Массовые, народные сцены в романе «Воскресение» занимают значительную часть повествования, народная тема осмысливается Толстым через полные драматизма сюжеты и биографии. Герой романа князь Дмитрий Нехлюдов, добиваясь отмены несправедливого приговора суда в отношении Катюши Масловой, совершает своего рода путешествие по острогу, по кабинетам чиновников, а далее отправляется вместе с арестантами в Сибирь: Нехлюдов превращается в тип кающегося дворянина¹, а открытие им мира и Бога совершается в романе через сопричастность страданиям арестантов-разбойников, каторжных и бродяг, с которыми герой сталкивается в суде и тюрьмах.

В процессе работы над романом Толстой трансформировал историю раскаяния и воскресения души главного героя в огромную панораму народного движения, причем в символическом плане романа получается, что весь народ, который представлен через бесчисленные образы «злодеев» и «бродяг», как будто заперт в острог. Образы худых, бледных, с бескровными лицами, оборванцев заполняют страницы романа, множатся, превращаются в бесконечную галерею страдающих, униженных, умирающих от несправедливости и жестокости. Не случайно в романе отдельные фрагменты текста оказываются перенасыщены перечислением персонажей, Толстой многократно прибегает к этому стилистическому приему: «Арестанты — бородатые, бритые, старые, молодые, русские, инородцы, некоторые с бритыми полуголовами, гремя ножными кандалами, наполняли прихожую пылью, шумом шагов, говором и едким запахом пота» [21. С. 106]. Можно привести аналогичный пример из последней части романа: «Все они — молодые, старые, худые, толстые, бледные, красные, черные, усатые, бородатые, безбородые, русские, татары,

¹ М.В. Строганов выделяет «культурный тип» кающегося дворянина, представший наиболее отчетливо в творчестве Толстого, и отмечает продолжение этой линии в самосознании Блока [20. С. 207–215].

евреи — выходили, звеня кандалами и бойко махая рукой, как будто собираясь идти куда-то далеко...» [21. С. 328].

В романе происходит решительное раздвигание, расширение пространственных границ. Наиболее выразительным эпизодом, который стремится превратиться в символ, эмблему всей современной Толстому России, становится картина, в которой арестантов выводят из острога, чтобы отправить по этапу с Сибирь. «Из ряда темных чуланов, запиравшихся снаружи запорами» [21. С. 160], арестанты выходят на улицы, этот образ движения страшных, измученных, оборванных людей ощущается как священное действие — «в этом шествии была мрачная торжественность» [21. С. 332]. Толстой неоднократно повторяет характеристики арестантов: «страшного вида существа», «не люди, а какие-то особенные, страшные существа» [21. С. 330], «отбросы общества» [21. С. 323], «холодные, голодные, праздные, зараженные болезнями, опозоренные, запертые люди показывались, как дикие звери» [21. С. 436].

Толстой подчеркивает, что арестантов отправили по этапу в страшную жару, которая стала причиной падения и смерти нескольких арестантов. Можно подумать, что вся земная действительность оказалась адом, в котором мучаются люди, и нет никакого иного мира, куда можно было бы скрыться отсюда. Но тогда и возникает мысль, что единственным исходом всех этих страданий и мучений является радикальное преображение мира-ада. Это преображение не может быть рационально-закономерным, здесь возможен только мистический путь, связанный с изменением фундаментальных основ жизни, это и есть тот «неизбежный» нравственный переворот, своего рода «мистическая революция», о которой пишет Толстой в своих публицистических статьях (одна из последних статей Толстого, написанная в 1909 г., имеет название «Неизбежный переворот»).

Народ как движущая сила русской революции и ее религиозный смысл

Религиозный смысл происходящих в романе «Воскресение» событий был не столь очевиден, современники писателя видели в них жесткую критику существующего социального зла, однако Толстой обнажает символические смыслы происходящего, например, когда вводит в бытовой разговор символическое число двенадцать: «Что ж это, барин, правда, что двенадцать человек арестантов уморили до смерти?» [21. С. 342]. Характеристики арестантов, возникающие на страницах романа «Воскресение», были восприняты первыми читателями прежде всего как реалистические и даже как натуралистические, однако при многократном, нарочитом повторении эти фрагменты текста обнаруживают свой символический потенциал. Именно в таком ключе их воспримет Блок. В статье «Безвременье» новое время запечатлевается персонажами как будто сошедшими со страниц последнего романа Толстого: это «существа, вышедшие из города», «бродяги, нищие духом», «сирые, обреченные, изгнанные», «одежды их в лохмотьях, а лица

обезображены голодной тоской» [10. С. 25]. Поднявшийся и идущий на какое-то страшное, но и героическое деяние народ поэтически осмысливается Блоком как пробившаяся из-под земли сила. В стихотворении «Я ухо приложил к земле» (1907) из поэтического цикла «Ямбы» читаем: «Ты роешься, подземный крот! // Я слышу трудный, хриплый голос... // Не медли. Помни: слабый колос // Под их секирой упадет... // Как зерна, злую землю рой // И выходи на свет» [19. С. 59].

Мир «страшных разбойников» в «Воскресении» не раз противопоставлен образам «сытых» обывателей. Нехлюдов мысленно сравнивает «бедность и измученность» деревенских людей с картинами городской «сытости» лавочников [21. С. 233–234]. Такое противопоставление оказывается сущностным и в художественном мире Блока, причем с течением времени оно приобретает все более резкий характер. Если в стихотворении «Сытые» (1905) из цикла «Город» поэт лишь фиксирует социальную несправедливость («Пусть дожидают свой век привычно — // Нам жаль их сытость разрушать» [22. С. 120]), то в цикле «Ямбы» речь идет о неминуемости гибели мира «сытых», «упырей»: «Довольных сытое обличье // Сокройся в темные гроба!» [19. С. 59].

В статье Блока «Безвременье» появляется образ путника-странника, «согнутое вперед очертание человека с палкой и узелком» [10. С. 25]. В романе Толстого главный герой встречает такого старика-странника в заплатанной одежде с сумкой. «Лохматый старик» привлекает внимание Нехлюдова своим необычным видом и поведением. Старик так объясняет свое предназначение: «Как Христа гнали, так и меня гонят» [21. С. 419]. Этого же странника Нехлюдов позже увидит в остроге, и старик будет разоблачать «антихристово войско» и антихриста, который людей мучает [21. С. 437]. В этом образе символическая, религиозная тема романа становится более отчетливой, Блок вполне осмысленно принимает ее, когда создает в своих текстах всевозможные образы народных страдальцев, напоминающих о Христе.

В романе Толстого возникает устойчивая связь образов страдающих несчастных людей и страданий Христа. Описания в этих случаях настолько детальны, что вызывают у читателя ассоциации с живописной традицией изображения голгофского сюжета. Наиболее наглядным примером здесь является фрагмент, рассказывающий о смерти двух арестантов в госпитале. Первый арестант страшного вида показан лежащим на каменной мостовой, описание явно отсылает к образам разбойников, которых распяли вместе с Христом. Второй представлен совсем иначе, в нем подчеркивается «необыкновенная» красота лица и тела, отмечено, что «это был человек в полном расцвете сил». Портретные черты умирающего арестанта вполне соотносятся с иконографией Христа: «Невысокий крутой лоб с возвышениями над черными, теперь безжизненными глазами был очень красив, так же, как и небольшой с горбинкой нос над тонкими черными усами. Синеющие теперь губы были сложены в улыбку; небольшая бородка только окаймляла нижнюю часть лица, и на бритой стороне черепа было видно небольшое крепкое

и красивое ухо. Выражение лица было и спокойное, и строгое, и доброе. Не говоря уже о том, что по лицу этому видно было, какие возможности духовной жизни были погублены в этом человеке...» [21. С. 339].

Этот фрагмент романа можно соотнести с картиной, изображенной в стихотворении Блока «О смерти» (1907), вошедшем в цикл «Вольные мысли»:

А между свай,
Забытых возле набережной в воду,
Легко покачивался человек
В рубахе и в разорванных портках.
Один схватил его. Другой помог,
И длинное растянутое тело,
С которого ручьем лилась вода,
Втащили на берег и положили.
Городовой, гремя о камни шашкой,
Зачем-то щеку приложил к груди
Намокшей и прилежно слушал,
Должно быть, сердце. Собрался народ... [22. С. 208].

В статье Блока «Безвременье» изгнанники, бродяги названы «блаженными существами». Зрительные их образы не единожды связываются с изображениями распятия: «На сквозняках безлюдных улиц эти бродяги точно распяты у стен» [10. С. 24]. Далее сказано о том, что «ласки выюги» понятны только «шатунам, распятым у забора» [10. С. 25]. Однако рядом с образами распятия возникает мотив полета, а лохмотья бродяг, раззвеваемые ветром, напоминают крылья ангелов: «Кажется, эти люди, как призраки, поднимутся вместе с бурей в черную пропасть неба, точно полетят на крыльях» [10. С. 24]. «Выюга, распевая, несет их. Кружит и взметает крылья лохмотий» [10. С. 25].

Блок изображает сдвинувшуюся, сошедшую с привычного пути эпохи с помощью картин грандиозного трагического движения по широким просторам России бродяг, бояков, разбойников, знакомых всей читающей России по роману Толстого «Воскресение». Русский народ в самом начале трагической революционной эпохи проделывает свой голгофский путь: «Шоссейными путями нищетой России идут, ковыляют, тащатся такие же нищие с узлами и палками, неизвестно откуда, неизвестно куда. <...> Это — священное шествие, стройная пляска праздной тысячеокой России, которой уже нечего терять; всю плоть свою она подарила миру и вот, свободно бросив руки на ветер, пустилась в пляс по всему своему бесцельному непридуманному раздолью» [10. С. 26]. Именно бродяги слышат голос эпохи, они выброшены из благополучия, их путь страданий сближается с путем Христа и ведет к кому-то неведомому перевороту, призванному изменить весь старый уклад жизни. Тема страданий народа и его голгофского пути в художественном сознании Блока неразрывно связана с его представлением о революции как этапе, знаменующем начало «новой эры», эпохи истинного христианства, что также роднит мироощущение поэта-символиста с поздними религиозными размышлениями Толстого. В статье «Владимир Соловьев и наши дни» (1920)

Блок снова сопоставит русскую революцию с эпохой рождения христианства. Говоря о том времени, когда жил Иисус Христос, Блок констатирует, что здесь столкнулись два мира — уходящий мир классической культуры и мир молодого варварства, однако будущее было не за ними, а за «третьей силой, которая «называлась христианством» [12. С. 156]. Точно так же и в начинавшейся русской революции за явно действующими политическими силами и их победами и поражениями поэт видит рождение новой реальности, которая окажется для всех участников революционных событий совершенно неожиданной, но именно в ней должна выразиться главная суть переворота, готовившегося в течение десятилетий или даже столетий. Совершенно не случайно осмысление революции 1917 г. приведет Блока к желанию написать пьесу о Христе. Набросок замысла этой пьесы в дневнике поэта относится к январю 1918 г. и предшествует записям о работе над поэмой «Двенадцать», в финале которой Христос выходит на сцену истории, возглавляя шествие революционного народа.

Советские исследователи создали простую и понятную модель творческого развития Блока, согласно которой поэт-символист постепенно превратился в главного поэта революции. Эту модель можно признать одновременно и верной, и неверной. Блок, действительно, пришел к необходимости слушать народ и выражать его стремления в своем творчестве. Однако при этом утверждении нельзя понимать революцию только в ее прямолинейной марксистской интерпретации, как социальную и политическую трансформацию, меняющую соотношение классовых сил. Блок увидел в русской революции совсем не это; революция предстала в его сознании как начало грандиозного религиозно-нравственного переворота, подобного тому, который много веков назад провозгласил Христос, — переворота, который должен привести к радикальному изменению жизни человечества. Позже по этому пути осмысления революционных событий пошел Н.А. Бердяев, который дал подробный анализ религиозных истоков и религиозной сущности русской революции [23].

Список литературы

- [1] Минц З.Г. Ал. Блок и Л.Н. Толстой // Ученые записки тартуского государственного университета. Труды по русской и славянской филологии. Вып. V. Тарту : Tartu ülikooli kirjas, 1962. С. 232–278.
- [2] Сарычев В.А. Л. Толстой в творческом сознании А. Блока // Толстовский ежегодник. 2002. Тула, 2003. С. 472–480.
- [3] Блок А.А. Автобиография. 1915. Дневники. 1901–1921 // Собр. соч: в 8 т. Т. 7. М., Л. : Государственное издательство художественной литературы, 1963.
- [4] Блок А.А. Письма А. Блока. Памятники литературного быта. Л. : Academia, 1927.
- [5] Белый А., Блок А. Переписка. 1903–1919 / подгот. текста, предисл. и comment. А.В. Лаврова. М. : Прогресс-Плеяда, 2001.
- [6] Блок А.А. Проза (1908–1916) // Полное собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 8. М. : Наука, 2010.
- [7] Evlampiev I.I., Matveeva I.Yu. The debates on the sense of history between F.M. Dostoevsky and L.N. Tolstoy and the idea of “spiritual empire” as a form of historical

development of the mankind // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. № 3. С. 319–331.

[8] Блок А.А. Письма. 1898–1921 // Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М., Л. : Государственное издательство художественной литературы, 1963.

[9] Блок А.А. Записные книжки. 1901–1920. М. : Художественная литература, 1965.

[10] Блок А.А. Проза (1903–1907) // Полное собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 7. М. : Наука, 2003.

[11] Ахматова А. О Блоке // Александр Блок в воспоминаниях современников: в 2 т. Т. 2. М. : Художественная литература, 1980. С. 94—96.

[12] Блок А.А. Проза. 1918–1921 // Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М., Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962.

[13] Блок А.А. Стихотворения и поэмы. 1917–1921 // Полное собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 5. М. : Наука, 1999.

[14] Нагина К.А. Метельные пространства русской литературы (XIX — начало XX в.). Воронеж : Наука-Юнипресс, 2011.

[15] Чаяаев П.Я. Философические письма // Полное собр. соч. и избранные письма: в 2 т. М. : Наука, 1991. Т. 1. С. 320—440.

[16] Герцен А.А. К старому товарищу // Герцен А.И. Собр. соч.: в 9 т. Т. 8. М. : Художественная литература, 1958. С. 399—418.

[17] Евлампиев И.И. «Неизбежный нравственный переворот» и идея революции в русской общественно-политической мысли XIX — начала XX века // Соловьевские исследования. 2023. Т. 3. № 79. С. 24—39.

[18] Толстой Л.Н. Конец века // Полное собр. соч.: в 90 т. Т. 36. М., Л. : Художественная литература, 1936. С. 231—277.

[19] Блок А.А. Стихотворения (1907–1816) // Полное собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 3. Кн. 3. М. : Наука, 1997.

[20] Строганов М.В. Толстовское начало в позднем Блоке // Александр Блок и мировая культура. Материалы научной конференции. 14–17 марта 2000 года. Великий Новгород, 2000. С. 207–215.

[21] Толстой Л.Н. Воскресение // Полное собр. соч.: в 90 т. Т. 32. М. : Художественная литература, 1936. С. 1—445.

[22] Блок А.А. Стихотворения (1904–1908) // Полное собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2. Кн. 2. М. : Наука, 1997.

[23] Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж : YMKA-Press, 1955.

References

[1] Mints ZG. *Al. Blok and L.N. Tolstoy*. In: *Scientific notes of Tartu State University. Works on Russian and Slavic philology*. 1962. N V. P. 232–278. (In Russian).

[2] Sarychev VA. L. Tolstoy in the creative consciousness of A. Blok. *Tolstoy Yearbook*. 2002. 2003:472—480. (In Russian).

[3] Blok AA. *Autobiography. 1915. Diaries. 1901–1921*. In: *Collected works in 8 vol. Vol. 7*. Moscow, Leningrad: State Publishing House of Fiction; 1963. P. 7–16. (In Russian).

[4] Blok AA. *Letters from A. Blok. Monuments of literary life*. Leningrad: Academia publ.; 1927. (In Russian).

[5] Bely A, Blok AA. *Correspondence. 1903–1919*. Moscow: Progress-Pleyada publ.; 2001. (In Russian).

[6] Blok AA. *Prose (1908–1916)*. In: *Complete works and letters in 20 vol. Vol. 8*. Moscow: Nauka publ.; 2010. P. 53–55. (In Russian).

[7] Evlampiev II, Matveeva IYu. The debates on the sense of history between F.M. Dostoevsky and L.N. Tolstoy and the idea of “spiritual empire” as a form of historical development of the mankind. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*. 2022;38(3):319–331.

[8] Blok AA. *Letters. 1898–1921*. In: *Collected works in 8 vol. Vol. 8*. Moscow, Leningrad: State Publishing House of Fiction; 1963. (In Russian).

[9] Blok AA. *Notebooks. 1901–1920*. Moscow: Fiction publ.; 1965. (In Russian).

[10] Blok AA. *Prose (1903–1907)*. In: *Complete works and letters in 20 vol. Vol. 7*. Moscow: Nauka publ.; 2003. P. 83–100. (In Russian).

[11] Akhmatova A. *About Blok*. In: *Alexander Blok in the memoirs of his contemporaries in 2 vol. Vol. 2*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura publ.; 1980. P. 94–96. (In Russian).

[12] Blok AA. *Prose. 1918–1921*. In: *Collected works in 8 vol. Vol. 6*. Moscow, Leningrad: State Publishing House of Fiction publ.; 1962. P. 9–20. (In Russian).

[13] Blok AA. *Verses and poems. 1917–1921*. In: *Complete works and letters in 20 vol. Vol. 5*. Moscow: Nauka publ.; 1999. P. 7–20. (In Russian).

[14] Nagina KA. *Blizzard spaces of Russian literature (XIX—early XX century)*. Voronezh: Nauka-Unipress publ.; 2011. (In Russian).

[15] Chaaadev PYa. *Philosophical letters*. In: *Complete works and selected letters in 2 vol.* Moscow: Nauka publ.; 1991. Vol. 1. P. 320–440. (In Russian).

[16] Herzen AI. *To an old comrade*. In: *Collected works in 9 vol. Vol. 8*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura publ.; 1958. P. 399–418. (In Russian).

[17] Evlampiev II. “The inevitable moral revolution” and the idea of revolution in Russian socio-political thought of the 19th — early 20th centuries. *Solovyov studies*. 2023;3(79):24–39. (In Russian).

[18] Tolstoy LN. *End of the century*. In: *Complete works in 90 vol. Vol. 36*. Moscow, Leningrad: Khudozhestvennaya literatura publ.; 1936. P. 231—277. (In Russian).

[19] Blok AA. *Poems (1907–1816)*. In: *Complete works and letters in 20 vol. Vol. 3*. Moscow: Nauka publ.; 1997. P. 176—178. (In Russian).

[20] Stroganov MV. *Tolstoy's beginning in the late Blok // Alexander Blok and world culture*. Materials of the scientific conference. March 14–17, 2000. Veliky Novgorod; 2000. P. 207—215. (In Russian).

[21] Tolstoy LN. *Resurrection*. In: *Complete works in 90 vol. Vol. 32*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura publ.; 1936. P. 1–445. (In Russian).

[22] Blok AA. *Poems (1904–1908)*. In: *Complete works and letters in 20 vol. Vol. 2*. Moscow: Nauka publ.; 1997. P. 120. (In Russian).

[23] Berdyaev NA. *Origins and meaning of Russian communism*. Paris: YMKA-Press; 1955. (In Russian).

Сведения об авторе:

Матвеева Инга Юрьевна — кандидат филологических наук, доцент, кафедра литературы и искусства, Российский государственный институт сценических искусств, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: inga.matveeva.spb@mail.ru). ORCID: 0000-0003-2211-2188. SPIN-код: 2983-9634

About the author:

Matveeva Inga Yu. — PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Literature and Art, Russian State Institute of Performing Arts, Saint Petersburg, Russia (e-mail: inga.matveeva.spb@mail.ru). ORCID: 0000-0003-2211-2188. SPIN-код: 2983-9634

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-482-493>

EDN: URGMCG

Research Article / Научная статья

Geltung und Bewertung Über Lotzes Stellung im Psychologismusstreit

Mario A.G. Porta  

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
969 Rua Ministro Godoy, 05015-901, São Paulo, Brazil
mariopor@pucsp.br

Zusammenfassung. Die entscheidende Rolle Lotzes beim Psychologismusstreit bechränkte sich keineswegs nur auf die Einführung des Geltungsbegriffes, wie gemeinhin angenommen oder einfach vorausgesetzt wird. Sicherlich kann man im Prinzip der Gegensatz zwischen Psychologismus und Antipsychologismus, als ein Gegensatz zwischen Vermischung vs. Trennung von Psychologie und Logik verstehen. Die vorherrschende Tendenz in der Herangehensweise des Psychologismusstreits hat jedoch zu dem Missverständnis beigetragen, dass der Antipsychologismus ein Desinteresse an Fragen der Subjektivität zum Korrelat habe. Wenn man sich jedoch von oberflächlichen Verallgemeinerungen löst und die Polemik im Detail studiert, kommt man zu dem Schluss, dass genau das Gegenteil richtig ist, nämlich dass der Antipsychologismus eine tiefgreifende Revision der Idee der Subjektivität als notwendiges Korrelationsmoment für die Begründung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis vorantrieb. Von Herbart bis Husserl vollzieht sich eine Entwicklung des Antipsychologismus in dem Sinne, dass der Antipsychologismus eine ihm gemäße Konzeption der Subjektivität herausarbeitete. Lotze stellt in diesem Prozess ein Zwischenmoment dar, indem er einerseits gegen Herbart einen entscheidenden Schritt zur Überwindung der naturalistischen Idee der Subjektivität macht, was die Idee spontaner Bewertung ermöglichte, andererseits aber mit Herbart an der uneingeschränkten Gültigkeit des Immanenzprinzips festhielt, ein Prinzip, das Gegenstand der ausdrücklichen Kritik von Frege und Husserl sein wird. In letzterem vollzieht sich bekanntlich die Überwindung des Psychologismus als endgültige Überwindung des Naturalismus.

Schlüsselwörter: Psychologismus, Anti-Psychologismus, Herbart, Husserl

Finanzierung und Quellenangabe: Die Forschung wurde unterstützt von CNPq PQ2 Produktivitätsstipendium.

Geschichte der Publikationen:

Der Artikel wurde am 12. November 2023 veröffentlicht

Der Artikel wurde am 31. Januar 2024 angenommen

For citation: Porta MAG. Geltung und Bewertung Über Lotzes Stellung im Psychologismusstreit. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):482–493. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-482-493>

Значение и оценка позиции Лотце в споре о психологизме

М.А.Г. Порта  

Аннотация. Решающая роль Лотце в споре о психологизме отнюдь не ограничилась введением понятия значимости, как это принято считать или просто воспринимать как должное. Конечно, в принципе, противостояние между психологизмом и антипсихологизмом может быть понято как оппозиция между смешением и разделением психологии и логики. Однако преобладающая тенденция в подходе к спору о психологизме способствовала возникновению ошибочного представления о том, что антипсихологизм коррелирует с отсутствием интереса к вопросам субъективности. Однако если отвлечься от поверхностных обобщений и детально изучить полемику, то можно прийти к выводу о прямо противоположном, а именно: антипсихологизм способствовал глубокому пересмотрю идеи субъективности как необходимого коррелятивного момента для обоснования возможности объективного знания. От Гербарта до Гуссерля происходило развитие антипсихологизма в том смысле, что антипсихологизм вырабатывал устраивающую его концепцию субъективности. Лотце представляет собой промежуточный момент в этом процессе, поскольку, с одной стороны, он делает решительный шаг против Гербарта в сторону преодоления натуралистической идеи субъективности, которая сделала возможной идею спонтанного суждения, но, с другой стороны, вместе с Гербартом он цепляется за неограниченную силу принципа имманентности, принципа, который станет предметом явной критики со стороны Фреге и Гуссерля. У последнего, как известно, преодоление психологизма происходит как окончательное преодоление натурализма.

Ключевые слова: психологизм, антипсихологизм, Гербарт, Гуссерль

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет стипендии CNPq PQ2.

История статьи:

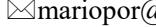
Статья поступила 12.11.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Porta M.A.G. Geltung und Bewertung Über Lotzes Stellung im Psychologismusstreit // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 482–493. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-482-493>

Validity (Geltung) and Evaluation on Lotze's Place in the Psychologismusstreit

Mario A.G. Porta  

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
969 Rua Ministro Godoy, 05015-901, São Paulo, Brazil
mariopor@pucsp.br

Abstract. Lotze's crucial role in the dispute around psychologism was by no means limited solely to introducing the concept of validity, as is commonly assumed or simply presumed. While it is conceivable to view the opposition between psychologism and antipsychologism as a contrast between blending versus separating psychology and logic, the prevailing approach in the dispute around psychologism has led to a misconception that antipsychologism entails a disregard for questions of subjectivity. Yet, by moving away from superficial generalizations and examining the dispute closer, the opposite conclusion emerges: antipsychologism propelled a profound reevaluation of subjectivity as an indispensable correlational element for justifying the possibility of objective knowledge. From Herbart to Husserl, antipsychologism progressed by formulating a conception of subjectivity that is appropriate to its aims. Lotze represents an intermediate phase in this process, by both decisively departing from Herbart to overcome the naturalistic notion of subjectivity, which enabled the notion of spontaneous evaluation, while still retaining Herbart's unconditional endorsement of the principle of immanence — a principle that Frege and Husserl explicitly criticize. It is in the latter thinkers that the overcoming of psychologism takes place as the definitive overcoming of naturalism.

Keywords: psychologism, antipsychologism, Herbart, Husserl

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was supported by CNPq PQ2 productivity scholarship.

Article history:

The article was submitted on 12.11.2023
The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Porta MAG. Geltung und Bewertung Über Lotzes Stellung im Psychologismusstreit. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):482–493. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-482-493>

Einführung

Die wenigen, der Name Lotze etwas sagt, werden ihn sicherlich mit der Einführung des Begriffs der Geltung in seiner "Logik" im Rahmen seiner berühmten Neuinterpretation der platonischen Ideenlehre verbinden [1. S. 507]. Es gibt aber noch ein weiteres wesentliches Element in Lotzes Philosophie: sein ständiges Bemühen, seine Geltungstheorie mit einem adäquaten subjektiven Korrelat auszustatten und damit die Möglichkeit der objektiven Bewertung als

einen in einem realen psychologischen Subjekt vollzogenen Akt zu begründen und zu legitimieren. Um das Vorhandensein einer Theorie in dieser Hinsicht bei diesem Denker zu erkennen, ist es natürlich notwendig, seine Psychologie im Detail zu betrachten, wofür sich heute nur wenige Experten auf der Welt interessieren.

Die Bedeutung und Notwendigkeit der Beschäftigung mit dem Verhältnis von Psychologie und Logik bei Lotze ist nur ein Aspekt eines viel umfassenderen Horizonts. Die vorherrschende Tendenz in der Herangehensweise des Psychologismusstreits (PS) hat zur Verbreitung des Missverständnisses beigetragen, dass der Antipsychologismus ein Desinteresse an Fragen der Subjektivität zum Korrelat habe. Wenn man sich jedoch von oberflächlichen Verallgemeinerungen löst und die Polemik im Detail studiert, kommt man zu dem Schluss, dass genau das Gegenteil der Fall ist, nämlich dass der Antipsychologismus eine tiefgreifende Revision der Idee der Subjektivität als notwendiges Korrelationsmoment für die Begründung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis vorantrieb. Lotze ist also alles andere als eine Ausnahme von der Regel, sondern eher eine Bestätigung derselben. Für den Leser, der sich über unsere Behauptungen wundert, könnte nichts nützlicher sein, als die Erinnerung daran, dass Husserl eine kulminierende Figur in dem PS ist und dass die Phänomenologie nicht zufällig, sondern aus einer zwingenden systematischen Notwendigkeit heraus, dem logischen Realismus des XIX Jahrhunderts sein notwendiges Komplement liefert und in der Folge durch die transzendentale Reduktion eine neue Form der Überwindung des Psychologismus bietet, die die Subjektivität ins Zentrum stellt. So gesehen ist die Husserl'sche idealistische Wende, auch wenn sie unter anderen Gesichtspunkten als konsequente Weiterentwicklung des phänomenologischen Programms in Frage gestellt werden kann, eine endgültige Radikalisierung einer Tendenz, die in allen Phasen des Antipsychologismus in verschiedenen Formen bereits vorhanden war.

Auch wenn der Prozess, auf den wir uns bezogen haben, äußerst komplex ist, so ist doch klar, dass in ihm mehrere Momente zu unterscheiden sind: Herbart stellt das erste und Lotze das zweite dieser beiden Momente dar und zwar auf zwei Ebenen, denn die Formulierung und Reformulierung der logischen Ebene geht mit einer Formulierung und Reformulierung der Idee der Subjektivität einher. Um Lotze und Herbart im Hinblick auf ihre Rolle in dem PS zu vergleichen, müssen wir nicht nur ihre Logiken vergleichen, sondern auch ihre Psychologien und darüber hinaus das Verhältnis, in dem erstere zu letzteren stehen.

Es herrscht Einigkeit darüber, dass Herbart die entscheidende Figur am Beginn des Antipsychologismus des XIX Jahrhunderts ist¹. Seine klare Trennung zwischen Logik und Psychologie beruht jedoch auf der radikalen Unterscheidung zwischen normativ und deskriptiv. Diese erfährt später bei Lotze eine klassische

¹ Die retrospektive Beurteilung von Bolzano zu diesem Punkt entspricht nicht der tatsächlichen Entwicklung des Prozesses. Bolzano wird erst seit dem Ende des XIX. Jahrhunderts und im Rahmen der Brentano-Schule gelesen und verstanden, bis dahin ist er eine marginale und nahezu unbekannte Figur.

Neuformulierung mit der Idee der Geltung, auf die wir bereits hingewiesen haben. Mit der Einführung dieser Idee, die untrennbar eine Unterscheidung zwischen objektiv und real impliziert, findet eine Deontologisierung des Platonismus statt. Aber gerade die Gefahr einer solchen Ontologisierung zwang Herbart, der die Zwei-Welten-Theorie ablehnte, auf dem Begriff der Idealität als Normativität zu beharren [2. S. 82]. Bei Lotze wird die Idee einer Normativitätsebene als Wert zum ersten Mal deutlich explizit gemacht. Handelt es sich hier allenfalls um eine allmähliche Radikalisierung von Elementen, die bereits bei Herbart vorhanden sind, finden wir in der Psychologie einen radikalen Bruch.

Herbart ist eine entscheidende Figur in der Formulierung einer Psychologie als Naturwissenschaft, die reduktionistisch, nomothetisch, mathematisiert und in der Perspektive einer dritten Person entwickelt ist. Genau dies ist der zentrale Punkt, in dem sich Lotze von ihm distanziert. Im Gegensatz zur Herbart'schen Psychologie, die die Subjektivität auf ein mechanisches Spiel von Vorstellungen reduziert, schlägt Lotze eine Ich-Psychologie vor, die das Subjekt als wesentlich aktiv denkt.

Es gibt eine Kontinuitätslinie im Platonismus des XIX. Jahrhunderts von Herbart zu Lotze und von Lotze zu Frege und Husserl. Nun wird dieser Platonismus bei Herbart zunächst zusammen mit einem Naturalismus gedacht, der die Idee der Subjektivität bestimmt. Die Frage ist aber, inwieweit es eine befriedigende Integration beider Momente geben kann. Lotze wird eindeutig der Meinung sein, dass diese Integration nicht möglich ist und dass daher der Platonismus als sein notwendiges Korrelat eine nicht-naturalistische Konzeption der Subjektivität verlangt. Damit beginnt ein Prozess, der, wie wir wissen, in Husserl seinen Höhepunkt finden wird. Mit diesem Prozess wollen wir uns nun beschäftigen. Aus Platzgründen werden wir uns auf die Analyse des Verhältnisses zwischen Herbart und Lotze konzentrieren, auch wenn wir, um dessen philosophische Bedeutung hervorzuheben, auf Frege und Husserl als den Horizont verweisen werden, der die volle Dimension der von Lotze eingeleiteten entscheidenden Wende offenlegt.

Die Psychologien von Herbart und Lotze in der Geschichte der Psychologie des XIX. Jahrhunderts

Es gibt umfangreiche Literatur, die sich speziell mit den psychologischen Theorien von Herbart und Lotze befasst und schließlich detaillierte vergleichende Analysen zwischen beiden bietet. Aus diesem Grund sei für diejenigen, die sich speziell für diesen Punkt interessieren, auf diese Literatur verwiesen [3–5]. Wir werden hier nur die Grundzüge der Psychologietheorie des einen und des anderen berücksichtigen, um uns speziell auf den Aspekt zu konzentrieren, der aus der Sicht des Psychologismusstreits relevant ist, weil er eine für diese Polemik entscheidende Veränderung in der Konzeption der Subjektivität aufzeigt.

Die grundlegenden Thesen Herbarts zur Psychologie

Herbart ist eine Leitfigur im Prozess der Konstituierung einer wissenschaftlichen Psychologie im XIX. Jahrhundert. Seine Hauptthesen in dieser Hinsicht sind die folgenden:

- a. Die Psychologie ist eine Naturwissenschaft; ihr Hauptziel ist — in Analogie zur Physik — die Aufstellung eines Systems von Gesetzen zur Erklärung einer Reihe von Phänomenen [6. S. 198, 203].
- b. Dies impliziert, dass das psychische Leben in seiner Gesamtheit durch das mechanische Spiel der Vorstellungen erklärt werden muss [7. S. 15, 38].
- c. Die Vorstellungen, die schließlich unbewusst sind, sind die elementare psychische Einheit [7. S. 15].
- d. Herbarts naturalistische und mechanistische Psychologie bietet sich als Alternative zu der im XVIII. Jahrhundert vorherrschenden Vermögenspsychologie an, die sich bekanntlich im Rahmen der Wolffschen Schule entwickelt und ihre klassische Form gefunden hat, nach der es drei grundlegende, gegenseitig irreduzible Modi der Psyche gibt: Vorstellen, Fühlen und Wollen. Die Vermögenspsychologie wird von Herbart heftig kritisiert, da sie ein Überbleibsel der metaphysischen Mythologie sei, da sie Phänomene ähnlicher Art substanzialisiere. Im Gegensatz zur Idee irreduzibler psychischer Modi vertritt Herbart eine radikal reduktionistische These, wonach alle psychischen Phänomene, die nicht in sich selbst Vorstellungen sind, aus und durch eine Kombination dieser Vorstellungen erklärt werden müssen [7. S. 8, 12].
- e. Es gibt jedoch einen zweiten entscheidenden Aspekt, der seine Kritik motiviert. “Vermögen” sind charakteristische, aber auch angeborene Handlungsweisen. Herbarts empirizistische Radikalisierung leugnet nicht nur angeborene Ideen, sondern auch alle angeborenen Handlungsweisen und damit die These von der Psyche als wesentlich aktiv. Eine Konsequenz von Herbarts Leugnung der Vermögenspsychologie ist also die radikale Leugnung aller Aktivität der Psyche [6. S. 199, 233, 258, 267].
- f. Die Konsequenz daraus ist letztlich eine mechanistische Auffassung des psychischen Lebens, die die Begriffe der transzendentalen Freiheit oder des reinen Selbst vor allem in ihrer fichteanischen Fassung verneint. So wie es keine “Vermögen” gibt, so gibt es auch kein ursprüngliches Selbstbewußtsein [2. S. 213].

Die grundlegenden Thesen von Lotze zur Psychologie.

Für Lotze sind in der Psychologie drei Momente deutlich zu unterscheiden: eine deskriptive Psychologie, eine mechanische Psychologie und eine spekulative Psychologie. Während die erste darauf abzielt, die Teile des psychischen Lebens und die Art und Weise ihrer Zusammensetzung zu beobachten, sucht die zweite die Prozesse, denen sie unterworfen sind, kausal zu erklären, während die dritte zu verstehen sucht, was der Sinn und das Ziel dieser eigentümlichen Form des Daseins ist, die “Psyche” genannt wird. Es ist klar, dass die mechanische Psychologie von Lotze dem entspricht, was Herbart als Psychologie versteht, während die spekulative Psychologie sich mit Fragen beschäftigt, die in irgendeiner Weise in Herbarts Metaphysik vorhanden sind. Der Hauptpunkt der Divergenz liegt also in der deskriptiven Psychologie: hierauf wird sich Lotzes radikale Kritik an Herbarts Position konzentrieren.

a. Die deskriptive Psychologie wird in der Perspektive der ersten Person entwickelt, auch wenn sie von einem konsequent phänomenologischen Standpunkt aus gesehen viel zu wünschen übrig lässt.

b. Lotze kritisiert Herbarts Angleichung der Psychologie an die Naturwissenschaft, indem er den Sinn des Aufbaus einer Psychologie nach diesem Modell grundsätzlich in Frage stellt und auf der Besonderheit des Psychischen im Gegensatz zum Physischen besteht [8. S. 17]. Das Grundproblem Herbarts besteht nach Lotze darin, dass er die Eigenart des Psychischen aus den Augen verliert, indem er es mit der Bewegung der Körper gleichsetzt.

c. Folgerichtig wendet sich Lotze gegen Herbarts Grundvoraussetzung seines reduktionistischen Programms und nämlich, dass Vorstellungen unterschiedliche Stärkegrade haben. Für Lotze ist jeder angebliche quantitative Unterschied zwischen Vorstellungen in Wirklichkeit ein Unterschied im Inhalt der Vorstellungen [8. S. 18].

d. Lotze gibt die radikale Kritik an der Vermögenstheorie auf und kehrt dazu zurück, sowohl eine irreduzible phänomenale Vielfalt in den Modi der Psyche als auch eine Aktivität in einigen von ihnen anzuerkennen. Folglich bekämpft er den Herbart'schen Reduktionismus, demzufolge die Vorstellungen die einzigen autonomen psychischen Phänomene und Fühlen sowie Wollen abgeleitete Phänomene sind, und behauptet, dass alle drei gleichermaßen ursprünglich sind [8. S. 74–76; 9. S. 261, 264, 277, 280, 287]. Die Lotze'sche Vermögenstheorie unterscheidet sich jedoch entscheidend von der klassischen in dem, was sie über Gefühl und Wollen sagt.

e. Es gibt eine geschichtete Struktur der Psyche auf zwei Ebenen, je nach ihrer unterschiedlichen Beziehung zum Körper. Während es psychische Aktivitäten gibt, die von bestimmten Organen abhängen, gibt es andere, die vom organischen Substrat unabhängig sind [10. S. 144–145]². Aus diesem Grund gibt es zwar psychische Tätigkeiten, die mechanischen Gesetzen unterliegen, aber auch solche, die das nicht tun, die aber mehr oder weniger spontan ablaufen. In dieser Situation befinden sich insbesondere alle höheren psychischen Aktivitäten, die wir als eigentlich rational oder geistig betrachten können [8. S. 74].

f. In Wirklichkeit gibt es nie eine rein passive Aufnahme von Reizen, sondern immer charakteristische Reaktionsweisen, die in diesem Sinne eine Art von Aktivität beinhalten. Ebenso ist ein komplexes psychisches Geschehen nicht immer das Ergebnis einer mechanischen Verbindung, sondern erfordert verschiedene Formen der Beteiligung eines aktiven Ichs.

² Wenn Herbart die bevorzugte Zielscheibe der Lotze'schen Psychologie ist, so ist er nicht die einzige. Auch der Materialismus ist Gegenstand einer ausdrücklichen Kritik und Gegenstand einer Polemik, die ein zentrales Moment des Materialismusstreits darstellt. In jedem Fall und trotz der Besonderheiten der Kritik an dem einen oder dem anderen ist das zentrale Motiv immer der Widerstand gegen alle Formen des Reduktionismus und die Wahrung der Freiheit. Dass die Seele eine geistige Substanz ist und dass der Materialismus die wesentliche Einheit des Bewusstseins nicht erklären kann, sind wiederkehrende Themen bei Lotze [8. S. 56, 61].

g. Wenn für Herbart die Grundform der Psyche die Vorstellung ist, so ist für Lotze das Gefühl ein wesentliches, nicht reduzierbares und ursprüngliches Element des psychischen Lebens, das einen inneren Bezug zur Bewertung hat [8. S. 44, 209].

h. Die Idee, dass es keine absolut neutrale Vorstellung gibt, sondern dass in jeder Vorstellung immer ein affektives Element vorhanden ist, muss mit der Idee einer Schichtung des psychischen Lebens in Abhängigkeit von seiner Beziehung zu seinem entsprechenden organischen Substrat in Verbindung gebracht werden. Dies führt zu einer klaren Unterscheidung von drei Typen von Formen des affektiven Lebens, die vom tierischen Gefühl, das das Überleben zum Hauptzweck hat, bis zu den wirklich geistigen Gefühlen reichen, die für die Bestimmung der Seele als vernünftiges Wesen wesentlich sind [8. S. 16].

i. Es sei bemerkt, dass das affektive Element ein entscheidender Faktor bei der Bildung des Selbstbewusstseins ist. Ein Wesen, das nur ein Vorstellungsvermögen besitzt, würde sich niemals dem gegenüberstellen, was es nicht ist, und es wäre daher nicht notwendig, dass es Selbstbewusstsein erlangt [8. S. 48].

j. Wie das Gefühl ist auch der Wille eine ursprüngliche Funktion der Psyche. Allerdings ist nicht alles Wille, was üblicherweise als solcher bezeichnet wird, denn mit dem Begriff "Wille" werden Phänomene bezeichnet, die eigentlich dem Vorstellen oder dem Fühlen zuzuordnen sind und zu letzterem gehören. So sind z. B. Instinkt oder Trieb und Streben genau genommen nichts anderes als Gefühle, die ohne Unterbrechung in eine Handlung hineinprojiziert werden. Nur was sich auf der Ebene der Freiheit befindet, kann im eigentlichen Sinne "Wille" genannt werden [9. S. 277–282]. Wenn dies zutrifft, dann müssen wir sagen, dass nur Entscheidungen, Entschlüsse [9. S. 280–285] als wirklich freie Phänomene angesehen werden können, d.h. Akte bewusster und ausdrücklicher Wahl zwischen Alternativen, die nicht durch vorhergehende psychische Ereignisse bestimmt sind. Während die Psyche in der Vorstellung und im Gefühl, nicht weniger als in den niederen und uneigentlichen Formen des Wollens, einer strengen Gesetzlichkeit unterworfen ist und somit absoluter Determinismus herrscht, betreten wir im Falle des eigentlichen Willens die Sphäre der Freiheit [9. S. 277–279]³.

Vergleich von Herbart und Lotze in der Frage der Psychologismuskritik und ihres Verhältnisses zur Theorie der Psychologie

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, dass sich der Hauptunterschied zwischen den Psychologien von Herbart und Lotze letztlich auf den Gegensatz zwischen Passivität und Aktivität oder, wenn man so will, zwischen Mechanismus und Spontaneität konzentriert. Die Frage, die wir uns nun stellen müssen, ist, wie sich dieser Unterschied auf ihren jeweiligen Antipsychologismus und schließlich auf ihre unterschiedliche Rolle in der Entwicklung des PS auswirkt. Der Punkt, der hervorzuheben ist, dass dieser Unterschied relevante Konsequenzen für die

³ Zur Lotze'schen Theorie der Freiheit siehe [11].

Begründung des Zugangs zur Objektivität seitens eines realen psychologischen Subjekts hat.

Wir haben immer wieder gesehen, dass Herbarts Perspektive auf die Psyche eine Dritte-Personen-Perspektive ist. Dieser Punkt ist entscheidend dafür, wie Herbart das Problem der Begründung von Objektivität angehen kann, nämlich als Möglichkeit einer rein äußerlichen Übereinstimmung zwischen der naturalistischen Ebene der mechanischen Bestimmung und der normativen Ebene des Wertes. Diese Übereinstimmung kann sich schließlich auf elaboriertere Formen beziehen, etwa auf den Versuch, eine vorgegebene Harmonie zwischen natürlicher und normativer Ordnung zu begründen. Dieser Weg wird sogar noch einige Jahrzehnte später im Neokantianismus von Windelband Ernst genommen, dessen Grundlage nicht über die Behauptung der Nicht-Notwendigkeit einer inneren Unvereinbarkeit der beiden Ordnungen hinausgeht. Innerhalb der gleichen Tendenz, aber mit einer gewissen Verfeinerung, wird Bauch versuchen, nicht die Unmöglichkeit, sondern die Notwendigkeit der Übereinstimmung durch eine Transzentalisierung der Natur selbst zu begründen.

Lotzes Betrachtung der Subjektivität als wesentlich spontan eröffnet ihm eine weitere Möglichkeit, in deren Dienst diese Betrachtung tatsächlich steht: Die These einer aktiven Psyche ist grundlegend, um die Möglichkeit objektiver Erkenntnis zu legitimieren. Wenn nun der Begriff der Spontaneität eine zentrale Rolle spielt, so wirkt er differenziert auf verschiedenen Ebenen.

Die erste und grundlegendste Form der Spontaneität ist die Einführung der Möglichkeit, mittels relationaler Aktivität über die bloße chaotische und zufällige Gegebenheit von Vorstellungen hinauszugehen, um sie mit einer Artikulation von Bedeutung zu versehen. Es ist der Übergang vom bloßen Zusammengeraten zum thematischen Zusammengehören [1. S. 14], der erste unabdingbare Schritt für die Bildung der elementaren Einheiten (der “Bausteine” wie Lotze sie nennt), die weitere Kombinationen und schließlich den Aufbau eines wirklich logischen Universums jenseits des psychologischen zu ermöglichen.

Aber diese erste Form der Spontaneität in der Konstruktion der logischen Welt ist nur der Ausgangspunkt einer Reihe von anderen Tätigkeiten, die darauf aufbauen und in Akten des Urteils und der Schlussfolgerung gipfeln, d.h. in Akten der Zuschreibung von Wahrheitswerten und der Begründung dieser Zuschreibung. Diese Akte — das ist der entscheidende Punkt — müssen nicht mehr als irgendwie “spontan”, sondern als völlig frei gedacht werden [10. S. 144–145].

Aber die Zuschreibung von Wahrheitswerten ist nur ein Sonderfall in dem allgemeinen und umfassenderen Phänomen der objektiven Zuschreibung von Werten, die nicht nur theoretisch, sondern auch ethisch oder ästhetisch sein kann [10. S. 144–145]. In diesem Fall müssen wir im Gegensatz zum vorhergehenden Fall eine entscheidende Beteiligung des Gefühls berücksichtigen. Die Gefühle, um die es hier geht, sind jedoch solche, die höhere psychische Phänomene einschließen und daher auch in den Bereich der Spontaneität fallen, da sie sich ausschließlich mit den Interessen des Geistes als solchem befassen.

Auch wenn es wichtige Unterschiede zwischen der theoretischen, ethischen und ästhetischen Bewertung gibt, die die Notwendigkeit einer detaillierten Analyse deutlich machen, so darf doch nicht aus den Augen verloren werden, was all diesen Phänomenen in ihrer Beziehung zur Sphäre der Gültigkeit und des Wertes gemeinsam ist. Letztlich geht es immer um dasselbe: Höhere psychische Akte, die nicht von physiologischen Konditionierungen abhängen und daher mechanisch reduzierbar wären, sondern eine Spontaneität aufweisen, sind unerlässlich, um unseren Zugang zum Bereich des Wertes zu gewährleisten.

Die Frage nach dem “Übergangs vom Subjektiven zum Objektiven”

Wenn wir im vorangegangenen Abschnitt auf den radikalen Unterschieden zwischen den Psychologien von Lotze und Herbart bestanden haben, müssen wir in diesem Abschnitt zunächst auf eine wichtige Übereinstimmung zwischen den beiden aufmerksam machen, um dann von dort aus auf deren Unterschiede in einer tieferen Weise zurückzukommen. Die grundlegende Übereinstimmung in den Subjektivitätskonzeptionen von Herbart und Lotze besteht in der uneingeschränkten Akzeptanz des Immanenzprinzips (IP) [1. S. 493; 6. S. 71–72; 12. S. 15; 13. S. CVIII–CIX]. Unter dem IP verstehen wir die cartesianisch-lockeanische These, dass das Subjekt nur einen direkten und unmittelbaren Zugang zu seinen eigenen immanenten psychischen Inhalten oder “Vorstellungen” (*ideias*) hat, so dass jede Verbindung, die es zu einem anderen Objekt herstellt, nur als indirekt gedacht werden kann. Die Ableitungen aus der Annahme des IP sind jedoch sehr unterschiedlich, je nachdem, ob sie mit der Perspektive der ersten oder der dritten Person sowie mit der Betrachtung der Subjektivität als im Wesentlichen aktiv oder passiv verbunden sind. Im Rahmen einer Ich-Perspektive und eines aktiven Subjekts führt das IP zur Frage des “Übergangs vom Subjektiven zum Objektiven”. Wenn das Subjekt nur Zugang zu seinen eigenen Vorstellungen hat, die an sich wesentlich privat sind, wie kann dann aus ihnen eine intersubjektive Welt von objektiver Gültigkeit konstruiert werden?

Die Forderung nach einer Theorie der Subjektivität, die mit dem Antipsychologismus in Einklang steht, war unter den Psychologisten von den ersten Momenten der Polemik an präsent und wurde, mit Variationen, während der gesamten Polemik aufrechterhalten, von Exner [14] bis Lipps [15]. Die Frage des “Übergangs vom Subjektiven zum Objektiven” war eine dieser Variationen, die erstmals ausdrücklich von Kerry [16] formuliert wurde.

Bei Herbart wird, wie wir gesehen haben, das Problem, eine dem Antipsychologismus entsprechende Konzeption der Subjektivität anzubieten, völlig ignoriert und die Garantie der Objektivität letztlich auf eine Variante der These von der vorgegebenen Harmonie verwiesen. Bei Lotze hingegen ist das volle Problembewusstsein und der Versuch einer Lösung bereits vorhanden. Aber die unkritische Beibehaltung des IP macht es notwendig, diesem Problem eine spezifische Formulierung zu geben, nämlich die der Frage nach dem “Übergang vom Subjektiven zum Objektiven”. Diese Frage ist jedoch nur eine Möglichkeit,

die Frage der Subjektivität als die wesentliche Kehrseite des Antipsychologismus zu manifestieren, aber nicht das letzte Wort. Mit anderen Worten: Die Frage, ob eine Theorie der Subjektivität in Übereinstimmung mit dem Antipsychologismus anzubieten ist, ist diesem zwar inhärent, nicht aber die Formulierung dieser Frage als Frage nach dem Übergang vom Subjektiven zum Objektiven, denn sie macht nur unter der Voraussetzung des IP Sinn, verliert aber ihren Sinn, wenn man dieses Prinzip fallen lässt. Genau dies geschieht zuerst bei Frege [17] und dann bei Husserl [18], der einerseits den Begriff der abstrakten, für die Subjektivität absolut transzendenten Objekte einführt, andererseits aber den Zugang des realen psychologischen Subjekts zu diesen Objekten garantiert, indem er die Idee der Intentionalität verfeinert und die These verneint, dass das Subjekt nur einen direkten und unmittelbaren Zugang zu seinen eigenen Vorstellungen hat. In dieser entscheidenden Bewegung wird, und zwar nicht zufällig, sondern aus einer inneren systematischen Notwendigkeit heraus, die Kritik von Frege und Husserl an Lotze, vor allem im Hinblick auf seine Pflege des IP, eine grundlegende Rolle spielen, auch wenn in beiden Fällen der entscheidende Einfluss des Autors des “Mikrokosmus” [18–20] nicht unerkannt bleiben kann.

Schlussfolgerung

In der Entwicklung der antipsychologischen Bewegung innerhalb des PS nimmt Lotze eine Zwischenstellung zwischen den Positionen von Herbart einerseits und Frege und Husserl andererseits ein. Wenn der Antipsychologismus in seinen Herbart’schen Anfängen trotz seines anfänglich eigentümlichen normativen “Platonismus” mit einem “Naturalismus” koexistiert, so ergibt sich daraus eine gewisse Unzulänglichkeit, die sich entscheidend auf seine Subjektivitätskonzeption auswirkt. Es ist dieser “Naturalismus”, dem Lotze entschieden entgegentritt und den er zu überwinden sucht, indem er eine Vision der Subjektivität in der ersten Person entwickelt, die versucht, die Idee einer Spontaneität zu begründen und zu legitimieren, die nicht dem kausalen Verlauf der Natur unterworfen ist. Diese Überwindung des Naturalismus zeigt sich jedoch darin, dass die Verbindung zur Vergangenheit aufrechterhalten wird, indem die Voraussetzung des IP nicht in Frage gestellt wird. Aus diesem Grund nimmt die Aufgabe, eine dem Antipsychologismus entsprechende Konzeption der Subjektivität zu konstruieren, eine eigentümliche Form an, die in der weiteren Entwicklung aufgegeben wird. Dieser Verzicht wird von Frege eingeleitet und findet seine endgültige und ausgereifte Form bei Husserl.

References

- [1] Lotze H. *Logik. System der Philosophie* I. Erster Theil. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. Hsg. Geog Misch. Leipzig: Meiner; 1912.
- [2] Herbart JH. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. Königsberg: Unzer. 4te. Aufl; 1837.
- [3] Haeger A. *Lotzes Kritik der Herbartschen Metaphysik und Psychologie*. Inaugural Dissertation. Greifswald: Kunike; 1891.

- [4] Nath M. *Die Psychologie Hermann Lotzes in ihrem Verhältnis zu Herbart*. Inaugural Dissertation. Halle; 1892.
- [5] Baerwald L. *Die Entwicklung der Lotzeschen Psychologie*. Inaugural Dissertation. Breslau: H. Fleischmann; 1905.
- [6] Herbart JH. *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*. Erster Synthetischer Teil. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. Hartenstein. Sechster Brand. Schriften zur Psychologie. Leipzig: Verlag von Leopold Voss; 1850.
- [7] Herbart JH. *Lehrbuch zur Psychologie*. Königsberg: Unzer. Hrsg. Margret Kaiser-El-Safti. Königshausen Neumann. Würzburg; 2003.
- [8] Lotze H. *Grundzüge der Psychologie. Dictate aus den Vorlesungen*. Leipzig: Hirzel; 1881.
- [9] Lotze H. *Rezension von Heinrich Czolbe. Die Entstehung des Selbstbewusstseins. Eine Antwort an Herrn Prof. Lotze*. Leipzig; 1856.
- [10] Lotze H. *Kleine Schriften. 3 vols.* Leipzig: Hirzel; 1886.
- [11] Wahn J. *Kritik der Lehre Lotzes von der menschlichen Wahlfreiheit*. Halle: Heynemannsche Buchdruckerei; 1888.
- [12] Herbart JH. *Hauptpunkte der Metaphysik*. In: *Sämtlicher Werke*. Hrsg. G Hartenstein. Dritter Band. Schriften zur Metaphysik. Erster Theil. Leipzig: Verlag von Leopold Voss; 1851. S. 3–48.
- [13] Lotze H. *Die Philosophie in den letzten vierten Jahren*. In: *Logik. System der Philosophie I*. Erster Theil. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. Hrsg. Geog Misch. Leipzig: Meiner; 1912.
- [14] Exner F. *Der Briefwechsel B. Bolzano's mit F. Exner*. In: *Bernhard Bolzanos Schriften*. Band 4. Hersg. Königlichen Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften. Windter E, editor. Prag s/d; 1833.
- [15] Lipps TH. *Grundzüge der Logik*. Hamburg, Leipzig: Verlag von Leopold Voss; 1893.
- [16] Kerry B. *Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung*. Viertelsjahrschrift für wissenschaftliche Philosophie. Teil III, 11, 1887. S. 53–116.
- [17] Frege G. *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*. Vol. 1. Jena: Verlag von Hermann Pohle; 1893.
- [18] Husserl E. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Ed. Elmar Holenstein. Husserliana XVIII. The Hague: Martinus Nijhoff; 1975.
- [19] Frege G. *17 Kernasätze zur Logik*. In: Gabriel G, editor. *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie aus dem Nachlass*. Hamburg: Meiner; 1990. S. 23–24.
- [20] Husserl E. *Introduction to the Logical Investigations. A Draft of a preface to the Logical Investigations*. Fink E, editor. Bossert P, Peters C, transl. The Hague: Martinus Nijhoff; 1975.

Über den Autor:

Porta Mario A.G. — Philosophiae Doctor, Full Professor, Philosophy Department, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brazil (e-mail: mariopor@pucsp.br). ORCID: 0000-0001-8220-1540

Сведения об авторе:

Порта Марио Ариэль Гонсалес — доктор философии, профессор, кафедра философии, Папский Католический университет Святого Павла, Сан-Паулу, Бразилия (e-mail: mariopor@pucsp.br). ORCID: 0000-0001-8220-1540

About the author:

Porta Mario A.G. — Philosophiae Doctor, Full Professor, Philosophy Department, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brazil (e-mail: mariopor@pucsp.br). ORCID: 0000-0001-8220-1540

Философия религии

Philosophy of religion

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-494-508>

EDN: UWDWOU

Научная статья / Research Article

Эллинская теология эпохи становления поздней классики

В.М. Найдыш✉

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
✉v.naidysh@bk.ru

Аннотация. Данное исследование продолжает серию авторских публикаций об эволюции теологии эллинской религии. Предмет статьи — теология периода становления культуры поздней классики (первая пол. IV в. до н. э.). Показано, что в это время театр (драма, трагедия) перестал быть «определенной теологией», а осмысление эллинской религии становится задачей философского сознания, предметом рационально-понятийного мышления. Именно в эпоху поздней классики начинается целенаправленное конструирование абстрактно-понятийной модели сакрального мира. Возможность такого конструирования порождена тем, что именно в это время процесс мышления как система взаимодействия операндов (чувственные образы, их фрагменты и сочетания, абстракции, идеализации и пр.) и операций над ними из двухуровневого становится многоуровневым. Появляется возможность заменить реальный объект его абстрактной моделью, изучать закономерности объекта через выявление устойчивых связей между свойствами такой модели. Теология в таких условиях также трансформируется. В ней вызревает потребность в замене мифологической (наглядно-образной) модели сакрального мира абстрактно-понятийной его моделью. Эта глубокая религиозная трансформация завершится рождением мировых монотеистических дезэтнанизированных религий — христианства, ислама, а также эллинизацией иудаизма. У истоков такого когнитивного перехода от наглядно-образного к абстрактно-понятийному моделированию сакрального мира стоят Сократ и Платон, последний из которых на основе учения об идеях создает новую форму теологии — «трансцендентальную мифологию». Она нацелена на творческий поиск и логическое обоснование новых базовых принципов (монотеизм, трансцендентность, творческая активность, внутреннее совершенство и др.) и смыслообразов абстрактной модели сакрального мира. Через несколько столетий они станут идейным каркасом теологий христианства и ислама.

© Найдыш В.М., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Ключевые слова: философия, мышление, мифология, образ, понятие, абстракция, смысл

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено в рамках инициативной НИР № 100414-0-000 «Культура, наука и технологии: вызовы современности».

История статьи:

Статья поступила 01.10.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Найдыш В.М. Эллинская теология эпохи становления поздней классики // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 494–508. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-494-508>

Hellenic Theology of the Formation of the Late Classics

Viacheslav M. Naidysh✉

RUDN University,

6 Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation

✉v.naidysh@bk.ru

Abstract. This article continues a series of author's publications on the evolution of the theology of the Hellenic religion. The subject of the article is the theology of the period of formation of the culture of the late classics (first floor. IV century BC). It is shown that at this time the theater (drama, tragedy) ceased to be "objectified theology", and the comprehension of the Hellenic religion became the task of philosophical consciousness, the subject of rational conceptual thinking. It was in the era of the late classics that the purposeful construction of an abstract-conceptual model of the sacred world began. The possibility of such a construction is generated by the fact that it is currently that the process of thinking as a system of interaction of operands (sensory images, their fragments and combinations, abstractions, idealizations, etc.) and operations on them from two-level becomes multilevel. It becomes possible to replace a real object with its abstract model, to study the regularities of the object through the identification of stable relationships between the properties of such a model. Theology is also transformed in such conditions. There is a growing need to replace the mythological (visual-figurative) model of the sacred world with an abstract-conceptual model of it. It was in the era of the late classics that the purposeful construction of an abstract-conceptual model of the sacred world began. This profound religious transformation will culminate in the birth of the world's monotheistic de-ethnicized religions — Christianity, Islam, as well as the Hellenization of Judaism. Socrates and Plato are at the origins of such a cognitive transition from visual-figurative to abstract-conceptual modeling of the sacred world, who creates a new form of theology based on the doctrine of ideas — "transcendental mythology". It is aimed at creative search and logical substantiation of new basic principles (monotheism, transcendence, creative activity, inner perfection, etc.) and semantic images of the abstract model of the sacred world. In a few centuries they will become the ideological framework of the theologies of Christianity and Islam.

Keywords: philosophy, thinking, mythology, image, concept, abstraction, meaning

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was carried out within the framework of the initiative research project № 100414-0-000 “Culture, science and technology: challenges of our time”.

Article history:

The article was submitted on 01.10.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Naidysh VM. Hellenic Theology of the Formation of the Late Classics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):494–508. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-494-508>

Введение

Поздняя классика — третья, завершающая фаза классического периода древнегреческой культуры¹. Это «осень» классической античности, время упадка полисной организации жизни. Этой эпохой завершается история собственно древнегреческой культуры, на смену которой придет культура эллинизма, т. е. синтез древнегреческой культуры и духовных традиций Восточного Средиземноморья и древнего Востока. Условные границы поздней классики — от начала IV в. до н. э. (иногда называют дату — 400 г. до н. э.) до начала эпохи эллинизма в конце IV в. до н. э.² Поздняя классика — это целостный период древнегреческой истории, имеющий внутреннюю логику своего развития. Период становления и утверждения культуры поздней классики — первая половина IV в. до н. э. Вторая половина IV в. до н. э. это эпоха высшего взлета и завершения культуры поздней классики.

IV в. до н. э. был для греков не менее кровопролитным и ожесточенным, чем предыдущий. Ситуация в греческом мире еще более усложнилась. Наступил период крайней разобщенности эллинского мира, в котором торжествовал принцип «войны всех против всех». Военных столкновений не стало меньше, наоборот, они стали более частыми, еще более опустошительными и разорительными. Нарастали и противоречия в системе внутриполисных отношений. Гражданские смуты (стасисы) стали постоянным явлением. Греческий мир вступил в состояние затяжного социально-экономического кризиса, причины которого коренились в противоречиях между рабовладельческим способом производства и возможностями полисной организации жизни. Рамки полиса сдерживали рост производительных сил, рабовладения, торговли.

Для преодоления кризиса были возможны два пути. Найти либо новую ресурсную базу, распределение которой могло бы снять внутриполисную социальную напряженность, либо новый способ объединения греческих полисов в общегреческое государственное образование. В качестве ресурсной

¹ Предыдущие статьи в авторской серии публикаций по теологии эллинской религии см. [1–3].

² Начало эпохи эллинизма относят или к 337 г. до н. э. (дату покорения Эллады Македонией), или к 323 г. до н. э. (год смерти Александра Македонского).

базы могли выступать заграничные завоевания и колонизация, но в IV вв. до н. э. такие возможности уже были существенно ограничены. А межполисные войны показали: для эллинской интеграции в самой Греции нет оснований и объединение должно прийти извне. А основа объединения должна быть не полисной, а монархической. Монархическое государство не могло явиться из культурно чуждого грекам Востока, оно должно было быть им этнически родственным. Таким эллинским интегратором выступила монархическая Македония.

Трансформации духовной культуры

Глубинный социально-экономический кризис не мог не затронуть и сферу духовной культуры. Хотя, демонстрируя свою жизнеспособность, полисные институты продолжали существовать, их духовные скрепы расшатывались. Эллада постепенно приобретала новый культурный облик. Увядала греческая мужественность. Гражданские идеалы девальвировались; нарастало отчуждение интересов личности от интересов полисного сообщества. Индивид все чаще сам сознательно отстранялся от участия в политической жизни полиса. Его тяготили узы полисных обязанностей. Личность все больше погружалась в узкий круг бытовых забот и семейных отношений. Дух оптимизма Высокой классики был сломлен. Его сменили ощущения неуверенности, упадка, безысходности.

Отчуждение личности от полисного коллектива сопровождалось распространением форм индивидуального творчества. Одной из них выступало ораторское искусство, запрос на которое порождался гражданскими институтами полиса, его судебной системой. Утвердилось мнение, что ораторское искусство должно доставлять не меньше удовольствия, чем поэзия. Поединки ораторов иногда собирали тысячи слушателей. В обществе проявляется стремление к артистизму и изяществу.

В изобразительном искусстве художники отказываются от коллективных образов, групповых тем. Усиливается интерес к переживаниям индивида, передаче его эмоций (страх, боль, тоска и др.). Появились портретные статуи, в которых художники стремились выразить неповторимость духовного мира индивида, его личной связи с богами. Растет интерес к деформированным образам, изучаются изобразительные возможности искаженности пропорций и черт образа, асимметрии лица (Скопас) и др. Дифференцируется культурная среда, в ней выделяются элитные группы, формирующие сферу художественного вкуса, которая выступала и признаком образованности.

Значительные преобразования затронули театральное искусство. Греческая трагедия теряла свою популярность. Исчерпалась ее воспитательная и образовательная роль. Уже нет былого масштаба драматических представлений, изменились как состав публики, так и ее вкусы. На смену трагедии пришла «новая комедия», в которой отсутствовали злободневность, политическая ангажированность, зато преобладал интерес к частной жизни,

морально-нравственным проблемам. Получает распространение комедия нравов. Так, в центре сюжета комедий Менандра — рядовой человек с его переживаниями, часто странностями или причудами, сильными и слабыми чертами [4]. Театр перестал быть сценической формой объективации религиозного сознания, «определенной теологией». Осмысление мифологии становится задачей философского сознания, делом рационально-понятийного мышления.

Трансформации эллинской религии

В эпоху поздней классики существенные сдвиги произошли и в эллинской религии. При этом они задели не культовую сторону религии, область практического благочестия, а ее вероисповедную часть, систему мифологических образов и придаваемых ими смыслов. Культовая сторона по-прежнему регулировалась государством. Народные собрания начинались с сакральных церемоний, очистительных жертвоприношений, воскурений и молений глашатая [5. Р. 13–17]. На народных собраниях по-прежнему религиозным вопросам придавалась приоритетная значимость [6–8].

Вместе с тем трансформировалась вероисповедная составляющая эллинской религии (образы и сюжеты народной мифологии), обострилось чувство религиозного таинства. Так, расширился массив мифологической образности, в том числе через рождение новых богов. Например, бога врачевания Асклепия, который особо почитался за способность заботиться о людях, исцелять их, утешать человека в его бедах, болезнях, горестях и др. Пантеон насыщался не только новыми образами, но и новыми смыслами. На первый план выходит такая характеристика божественного как сверхъестественность. Так, популярность культа Асклепия во многом порождена тем, что верующих привлекала в Асклепии его сверхъестественная способность оживлять умерших. Переосмысливались отношения не только между богами олимпийского Пантеона, но и между богами и людьми, божественным и человеческим. Все чаще живые и здравствующие индивиды прославлялись как боги, им представлялись божественные почести и др. [9]. Такие представления нашли свое отражение и в храмовой архитектуре. Все чаще строятся гробницы, предназначенные не для очеловеченного бога, а для обожествленного человека.

Кроме того, усилился критицизм по отношению к сюжетам традиционной мифологии. Подвергались радикальной переоценке их религиозные, художественные и этические смыслы и критерии. В мифах все чаще видят не имеющие ценности поэтические продукты древности, содержащие логические противоречия и даже нелепости. Миф воспринимается как бессмыслица, пустое воображение, ничего общего не имеющее с действительностью, как полет фантазии, скорее вредный, чем полезный. К тому же, с позиций нравственных норм развитого полисного общества олимпийские боги часто выглядят крайне аморальными. В этих условиях усилилась традиция «порицания Гомера». В этом идейном лагере (как правило, это софисты) мифология

становится предметом насмешек, хуления, злословия (например, Зоил из Амфиполя, которого называли «Бич Гомера») и др.

Вместе с тем литургический дух религиозной обрядности постепенно уступал место субъективным формам взаимодействиям личности с сакральным миром. Это связано с тем, что индивидуализация сознания влечет за собой субъективизацию религиозных чувств, которая, как правило, сопровождается его погружением в мистицизм. Сознание все больше пронизывалось таинственностью, суевериями, иносказательностью, символизмом. При этом взаимные переходы профанного в сакрального осознаются не только как познание или *переживание* сакрального, но и как непосредственное *присутствие* в сакральном мире, его «обретение», «освоение». Эпоха поздней классики — время наката, казалось бы, ушедших в прошлое, мистических волн дионаисийства, орфизма и др.

Таким образом, в эпоху поздней классики народная мифология окончательно утеряла свой познавательный и нравственный авторитет. Стало очевидно, что она не соответствует уровню мышления и нормам поведения свободного гражданина полиса. Религиозная значимость мифологии девальвируется. Возникает потребность в модернизации эллинской религиозности — она должна соответствовать тому уровню мышления, который был достигнут в эпоху поздней классики. Как можно охарактеризовать особенность такого уровня мышления?

Для ответа на этот вопрос обратимся к новейшим исследованиям исторического развития мышления [10]. Анализ показывает, что процесс мышления может быть представлен как деятельность субъекта по преобразованию наглядно-чувственной образности, разделении в ее содержании объективного и субъективного моментов средствами операционального воздействия на образ. Такие средства извлекаются из самой же образности и фиксируются знаками языка. С таких позиций мышление предстает как двухуровневая система взаимодействия *операндов* (чувственные образы, их фрагменты и сочетания, абстракции, идеализации и пр. на которые направлена ментальная активность субъекта) и *операций* над ними. А диахрония мышления — это история превращения каждого поколения операций в операнды для операций более высокого (абстрактного) уровня. По мере того, как операции становятся операндами, процесс мышления из двухуровневого становится многоуровневым. При этом операции высших уровней приобретают категориальный характер и осуществляют методологическую функцию по отношению к операциям низших уровней. На определенном историческом этапе система мышления приобретает способность воспроизводить универсальные отношения «человек-мир», которые придают миру внутреннее единство и целостность и являются предметом философского познания. Такой ментальный переход завершается в эпоху поздней классики. Его социокультурным проявлением явилась важная новаторская традиция — возникновение в IV в. до н.э.

философских школ³. Они представляли собой независимые от государства, институционализированные светские учреждения, противостоящие религиозно-культовым объединениям (фиасам), изначально нацеленные не на изучение богослужения, а на светское образование, накопление рациональных знаний.

Новый способ (уровень) мышления не мог не затронуть и сферу теологии. В ней возникает потребность логико-понятийной реконструкции мифологии, в замене наглядно-образной мифологической модели сакрального мира его абстрактно-понятийной моделью. Решение такой задачи предполагает: выработку абстрактных понятий о чертах сакрального мира, соответствующих им новых смыслообразов, сюжетов, установление логических связей между ними, а также способов их интерпретации на смысловом поле обыденного сознания. Это начало глубокого качественного переворота, по сути, революции в религиозном сознании, основным содержанием которой является смена исторических типов религиозного сознания. Религия с мифологической основой сменяется абстрактным религиозным учением о сверхъестественном трансцендентном Абсолюте, противостоящем чувственной достоверности. Трансцендентный Абсолют, будучи недоступным обычному чувственному восприятию, тем не менее доступен *особому* ощущению, которое не поддается полному выражению в рационально-логических формах.

В основе абстрактной религиозной системы — совокупность передаваемых (на основе авторитарности) из поколения в поколение (доктринально систематизированных) смыслообразов, сюжетов символов, которые носили преимущественно оценочный характер. Вещь, попавшая в поле сознания, воспроизводилась прежде всего не в ее объективных связях, а в ценностно-смысловом значении, с точки зрения ее полезности и др. А точкой отсчета в духовном освоении мира выступали ценностные бинарные оппозиции — Добро и Зло, небесное и земное, божественное и человеческое, божественное и дьявольское, святое и греховное, горнее и дольнее и др. Вокруг базовых смыслообразов (в христианстве они заимствовались в основном из сюжетов Ветхого и Нового Заветов — Рай, Ад, Страшный Суд, Христос и др.) концентрируются производные (вторичные) образы и конструкции (иносказания, символы, аллегории и др.), которые конкретизируют, детализируют стержневой сюжет [11]. Абстрактные модели Сакрального мира, Абсолюта нуждаются в процедуре интерпретации, т. е. соотнесении абстракций с конкретной чувственной реальностью, что являлось одной из центральных задач теологии (проблема «доказательства бытия бога» и др.).

Таким образом, эпоха поздней классики — время, когда начинается целенаправленное конструирование (соответствующей новому уровню мышления) абстрактно-понятийной модели сакрального мира. Этот процесс завершится рождением мировых монотеистических религий — христианства, ислама, а также глубокой эллинизацией иудаизма.

³ В Афинах: школы Антисфена и Исократа, 390 г. до н.э.; Академия Платона, 387 г. до н.э.; аристотелевский Ликей, 335 г. до н.э.; а также школы Евклида в Мегарах, Федона в Элиде и др.

Становление абстрактной модели сакрального мира

Особая роль в этой духовной революции принадлежит Сократу, который в обстановке кризиса полисного образа жизни взял на себя высокую культурную миссию — найти в сознании то, что не разъединяет, а объединяет людей. Сократ абсолюты культуры, над которыми не властен человек, но которые диктуют индивиду формы сознания, мышления и поведения. Важный момент такого поиска — осмысление роли мифологии как формы культуры.

К мифологии у Сократа двойственное отношение. С одной стороны, он видел в мифе форму художественно-эстетического творчества, басню, аллегорию, разновидность поэзии, далекую от критериев логического мышления, чуть ли не как проявление детства, слабоумия и др. Буквальное восприятие мифа не простительно для трезвомыслящего человека, ведь поэт, когда он «садится на треножник Музы, уже не находится в здравом рассудке, но дает изливаться своему наитию, словно источнику» [12] (IV, 13). Поэтому мифологию он нередко оценивал с оттенком иронии.

С другой стороны, он видел в мифологии форму религиозного сознания, рассматривал как богопочтание, безусловную обязанность гражданина соблюдать регламентированные государством нормы религиозного культа. Поскольку они условны и значительно различаются в разных полисах, Сократ разделял сферу личной религиозности и сферу всеобщей религиозности, которая базируется на общечеловеческих Абсолютах культуры (истина, добро, красота, справедливость, храбрость, дружба и др.). Так, абсолютная истина как безусловное знание не принадлежит отдельному человеку, который может «знать только то, что он ничего не знает». Подлинное знание сверхличное, сверхчеловеческое, оно не может исчерпываться единичным умом и принадлежит единому всеведущему Разуму. Как природа состоит из отдельных вещей, стихий и др, так и разум отдельного человека есть частица мирового ума, всеобщего божественного разума. [13. С. 37–38]. Индивидуальный разум слаб и ничтожен, и существует лишь через приобщение к вселенскому Разуму, т. е. к Богу, который одновременно является и основой нравственного порядка (рационалистическая этика). Прежде, чем познавать природу, нужно познать самого себя, оценить меру приобщения своего личного разума божественному Разуму. Бог есть источник космического миропорядка, направляющая сила, объединяющая Вселенную. Он все видит и слышит, всюду присутствует в одно и то же время, и обо всем промышляет. Сократ находил следы божественного разума не только в душе, в психологии, но и в организации природы, целесообразности устройства организмов и др.

Божественный Разум одновременно и Демиург, зиждитель мира; и Промысел, направляющий сокровенные помыслы человека. Он знает все обо всех, знает все слова, дела и помыслы человека, невидимо и сверхчувствственно присутствует невидимо и сверхчувствственно во всех делах людей. Направляя жизнь и судьбу человека, Бог выражает свою тайную волю через посредни-

ков — разного рода предзнаменований (оракулов, знамений и др.), откровений (о сне или наяву) [14]. Поскольку жизнь духа состоит в непрестанном общении с вседесущим, всеведущим Богом, то и повседневность человека, его жизнь (а возможно, и его бессмертие) проникнута действующей активностью Божества, которое заботится о каждом своем творении, направляя его судьбу. Индивидуальная душа изначально причастна божественному Разуму и содержит в себе важный дар — следовать пророчествам. Поэтому с богами надо советоваться. Правда, чтобы понимать их предзнаменования, нужна мудрость, умение трактовать внутренние откровения, устанавливать связи с демоническими силами, слышать «божественные голоса» и др.

Сократ закладывал основания абстрактно-понятийной модели монотеизма. Здесь важно подчеркнуть, что эллинская религия всегда была генотеистична. В ней поклонение единому верховному богу не отрицало существование других богов. При этом, в различных регионах греческого мира в качестве верховного бога могли почитаться различные представители олимпийского Пантеона. Иначе говоря, эллинская религия не была абсолютным политеизмом, а являлась монолатрией, которая постепенно трансформировалась в направлении монотеизма⁴. А как быть с мифологическими богами, народным политеизмом?

Сократ особо ценим христианской теологией потому, что в мифологических богах народного сознания он видел множественные проявления единого безличного вселенского Разума [15]. Он сформулировал теологическую проблематику функций мифологических богов по отношению к Единому. Сам он рассматривал мифологических богов как *орудия*, с помощью которых вселенский Разум реализует свой Промысел. В дальнейшем данная проблема получала другие решения (например, их онтологизация в стоицизме, неоплатонизме и др.), но всегда оставалась важнейшим звеном любой теологии.

Таким образом, религиозная мысль Сократа нацелена на рационально-понятийную реконструкцию мифологической реальности и формирование абстрактной модели сакрального мира. Он ищет ее базовые понятия, смыслобразы и принципы (монизм, сверхъестественность, творческая активность, благость и др.). Следующий шаг на этом был сделан Платоном.

«Трансцендентальная мифология» Платона

Платона еще в античности нередко оценивали как непосредственного предшественника христианства, как христианина еще до пришествия Христа. Такая, обросшая легендами, трактовка творчества Платона есть не что иное как упрощенное толкование сути религиозной революции, состоящей в переход от мифологического к абстрактно-понятийному образу сакрального мира.

⁴ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М. : Наука, 1989. С. 171.

Как и Сократ, Платон стремился быть предельно рационалистичным. Он убежден, что образ жизни должен строиться на строго продуманных и организованных началах; человек должен поставить под контроль иррациональные силы и в своем сознании, и в обществе. В том числе должна быть строго регламентирована государством и религиозная жизнь. Религия должна способствовать гражданскому воспитанию личности. Отсюда — его противоречивое отношение к традиционной мифологии. С одной стороны, он лишен к ней почтения. Ему не интересен миф как рассказ о мироустройстве, о прошлом людей, порождающий малопродуктивные дискуссии о соотношении в нем истинности и ложности и др. По его мнению, грубые и аморальные мифологические сюжеты о ссорах, драках богов между собой, осколениях, убийствах, предательствах и др., содержащиеся в творчестве Гомера, Гесиода и др. оказывают разлагающее влияние на нравственность. Особенно опасны они для детей, молодежи. В идеальном государстве таким мифам не должно быть места [16. С. 168–177].

С другой стороны, нельзя забывать, что любые боги несут в себе Благо. Боги «величайшие стражи» и охранители Космоса, они не сопоставимы с людьми [16. С. 171], которым не доступно понимание божественных дел. Платон обличает тех (как правило, это софисты), которые «совершенно отрицают бытие богов» и «в своих речах преисполнены дерзости в отношении богов и жертвоприношений, клятв и смеются также надо всем остальным» [16. С. 177]. Забвение богов порождает смуты (стасис) в государстве. Достойный гражданин должен быть верующим, ведь «никто из тех, кто, согласно с законами, верит в существование богов, никогда намеренно не совершил нечестивого дела, не выскажет беззаконного слова» [16. С. 183]. При этом Платон убежден, что мифологические боги — это не подлинные божества. Подлинная божественность далека от богов народной мифологии. Понятие о ней еще нужно создать путем логического очищения образов мифологических богов от всего, что накопилось в них в народном сознании, в мифотворчестве поэтов-сказителей.

По сути, все творчество Платона — это переработка мифологии с языка непосредственных антропоморфных чувственных образов на абстрактно-понятийный язык, конструирование системы логически связанных между собой абстракций, понятий, образов, наделенных сакральными смыслами. На основе учения об идеях Платон создает, как отмечал А.Ф. Лосев, трансцендентальную мифологию [17]. Идеи — это активный, организующий, порождающий базис самих вещей, исходное начало, без которого сама вещь существовать не может, прообраз, парадигма вещи, порождающая ее модель, принцип конструирования вещи. Мир идей — это реальность, которая существует, хотя и далеко от земного мира, но не на бесконечном расстоянии от него. Как писал А.Ф. Лосев, миф у Платона является прежде всего «предметом логического конструирования» [17. С. 150], а платоновские идеи это не что иное, как старые мифологические боги, переведенные на философско-

категориальный язык [17. С. 152]. Поскольку идея воздействует на вещественный космос, она должна быть одновременно и чувствующей душой. Бог у Платона — это предельно «обобщенная или максимально одушевленная идея» [17. С. 160], которая задает логическую структуру чувственных вещей. Бог — это идея-душа, единство ума, логической организации Космоса и души, в которой выражен принцип активности, его вечного движения.

Платон доводит мифологию до стадии абстрактной всеобщности. Теологическое творчество Платона — это поиск логически обоснованных базовых принципов и смыслообразов абстрактно-понятийной модели сакрального мира. Так, устроителю всего существующего, главному богу Зевсу придается смысл «Мировая душа — Ум». При этом Зевс трактуется как синтез всех отдельных и единичных богов (идей-душ). Платон искал пути формирования смыслообраза Единого («Парменид»), принципа монотеизма. Здесь он столкнулся с фундаментальной проблемой любого объективного идеализма — диалектикой единичного и общего. Как всеобщее единое (идея-душа) может одновременно становиться и многим? Как понимать такую множественность? Единое одновременно и божественно, и внебожественно? Или божественное множественно само по себе? Поэтому Платон в своих логических моделях сакрального балансирует между единичным и общим: монотеизмом и политеизмом; монотеизмом и дуализмом, в чем можно видеть влияние восточных теологий [18], в частности, зороастризма, предсказывавшего окончательную победу зла над добром [19]. Правда, дуализм он интерпретирует не в свете моральных категорий, а через онтологию смертного тела и бессмертной души, которая не может погибнуть ни от какого зла («Федон», «Государство», кн. X).

«Трансцендентальная мифология» Платона — это логическая, абстрактно-понятийная реконструкция традиционной мифологии, в которой старые и новые смыслообразы заменяются абстракциями, понятиями, связанными между собой не ассоциативными, а категориальными отношениями. При этом, нередко образы, которые в народной мифологии носили вторичный, подчиненный характер, в абстрактно-понятийной модели выходят на первый план, приобретая смыслы, важные с точки зрения монотеизма. Например, Демоны, которые занимают середину между божеством и смертными, Демиург, организующее начало, имеющее различные смысловые ракурсы. В «Тимее» Платон характеризует демиурга как творца космической жизни, как «отца» и «совершеннейшей из причин» [20. С. 523], как начало, создавшее все божественные существа, которые уже потом стали создателями всех смертных существ [20. С. 559]. Демиург — это также Ум, который не творит материю, но упорядочивает ее хаотическое состояние, превращая ее в Космос, преодолевая при этом ее сопротивление. Благодаря Демиургу мир идей с его строгими формально-числовыми характеристиками превращается в мир конкретных чувственных вещей, где материальное уподобляется идеальному.

Подлинная божественность характеризуется Платоном также с помощью категории Блага (τὸ ἀγαθόν). Благо — это то, «что придаёт познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и счита́й идеей блага — причиной знания и познаваемости истины» [16. С. 344]. Благо — это не удовольствие, не моральная оценка вещи, а ее онтологическая характеристика. Это высшее совершенство, предельное качество вещи, позволяющее ей одновременно быть и объектом познания, и способностью человека познавать идеи, это то совершенство мира, которое делает возможным, с одной стороны, знание вещей, а с другой, их познание. Это «предельная слитность отдельных частей предмета в самом предмете», предающая вещам внутреннее единство, связность, конкретность. Благодаря Благу возможно существование видимых богов в форме небесных светил, которые являются предметом науки астрономии, постигаются точными математическими моделями [20].

Бог как идея-душа — это такое предельное когнитивное обобщение, которое содержит в себе и нерефлексируемую субъективность. Поэтому подлинная божественность приобретает у Платона чувственно-эмоциональную насыщенность. Ее проявления многообразны. Это и любовь (отражение восхождения в идеальный мир на поведении людей, их чувствах, разных обстоятельствах жизни), и волевая интенциональность (целеустремленное созидание желаемого будущего), и Эрос — стремление к высшей красоте, вечной полноте бытия («Пир») и др.

Понятие о нерефлексируемой субъективности идеи-души подводит Платона к понятию трансцендентности сакрального мира. Она характеризуется как когнитивными, так и личностно-экзистенциальными основаниями. Подлинные боги (идеи-души) заоблачны и занебесны, находятся «по ту сторону» чувственного бытия, недоступны опытному познанию. Но они наделены еще и субъектностью, наполнены эмоциональными переживаниями, в которых проявляются: одной стороны, как страх и робость перед сакральным, а с другой, восхищение его красотой, благоговение перед ним, радость от общения с ним, и в конечном счете, желание сделать сакральное частью собственного Я. Впоследствии трансцендентности будет придано сотериологическое звучание — иррациональная надежда на спасение в сакральном мире.

На наш взгляд, высказанная А.Н. Уайтхедом мысль о том, что вся европейская философская традиция «представляет собой серию примечаний к Платону» [21] может быть отнесена и к платоновской теологии. Эпоха патристики, деятельность «отцов церкви», взятая как целое, может оцениваться как поиск путей конкретизации и детализации «трансцендентальной мифологии» (теологии) Платона.

Заключение

В эпоху поздней классики эволюция системы мышления достигла уровня, когда процесс мышления из двухуровневого становится многоуровневым, операции высших уровней приобретают методологическую функцию

по отношению к операциям низших уровней. Появляется возможность заменить реальный объект его абстрактной моделью и выявлять закономерности объекта через анализ устойчивых связей между свойствами такой модели. В таких условиях эллинская теология переходит к рационально-понятийной реконструкции мифологии, замене мифологической (наглядно-образной) модели сакрального мира его абстрактно-понятийной моделью. Целенаправленное конструирование абстрактно-понятийной модели сакрального мира начинается в творчестве Сократа и Платона, а завершается с рождением мировых монотеистических дезэтанизированных религий (христианства, ислама), а также глубинной эллинанизацией иудаизма. Степень рационализации таких религиозных систем достаточна для преодоления свойственного мифологии субъект-объектного тождества (т.е. неразличения предмета и его образа в сознании субъекта), политеизма и перехода к монотеизму. Но она недостаточна для полного выхода за границы мифологии. Поэтому в них содержится мифологическое ядро. (В христианстве, например, это новозаветная мифологема).

Существование религиозного и мифологического определяется не только их гносеологической, но и экзистенциальной родственностью. И в мифе, и в религии субъект не ориентирован на внесение поправки на особенность своей позиции по отношению к объекту (мифообразам, Абсолюту). Его вполне устраивает, что образ объекта в значительной мере «растворяется» в чувственно-эмоциональной сфере, в собственных переживаниях, за которыми скрыты смыслы, интересы и мотивы его деятельности.

Список литературы

- [1] Найдыш В.М. Эллинская теология эпохи Высокой классики // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 1. С. 79–93. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-1-79-93>
- [2] Naidysh V.M. Hellenic theology of early classical period // RUDN Journal of Philosophy. 2020. Vol. 24. N 4. P. 669–680.
- [3] Найдыш В.М. Мифология и теология. Статья вторая // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 2. С. 210–221.
- [4] Gomme A.W., Sandbach F. H. Menander. A Commentary, 1973.
- [5] Mikalson J. Athenian Popular Religion (405–323 B.C.), 1983. P. 13–17.
- [6] Wilamowitz-Moellendorff U. von. Der Glaube der Hellenen. In 2 vol. Berlin, 1932. S. 261–427.
- [7] Зелинский Ф.Ф. Эллинская религия. Минск, 2003.
- [8] Суриков И.Е. Архаическая и классическая Греция: проблемы истории и источниковедения. М., 2007.
- [9] Безуорт А.Б. Александр Великий: Греция и завоеванные территории // Кембриджская история древнего мира. Т. VI. № 2. М. : Ладомир, 2017. С. 1017–1023.
- [10] Найдыш В.М. Мильтворчество в деятельности сознания // Вопросы философии. 2017. № 5. С. 26–34.
- [11] Капелла М. Бракосочетание Филологии и Меркурия. Перевод и комментарии Ю.А. Шахова. СПб. : Петроглиф, 2019.
- [12] Платон. Законы / общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М. : Мысль, 1999.

- [13] Платон. Филеб / пер. Самсонова Н.В. // Сочинения в четырех томах. Т. 3 Ч. 1. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 11–96.
- [14] Приходько Е.В. Двойное сокровище: Искусство прорицания Древней Греции: мантика в терминах. М. : Прогресс-Традиция, 1999.
- [15] Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М. : Мысль, 2010.
- [16] Платон. Государство // Сочинения в четырех томах. Т. 3 Ч. 1. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 97–494.
- [17] Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 2. Софисты. Сократ. Платон. М. : Искусство, 1969.
- [18] Martin Litchfield West. The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth, Oxford : Clarendon Press, 1997.
- [19] Skjærvø Prods Oktor. The spirit of Zoroastrianism. New Haven Conn. : Yale University Press, 2011.
- [20] Платон. Тимей // Сочинения в четырех томах. Т. 3 Ч. 1. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 495–588.
- [21] Whitehead A.N. Process and Reality. New York : The Free Press, 1978.

References

- [1] Naidysh VM. Hellenic Theology of the Epoch of High Classics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(1):79—93. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-1-79-93>
- [2] Naidysh VM. Hellenic theology of early classical period. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020;24(4):669–680.
- [3] Naidysh VM. Mythology and theology. Article two *RUDN Journal of Philosophy*. 2019;23(2):210–221. (In Russian).
- [4] Gomme AW, Sandbach FH. *Menander. A Commentary*; 1973.
- [5] Mikalson J. *Athenian Popular Religion (405-323 B.C.)*; 1983.
- [6] Wilamowitz-Moellendorff U. von. *Der Glaube der Hellenen*. In 2 vol. Berlin; 1932. P. 261–427.
- [7] Zelinskii FF. Hellenic religion. Minsk; 2003. (In Russian).
- [8] Surikov IE. Archaic and Classical Greece: Problems of History and Source Studies. Moscow; 2007. (In Russian).
- [9] Besworth AB. Alexander the Great: Greece and the conquered territories. In: Cambridge History of the Ancient World. Vol. VI. N 2. Moscow: Ladomir; 2017. P. 1017–1023. (In Russian).
- [10] Naidysh VM. Mythmaking in the Activities of Consciousness. *Voprosy Filosofii*. 2017;(5):26–34. (In Russian).
- [11] Kapella M. The Marriage of Philology and Mercury. Shaxova YuA, editor, transl. Saint Petersburg: Petroglif; 2019. (In Russian).
- [12] Platon. *Lows*. Moscow: Mysl' publ.; 1999. (In Russian).
- [13] Platon. *Fileb.* Samsonova NV, transl. In: *Collected works: in 4 volumes*. Vol. 3. Pt. 1. Saint Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta publ; 2007. P. 11–96. (In Russian).
- [14] Prihod'ko EV. *Double Treasure: The Art of Divination of Ancient Greece: Mantics in Terms*. Moscow: Progress-Traditsiya publ.; 1999. (In Russian).
- [15] Trubetskoi SN. *Metaphysics in Ancient Greece*. Moscow: Mysl' publ.; 2010. (In Russian).
- [16] Platon. *State*. In: *Collected works: in 4 volumes*. Egunova AN, transl. 2nd ed. Moscow: Mysl' publ.; 1994. (In Russian).

- [17] Losev AF. *History of ancient Aesthetics*. Vol. 2. Sophists. Socrates. Platon. Moscow: Iskusstvo publ.; 1969. (In Russian).
- [18] Martin Litchfield West. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press; 1997.
- [19] Skjærvø Prods Oktor. *The spirit of Zoroastrianism*. New Haven Conn.: Yale University Press; 2011.
- [20] Platon. Timaeus. In: *Collected works: in 4 volumes*. Vol. 3. Pt. 1. Saint Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta publ; 2007.
- [21] Whitehead AN. *Process and Reality*. New York: The Free Press; 1978.

Сведения об авторе:

Найдыш Вячеслав Михайлович — доктор философских наук, профессор, профессор, кафедра онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: v.naidysh@bk.ru).

About the author:

Naidysh Viacheslav M. — DSc in Philosophy, Professor, Professor, Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: v.naidysh@bk.ru).

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-509-524>

EDN: UKYBLV

Научная статья / Research Article

От ритуалов к практикам: гражданская религия как предмет социально-философской концепции Э. Дюркгейма

Д.А. Аникин^{1,2}  , О.В. Головашина^{3,4} 

¹Саратовский государственный университет имени С.Г. Чернышевского,
Российская Федерация, 410012, Саратов, ул. Астраханская, д. 83

²Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4

³Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина,
Российская Федерация, 620002, Екатеринбург, ул. Мира, д. 19

⁴Институт философии и права УрО РАН,
Российская Федерация, 620002, Екатеринбург, ул. Софьи Ковалевской, д. 16

 dandee@list.ru

Аннотация. В исследовании предлагается пересборка понятия «гражданская религия» с опорой на работы Э. Дюркгейма, которая, по мнению авторов, может способствовать выработке общих теоретико-методологические оснований и эпистемологии гражданской религии. Материалами для исследования стали работы Э. Дюркгейма, а также теоретиков изучения понятия «гражданская религия» в отечественной и зарубежной науке. На первом шаге авторы проясняют дефиниции религии у Дюркгейма, обосновывая, что сакральное не обязательно связано с божественным или верой в сверхъестественное. Далее, опираясь на теорию социального Дюркгейма, авторы показывают, что гражданская религия является следствием постулируемой Дюркгеймом детерминирующей силы социального. На следующем шаге авторы обосновывают, как тезисы Дюркгейма могут быть использованы для анализа специфики конструирования гражданской религии в современном обществе. Во-первых, для создания социальной солидарности необходимо сознательно использовать коллективные чувства и идеи. Во-вторых, ритуалы необходимы для поддержания коллективных представлений и их трансляции, но они не конструируют эти представления сами по себе. В-третьих, нет разницы между эмоциями и переживаниями людей, которые участвуют в какой-либо религиозной или гражданской церемонии. Чтобы рассмотреть функционирование гражданской религии в условиях органической солидарности, авторы обращаются к работам Дюркгейма об образовании. Социальный исследователь настаивает на возможности общечеловеческой моральной системы, притом, что трансляция норм и ценностей должна происходить не только в моменты ритуалов, но и в процессе ежедневной образовательной работы. Таким образом, проведенный анализ позволил прийти к следующим выводам: 1) практики

© Аникин Д.А., Головашина О.В., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

гражданской религии должны учитывать детерминирующую силу социального; 2) гражданская религия в трактовке Дюркгейма — это культ человека и общечеловеческого; 3) необходимо различение гражданской религии и политического использования символов, поскольку сами гражданские практики должны быть направлены на солидаризацию не столько политической нации, сколько граждан как индивидов.

Ключевые слова: коллективные представления, ритуал, солидаризация, органическая солидарность, социальные эмоции, церемония, конструирование, ценности, нормы

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда № 22-28-00535 «Гражданская религия в современной России: мемориальные практики и особенности теологического дискурса», <https://rscf.ru/project/22-28-00535/>

История статьи:

Статья поступила 01.12.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Аникин Д.А., Головашина О.В. От ритуалов к практикам: гражданская религия как предмет социально-философской концепции Э. Дюркгейма // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 509–524. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-509-524>

From Rituals to Practices: Civil Religion as a Subject of E. Durkheim's Socio-Philosophical Concept

Daniil A. Anikin^{1,2}  , Oksana V. Golovashina^{3,4} 

¹S.G. Chernyshevsky Saratov State University,
83, Astrakhanskaya St., 410012, Saratov, Russian Federation

²Lomonosov Moscow State University,

27/4, Lomonosovsky Pr., 119991, GSP-1, Moscow, Russian Federation,

³Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin,
19 Mira St., 620002, Ekaterinburg, Russian Federation

⁴Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences,
16 Sofya Kovalevskaya St., 620002, Ekaterinburg, Russian Federation

 dandee@list.ru

Abstract. The research proposes reassembly of the concept of civil religion with reference to the work of E. Durkheim, which, according to the authors, can contribute to the development of general theoretical and methodological foundations and epistemology of civil religion. The materials for the research are the works of E. Durkheim, as well as theorists of civil religion. In the first step, the authors clarify the definitions of religion from Durkheim's definitions of religion, justifying that the sacred is not necessarily connected with the divine or belief in the supernatural. Further, drawing on Durkheim's theory of the social Durkheim's theory of the social, the authors show that civil religion is a consequence of the of Durkheim's postulated determinizing power of the social. In the next step the authors justify how Durkheim's thesis can be used to analyze the contemporary civil religion. First, in order to create social solidarity requires the conscious use of collective feelings and ideas. Second, rituals are necessary to maintain collective perceptions and their broadcast, but they do not construct these perceptions

per se. Third, there is no difference between the emotions and experiences of the people who participate in any religious or civic ceremony. In order to examine the functioning of civil religion under conditions of organic solidarity, the authors turn to Durkheim's writings on education. The sociologist insists on the possibility of a universal moral system, and the transmission of norms and values should take place not only in the moments of rituals, but also in the process of daily educational work. Thus, the analysis made it possible to come to the following conclusions: 1) practices of civil religion should take into account the determining power of the social; 2) civil religion in Durkheim's interpretation is the cult of man and the universal; 3) it is necessary to distinguish between civil religion and political use of symbols, since civil practices themselves should be aimed at solidarizing not so much the political nation as citizens as people.

Keywords: collective representations, ritual, solidarity, organic solidarity, social emotions, ceremony, construction, values, norms

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 22-28-00535 "Civil Religion in Modern Russia: Memorial Practices and Features of Theological Discourse", <https://rsrf.ru/project/22-28-00535/>

Article history:

The article was submitted on 01.12.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Anikin DA, Golovashina OV. From Rituals to Practices: Civil Religion as a Subject of E. Durkheim's Socio-Philosophical Concept. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):509–524. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-509-524>

Введение

В 1896 году радикальный французский политик Леон Буржуа опубликовал эссе, озаглавленное просто «Солидарность». Послание этой брошюры можно было бы охарактеризовать как вульгаризацию тезиса Дюркгейма о детерминирующей силе социального. Буржуа утверждал, что социальные явления номотетичны, но связаны универсальным законом солидарности, производным от которого является мораль, однако автор не описывает механизмы происхождения этой солидарности, считая ее следствием активности политических акторов. Высокая популярность этой работы может свидетельствовать о том, что она вполне отражала политические идеалы значительной части избирателей.

Несмотря на то, что прошло уже более ста лет, подобные идеи можно заметить и в среде акторов современной политики памяти.

Некоторые исследователи отмечают, что само понятие «гражданской религии» существует столько же, сколько идея политического общества [1], однако о начале серьезного интереса к теме мы можем говорить только после вышедшей в 1967 году работы «Гражданская религия в США» американского социолога Р. Беллы. Отталкиваясь от идеи обезличенности сакрального, к которому апеллировал Кеннеди в инаугурационной речи, автор пересмотрел положение религии в американском обществе. Разделение государственной и

светской власти с одной стороны и сохраняющаяся традиция принесения присяги «перед народом и Богом», а также религиозное измерение легитимации государственной власти — с другой, приводят к набору верований, символов и ритуалов, который Белла называл американской гражданской религией [2. Р. 4]. Ее основные функции автор видит в мобилизации общества и солидаризации его членов.

Работа Беллы спровоцировала дискуссию в среде американских социальных ученых. Эмпирические исследования подтверждали некоторые тезисы, высказанные в работе Беллы, в частности, о значении гражданской религии для американцев [3. Р. 347–35], ее влиянии на исход выборов президента [4]; был также более конкретизирован список догматов. Теоретический аспект осмыслиения гражданской религии, по мысли Хаммонда, можно отождествить с изучением проблемы легитимности в широком смысле этого слова [5. Р. 169]. Исследования говорят о наличии нескольких версий гражданской религии (консервативной и либеральной), которые отличаются ценностным наполнением и трактовкой мессианской роли США в мировом сообществе [6], причем авторы отмечают рост влияния консервативной версии [7–13], различии «высокой» и «низкой» гражданской религии [5; 14]. Некоторые авторы, вопреки линии, начатой Р. Белла от Э. Дюркгейма, говорят о политической воле и определенной идеологической стратегии, которая лежит в основе гражданской религии [15; 16]. Признавая «неискоренимость» связи гражданской религии с чувством сакрального [17. Р. 3], авторы дискутируют о специфике этой связи, а также анализируют связь этого понятия с другими, прежде всего — с национализмом [18].

Отметим также, что обращение к идеи гражданской религии со стороны интеллектуалов, как правило, связано с каким-либо кризисом в обществе: падение авторитета старого порядка во Франции (Ж.-Ж. Руссо), кризис, вызванный индустриальной урбанизацией (Э. Дюркгейм), фашистская диктатура в Италии (А. Грамши), война во Вьетнаме (Р. Белла) и даже идентификационный кризис, вызванный террористическими атаками (К. Мори).

Таким образом, современные исследования гражданской религии, ограничиваясь изучением отдельных кейсов и разработкой типологий, достаточно далеко ушли от идей, изложенных основоположниками этой темы — Ж.-Ж. Руссо и Э. Дюркгеймом. Следствием этого является размывание значения самого понятия, определение которого зачастую объясняются ситуативными потребностями авторов или текущей общественно-политической повесткой. Мы считаем, что прояснение концепта «гражданской религии» необходимо для выработки общих теоретико-методологических оснований, позволяющих исследовать различные аспекты этого феномена, проявляющиеся вне зависимости от конкретных кейсов. Это позволит говорить об эпистемологии гражданской религии, разработка которой вносит вклад как в теоретические исследования, так и необходима для программ эмпирических проектов.

Поэтому в статье мы предлагаем некоторую пересборку понятия гражданской религии с опорой на работы Э. Дюркгейма. Несмотря на то, что понятие гражданской религии впервые появляется в работах Ж.-Ж. Руссо, мы считаем, что именно Дюркгейм заложил основы интересующей нас трактовки этого понятия. На Дюркгейма ссыпался Р. Белла, анализируя проявления гражданской религии в США. Если у Руссо гражданская религия представляет собой определенный тип веры, который создается и навязывается государством [19], то Дюркгейм связывал религию, прежде всего, с обществом. Можно сказать, что Руссо обосновывал не сколько гражданскую, сколько политическую религию. Это соответствует общей озабоченности Руссо практическими принципами, связанными с легитимацией социального порядка, обоснованием права устанавливать границы юрисдикции и применять конкретные санкции в случае их несоблюдения [20]. Ни одно государство не было основано без санкции религии, пишет Руссо, государство не делает различия между своим богом и законом. Однако христианство не совместимо с требованиями политики [21. Р. 619], так как христианство, проповедуя рабство, способствует тирании. В отличие от своих современников-просветителей, Руссо не считал, что секуляризация отменит религию, и был против государства без какой-либо религии, но соглашался с тем, разум и наука постепенно заменят авторитет церкви, а национальное государство противоречит теологическим построениям христианства [22–25]. Поэтому необходим новых механизм формирования социальной сплоченности и легитимации действующей власти. Опираясь на Н. Макиавелли, Руссо предлагает гражданскую религию в качестве необходимой составляющей национального государства. Догмы этой религии должны «заставлять гражданина любить свой долг», связывать гражданина с государством и другими гражданами [19. Р. 275–276], то есть, усилия гражданской религии должны быть направлены не на личное спасение, а на то, чтобы сделать человека хорошим гражданином. Гражданский долг таким образом должен стать духовным [25. Р. 68]. У Руссо не идет речь о личной вере, а о навязывании государством своего культа и догм — без этого социальная стабильность и солидаризация граждан невозможны, то есть гражданская религия направлена не на отдельного человека, а на поддержку государства. Таким образом, если Дюркгейм предполагает, что каждое общество естественным образом обладает религиозной основой, то Руссо настаивает, что религия необходима государству; Дюркгейм уделяет внимание культурному и социальному проявлению гражданской религии, а Руссо — политическому. Мы считаем, что фокус внимания, предлагаемый Дюркгеймом, более соответствует задачам, поставленным в данной работе, и тенденциям к транскультурным и постнациональным сообществам, которую можно наблюдать в современном мире.

Гражданская религия и элементарные формы религиозной жизни

В 1912 г. Э. Дюркгейм публикует одну из своих самых значительных работ — «Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в

Австралии» («Les formes élémentaires de la vie religieuse»), далее — «Элементарные формы». Мы не будем подробно останавливаться на недостатках этой работы, так как в той или иной степени их ранее рассматривали исследователи, [24; 26; 27] или представлять полный анализ текста, а ограничимся анализом тех аспектов «Элементарных форм», которые, как нам кажется, важны для осмыслиения проблемы гражданской религии.

Станнер утверждает, что фундаментальная цель последней монографии Дюркгейма заключалась в том, чтобы «установить идентичность религиозной и социальной мысли и, следовательно, социальный характер всей, включая научную, мысли» [28. Р. 290]. Другой целью работы можно было бы назвать апробацию разработанного Дюркгеймом метода социологии и констатацию необходимости социологии как науки, то есть, Дюркгейм не столько описывал, во что верят австралийскиеaborигены, сколько говорил о влиянии социального на отдельные практики на примере тотемизма австралийскихaborигенов.

Дюркгейм предлагает мыслить религию не как веру в Бога (потому что есть религии без Бога) или какое-либо отношение к сверхъестественному (потому что для этого необходимо, чтобы в обществе уже было выработано представление о естественном порядке вещей), а как о социальном, которое говорит с нами через религиозные ритуалы. Религия в его трактовке выступает в качестве социального института, направленного на солидаризацию членов сообщества. Этот процесс реализуется по двум направлениям: во-первых, через участие в религиозных обрядах конструируется общая идентичность и формируются социальные связи с другими участниками сообщества, во-вторых, религия направлена на структурирование всего социального опыта. Важным здесь является также, что Дюркгейм подчеркивает рациональность действий людей, совершающих религиозные ритуалы, так как они связаны со способами постижения окружающей действительности.

Религия в трактовке Дюркгейма представляет собой сложную систему, состоящую из двух взаимосвязанных частей: верований и ритуалов. Верования определяются как коллективные представления, которые содержат и передают центральные идеи определенных религиозных мировоззрений. Ритуалы — это способы действия, вытекающие из этих идей, помогающее воспроизвести их в различных вариантах. Религиозные верования и ритуалы — то, что выражает и формулирует отношение к сакральному. Они абсолютно отделены от мирского или профанного и защищены запретами и санкциями. Единые системы верований и ритуалов объединяют людей в единое нравственное сообщество. В отличие от Руссо, Дюркгейм, рассуждая о религиозных практиках, говорит не о политическом процессе, направленном на легитимацию какого-либо социального порядка, а о спонтанной гражданской вере, объединяющей людей в единое моральное сообщество.

Таким образом, религия с точки зрения Дюркгейма, представляет собой общность сакральных вещей. Проясняя далее, как Дюркгейм определял

религию, мы должны более подробно коснуться наиболее важного различия, который автор предложил в «Элементарных формах» — сакрального и профанного. Несмотря на то, что универсальность этого различия довольно спорна [29. Р. 161; 30. Р. 84] и представляется недостаточно строгой для определения религиозного [31. Р. 15–19], нам оно кажется достаточно важным для дальнейших размышлений о гражданской религии.

Сам Дюркгейм считает различие профанного и сакрального базовым для любого общества; иными словами, если нет этого различия, то мы не можем говорить об обществе. Подтверждение этому тезису можно обнаружить в случае пересечения границ сакрального и профанного. Зачастую независимо от отношения к действующей власти, государству, вид осквернения государственного флага своей страны вызывает отрицательные эмоции. После революции устанавливаются новые границы сакрального и профанного через новые ритуалы (например, новая гражданская религия после Французской революции или Октября 1917 г.).

В центре того, что сообщество считает священным, находится коллективное воображаемое прошлое или групповое мифическое прошлое, которое относится к общим верованиям, их общим традициям, памяти их великих предков, коллективному идеалу, воплощением которого они являются [32. С. 379]. Однако надо иметь в виду разнообразие религиозного опыта индивидов и изменчивость круга сакральных вещей. Для кого-то вечный огонь — это просто огонь, а вид флага родной страны не вызывает никаких эмоций. Важно также отметить, что сакральное — это не раз и навсегда данная констатация места чего-либо в определенной системе, а процесс сакрализации. То есть, принадлежащие к миру профанного вещи могут оказаться сакральными после каких-либо событий, решений, ритуалов. Обычные портреты вождей пролетариата наделяются чертами икон, огонь уже не требуется для тепла или приготовления пищи, а выступает в качестве символа, даже больше — теперь приготовление пищи на этом огне грозит наказанием. Сакральное постоянно проживается как сакральное в процессе ритуалов, только в этом случае оно остается сакральным. Этот аспект используется идеологами для разработки соответствующих мероприятий политики памяти.

Следствием этого тезиса является интерес Дюркгейма именно к тотемизму. Как понятно из названия, французский социолог (в отличие от, например, В. Вундта [33–34]) считает тотемизм базовой религиозной формой. Однако, тотем в его трактовке оказывается, прежде всего, символом; то есть, сообщество поклоняется не кошке, собаке, волку, а символу, обозначающему единство, то есть, поклоняется само себе, а члены сообщества, благодаря одному тотему, становятся близкими друг другу. Тотем — не просто имя; это эмблема, герб; такая трактовка делает тотемизм символом идентичности, общности и принадлежности. Если члены племени были знакомы друг другу, то сакральные символы современных наций, исполняя функции тотемов, конституируют граждан в качестве воображаемого сообщества в трактовке

Б. Андерсона. В отличие от навязанной государством гражданской религии Руссо, Дюркгейм настаивает, что идея религии возникает сама по себе во время ритуалов, «бурления», которое сопровождает совместные социальные практики.

Становясь сакральными, социальные объекты наделяются символической ценностью. С точки зрения Парсонса, сакральность объектов заключается не в их имманентных свойствах, а только в убеждениях тех, кто считает эти объекты сакральными [35. Р. 414; 36. Р. 206]. Таким образом, он видит прямую связь между признанием сакрального и признанием моральных норм, из чего Парсонс делает вывод, что главным объектом почитания является само общество; ритуалы с этой точки зрения представляют собой только механизмы усиления чувств, которые способствуют институциональной интеграции общества. В этой схеме за пределами внимания Дюркгейма оказывается возможность разрушения социального порядка через различные проявления религиозного чувства [31. Р. 15–19].

Как можно заметить, в подобной трактовке религии сакральное не обязательно связано с божественным или верой в сверхъестественное — выше мы касались этого. Это смещение акцентов, осуществлённое Дюркгеймом в своей работе, позволяет выделенные автором аспекты религиозного переносить на проявление гражданской религии. Однако для ее понимания нам представляется важным коснуться также других фундаментальных постулатов теории социального Дюркгейма, которые напрямую влияют и на понимание гражданской религии.

Во-первых, религиозные представления Дюркгейм считает одним из видов коллективных представлений. Это понятие французский социолог проясняет в своей статье «Представления индивидуальные и представления коллективные», опубликованной в 1898 году. К этому времени он уже потерял веру в благотворные последствия возросшего разделения труда для социальной солидарности современного общества, о чем писал ранее [37], и пришел к выводу, что для создания социальной солидарности необходимо сознательно использовать коллективные чувства и идеи [24. Р. 166–167]. Коллективные представления в его трактовке являются частично автономными реальностями, которые живут своей собственной жизнью, хотя изначально они зависели от своего социального субстрата: количества социальных элементов, способа их группировки и распределения и так далее. Они обладают способностью притягивать и отталкивать друг друга, образовывать между собой различные синтезы, которые определяются их естественным средством, а не состоянием окружающей среды, в которой они развиваются [24. Р. 233]. То есть, основная характеристика коллективных представлений заключается в том, что они, создаваемые действиями и реакциями между элементарными сознаниями, составляющими общество, не вытекают непосредственно из них и, следовательно, выходят за их пределы» [38. С. 233]. Мы остановились на этом пункте, чтобы подчеркнуть, что, рассматривая

социальное как следствие коллективных представлений, мы не видим разницы между коллективными представлениями о Боге или государственном флаге, важным здесь мы считаем сам тезис о коллективных представлениях и возможность перенести его на различные образы, способствующие солидаризации сообщества.

Во-вторых, и на этом мы остановимся более подробно, гражданская религия является следствием постулируемой Дюркгеймом детерминирующей силы социального. Эта сила, определяющая поведение, моральные нормы и так далее, не исходит от нас, а навязывает нам самих себя, следовательно, социолог должен изучать механизмы этой силы, а не индивидуальное сознание. То есть, даже если возникает ощущение, что религиозное чувство принадлежит индивиду, реальный его источник связан с обществом. Религия, в том числе и гражданская, соответственно не может быть навязана индивидууму, а выступает в качестве социальной силы, действующей на него. На человека влияет не власть государства или главы государства, а общества. Преображенная в процессе ритуала группа наделяется сакральным статусом и становится богом или божеством [39. Р. 94]. Религия является символическим выражением общества, но общества, преображенного в процессе ритуала. Таким образом, общество у Дюркгейма мыслится как идеальное общество, а не как то, что функционирует в повседневных практиках.

При этом человек не является только следствием влияния социального. С одной стороны, он состоит из тела, которое требует удовлетворения биологических побуждений, а с другой — из души, которая мотивирует действия в соответствии с безличными представлениями концептуального мышления, источником которых выступает социальное. Общество побуждает индивида преодолевать свое телесное «я» и участвовать в высших формах нравственной жизни [24. Р. 432–434; 40. Р. 60–61]. Мнения Дюркгейма по этому вопросу представляют собой пересмотр аргумента Канта о пользе существования Бога. «Кант постулирует Бога, поскольку без этой гипотезы мораль непонятна. Мы постулируем общество, специально отличное от индивидов, поскольку в противном случае у морали нет цели, а у долга нет корней» [41. Р. 174].

Однако односторонне думать об обществе исключительно как о механизме контроля. Если общество — это ограничение, оно также является выражением; если это ограничение, это также освобождение, то есть, общество является для своих членов не только регулированием, но и источником жизни и Я [42. Р. 64].

Исходя из этих замечаний, ниже мы рассмотрим, почему суждения Дюркгейма, которые касаются, прежде всего, тотемизма в Австралии, могут быть использованы для анализа современной гражданской религии.

В-первых, как мы упоминали выше, социальное в трактовке Дюркгейма является следствием коллективных представлений, которые выступают условием существования любого общества. Поэтому для создания

социальной солидарности необходимо сознательно использовать коллективные чувства и идеи [24. Р. 166–167]. Соответственно, говоря о солидаризации общества, мы не можем иметь в виду только коллективные представления, связанных с религий в традиционном понимании этого слова.

Во-вторых, Дюркгейм делает акцент на содержательной стороне религиозных практик и их функций, которые, как он считает, аналогичны уaborигенов Австралии и современных граждан, поэтому нет разницы между празднованием православной Пасхи или американского Дня независимости. Как религиозные, так и светские праздники вызывают состояние, которые можно называть религиозным. То есть, патриотизм современных граждан можно считать тождественным моральной солидарности арунтов по отношению к своему тотему [43. Р. 309]. Сакральными могут быть не только животные или скалы, но и флаг, идеи, глава государства, однако от этого смысл сакрального не меняется. В контексте вышесказанного о коллективных представлениях и детерминирующей силы социального, важно подчеркнуть, что ритуалы необходимы для поддержания коллективных представлений и их трансляции, но они не конструируют эти представления сами по себе.

Во-третьих, нет разницы между эмоциями и переживаниями людей, которые участвуют в какой-либо религиозной или гражданской церемонии. Каждый праздник обладает качествами религиозного ритуала. С точки зрения Дюркгейма, эмоции оказываются источником продолжительных социальных связей и, следовательно, солидаризации сообщества; источник происхождения эмоций — таинство причастия или День победы — не важны в этом контексте.

Наконец, Дюркгейм подчеркивает, что религия имела большое значение в традиционных обществах, основанных на механической солидарности. В условиях органической солидарности место религии начинают занимать закон, образование, язык, то есть, закон в обществах органической солидарности принимает на себя ту роль, которую выполняла религия в обществах, основанных на солидарности механической [44. Р. 132]. Практики солидаризации сообщества меняются, однако «для поддержания ощущения исторического континуитета, нужно снабжать социальную общность набором значимых ценностей и чувств» [45. С. 156].

Таким образом, идея гражданской религии ограниченно связана с убеждением Дюркгейма в детерминирующей силе социального и разработанной им ранее концепции коллективных представлений. То есть, гражданская религия как культурная и социальная сила, действующая на индивида, а не навязанная извне, проистекает из самого общества, то есть, связана не с властью суверена (государства), а общества. Именно интенсивность социальных отношений, таким образом, оказывается источником социальной динамики и различных процессов, происходящих в обществе.

Воспитание гражданина как религия завтрашнего дня

Дюргейм признавал, что религия как способ «поддержания жизнеспособности воспоминаний, для предотвращения их стирания из памяти» [32. С. 625], подвергается изменением сама по себе, ее форма не может быть статичной («религия вчерашнего дня не может быть религией завтрашнего»). Будущее той формы социального, которое в «Элементарных формах» связывалось им с религией, теперь относится к школе, а религиозные институты могут быть заменены образовательными учреждениями [46. Р. 3]. Задача школы — это внушать уважение к законной власти и ее моральному авторитету, прививать ребенку «религию закона» и сакральность школьной дисциплины [47. Р. 191–192].

Как сотрудник кафедры педагогики и социологии (предыдущим ее руководителем был педагог Гюссон), Дюргейм регулярно вел курсы лекций для учителей средней школы. Это, а также идеи, апробированные им в «Элементарных формах» и более ранних произведениях, позволили французскому социологу выработать свое отношение к образовательным институтам и своеобразную теорию образования. Образование, как описывает его Дюргейм, — это процесс, посредством которого индивид, рожденный естественным существом, становится социальным, гражданином. Только посредством систематического ознакомления с культурным наследием своей страны дети могут обрести чувство идентичности и самореализации, и поэтому ребенок «должен быть осведомлен о наследии тех, кто предшествовал ему» [48. Р. 247]. Следовательно, государственные школы должны «интерпретировать и выражать французский дух» [49. Р. 107] воспитывать подрастающее поколение с верой в моральное величие Франции [47. Р. 89]. Учитель в этой системе — агент общества, толкователь нравственных идей своего времени и страны. Вооруженные правильными идеями — на что и были направлены курсы, которые вел Дюргейм, учителя должны будут формировать своих учеников в свете этой теории.

Его идеи в области образования активно поддерживались правительством [46. Р. 4–5; 50]. Однако, в отличие от Руссо, который говорил о религии для конкретного государства, Дюргейм считает, что необходимо выходить за границы национального. Общество у него не равно какой-либо стране. Национализм в перспективе, как считает Дюргейм, будет заменен интернациональной религией, разделяемой всем человечеством [46. Р. 9; 51. Р. 32]. То есть, подчеркивая обязательства перед страной, которые должен исполнять гражданин, Дюргейм, тем не менее, выше ставит некий универсальные обязательства — перед человечеством. Этому должна научить школа будущего, о которой писал Дюргейм в своей поздней работе «Школа завтрашнего дня», на которую также ссылался Белла во введении 1973 года. Как «первосвященник гражданской религии» [52. Р. X], Дюргейм в этой статье пишет: «Неоспоримым фактом является то, что Франция с начала войны заняла высокое моральное положение в глазах всего мира. Все народы, даже сама

Германия, оказывают почтение к добродетелям, которые она проявила, к героизму ее войск, серьезную и спокойную выдержку, с которой страна переносила страшные бедствия войны, не имеющей аналогов в истории. Что это означает, если не то, что наши образовательные методы привели к наилучшему эффекту, который только мог быть» [47. Р. 190]? В этом отрывке признание качества французского образования, к которому он сам имел отношение, коррелирует с патриотизмом и восхищением Францией. Однако, несмотря на восхищение Францией и французской моралью, Дюркгейм считает, что будущее за общечеловеческой гражданской религией, потому что, как цитирует мысль Дюркгейма Белла, «мы понемногу продвигаемся к почти достигнутому на сегодняшний день состоянию, когда члены одной социальной группы не будут иметь между собой ничего общего, кроме конститутивных атрибутов человеческой личности в целом» [52. Р. 51]. Общество и мораль не могут иметь государственных границ, коллективные представления продолжают играть роль, независимо от того, в какой стране находятся люди, их разделяющие. «Несомненно, у нас есть обязательства перед этой страной в ее нынешнем виде, частью которой мы фактически являемся, которые мы не имеем права отбрасывать. Но помимо этой страны, есть еще одна, находящаяся в процессе формирования, охватывающая нашу страну — это Европа или человечество» [24. Р. 350]. Оставим за скобки линейный эволюционизм Дюркгейма, в соответствии с которым религиозные представления австралийского племени можно с определенными оговорками перенести за весь мир, и колониальные представления об отождествлении Европы и человечества, но в этой цитате нам представляется важным общий пафос о возможности общечеловеческой моральной системы, детерминирующей положение отдельных людей.

Если в концепции, представленной в работе «Элементарные формы», солидаризация является спонтанным следствием религиозных ритуалов, то в текстах, посвященных образованию, Дюркгейм настаивает на необходимости трансляции норм и ценностей не только в моменты ритуалов, но и в процессе ежедневной образовательной работы, демонстрируя, тем самым, принципиальное различие механической и органической солидарности. Настаивая, что образовательные институты заменяют религиозные в разделяемой им эволюционистской перспективе, Дюркгейм, через эти институты, нивелирует возможный конфликтогенный потенциал религиозных чувств.

Заключение

Таким образом, развитие религиозных институтов должно привести к тому, что им на смену придет школа и — шире — образование. Воспитание гражданина и патриота не должно противоречить развитию общечеловеческих чувств, а сила нации измеряется, в том числе, гуманизмом граждан.

Парадоксально, но если религиозные ритуалы (и гражданские праздники как один из видов ритуалов) были довольно подробно описаны Дюркгеймом,

то каким образом образовательные институты должны выступать проводником детерминирующей силы социального, французский социолог не объясняет. Подчеркиваем, что речь не может идти об учителях как акторах, формирующих тот или иной важный для государства образ — это точка зрения могла бы соответствовать идеи политической религии Руссо, но не основным тезисам Дюркгейма. Любая религия является выражением спонтанного гражданского порядка и уже исходя из этого не может мыслиться в терминах политического дискурса, однако образование, направленное на воспитание гражданина и человека, оказывается, как будто, за пределами этого спонтанного порядка. Это противоречие, на наш взгляд, выступает в качестве источника отношения к гражданской религии как следствию активности отдельных политических акторов.

Таким образом, рассматривая гражданскую религию с опорой на идеи Дюркгейма, мы должны учитывать следующие факторы.

Во-первых, трактуя гражданскую религию как определенный набор практик, направленных на солидаризацию сообщества и легитимацию действующей власти, теоретики оставляют за пределами своего внимания детерминирующую силу социального. Дюркгейм настаивает на том, что религиозные верования должны корениться в чем-то реальном и постоянном, учитывая их известность на протяжении всей истории человечества. Далее он предполагает, что этой реальностью является само общество — коллективные представления скорее конституируют общество, чем просто отражают его. Таким образом, Дюркгейм предвосхищает научную точку зрения, согласно которой знаки и знаковые системы не описывают реальность, а организуют и конституируют ее. Принуждение, оказываемое социальным, в отличие от детерминации материальных факторов, носит моральный характер.

Во-вторых, несмотря на то, что функции гражданской религии связаны с солидаризацией сообщества, гражданская религия — это, прежде всего, культ человека. В определенной степени эта идея проходит через все произведения Дюркгейма. Например, еще в «Разделении труда» Дюркгейм говорит о том, что специализация приводит к тому, что общего у людей остаются только общечеловеческие качества. Противоречие между детерминирующей силой социального и акцентом на общечеловеческом только кажущееся. Именно социальное делает человека человеком. Новый тип интеграции, о котором Дюркгейм говорил, предполагает, что индивидуализм оказывается выражением коллективной совести в современную эпоху. То есть, Дюркгейм настаивает на возможности неисключительного патриотизма, подверженного интернационалистским идеалам.

Наконец, в-третьих, говоря о гражданской религии в дюркгеймовской трактовке, стоит акцентировать внимание на необходимости различия гражданской религии и политического использования символов, поскольку сами гражданские практики должны быть направлены на солидаризацию не столько политической нации, сколько граждан как людей. Религия — выражение гражданского порядка, а не политический ресурс.

Таким образом, с точки зрения Дюркгейма, «само существование общества» предполагает наличие гражданской религии, а любая религия представляет собой прежде всего социальное явление. Поскольку социальная солидарность возможна только в той мере, в какой отдельные люди разделяют ценности и нормы, роль государства состоит в том, чтобы убедить людей в обоснованности такой общей идентичности и системы ценностей, побуждая как вспоминать определенные события определенным образом, так и забывать о других событиях. Этот аргумент, более подробно разработанный многими авторами, предполагает, что национальные мифы и национальное прошлое являются важными инструментами обеспечения солидарности в рамках национального государства, что, однако, можно рассматривать лишь как предварительную стадию формирования гражданской религии, пригодной для реализации в рамках человечества в целом. С точки зрения современных социально-философских исследований, подобная трактовка выглядит несколько односторонней и утопической, поскольку Дюркгейм недооценивает эффективность религиозных институтов. Он приписывает им эффективность исключительно в контексте традиционного общества, оставляя за скобками способность конфессий быть полноценными мемориальными акторами, не только осуществляющими собственную деятельность по воссозданию и поддержанию коллективного прошлого, но и активно участвующими в формировании национальных и транснациональных конфигураций коллективной памяти.

Список литературы / References

- [1] Maureen H. *The Intoxication of Power: An Analysis of Civil Religion in Relation to Ideology*. London: D. Reidel; 1979.
- [2] Bellah R.N. Civil Religion in America. *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. 1967;(96):1–21.
- [3] Wimberley R. C. Testing the Civil Religion Hypothesis. *Sociological Analysis*. 1976;(7):341–352.
- [4] Wimberley R. C. Civil Religion and the Choice for President: Nixon in '72. *Social Forces*. 1980;(59):44–61.
- [5] Hammond Ph E. The Sociology of American Civil Religion: A Bibliographic Essay. *Sociological Analysis*. 1976;37(2):169–182.
- [6] Wuthnow R. Divided We Fall: America's Two Civil Religions. *Christian Century*. 1988;(115): 395–399.
- [7] Aikman D. *A Man of Faith: The Spiritual Journey of George W. Bush*. Nashville, TN: W Publishing Group; 2004.
- [8] Bruni F. *Ambling into History: the Unlikely Odyssey of George W. Bush*. New York: Harper Collins; 2002.
- [9] Farr T., Saunders W. The Bush Administration and America's International Religious Freedom Policy. *The Harvard Journal of Law and Public Policy*. 2009;32(3): 949–970.
- [10] Mansfield S. *The Faith of George W. Bush*. New York: Penguin; 2003.
- [11] Mori K. 9/11 and the «American Civil Religion» Today. *Journal of Japanese Society of American Studies*. 2004;(38):3–18.
- [12] Smith G. *Faith and the Presidency: From George Washington to George W. Bush*. New York: Oxford University Press; 2006.

[13] Turek L. Religious Rhetoric and the Evolution of George W. Bush's Political Philosophy. *Journal of American Studies*. 2014;(48):975–998.

[14] Novak M. *Choosing Our King: Powerful Symbols in Presidential Politics*. New York: Macmillan; Hammond; 1974.

[15] Eagleton T. *Ideology*. London: Verso1; 1991.

[16] Asad T. *Formations of the Secular*. Stanford, CA: Stanford University Press; 2003.

[17] Weed R. L. Heyking J. von, eds. *Civil Religion in Political Thought*. Washington, DC: The Catholic University of America Press; 2010.

[18] Cristi M. *From civil to political religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Wilfrid Laurier Univ. Press, 2006.

[19] Rousseau J.-J. *The Social Contract and Discourses*. London: J.M. Dent and Sons; 1973.

[20] Hammond Ph. E. The Conditions for Civil Religion: A Comparison of the United States and Mexico. Bellah R. N., Hammond Ph. E. *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper and Row; 1980:40-85.

[21] Beiner R. Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion. *The Review of Politics*. 1993;55(4):617–638.

[22] Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press; 1994.

[23] Demerath N.J., Williams Rhys H. Civil Religion in an Uncivil Society. *Annals of the American Academy*. 1985; 480):154–165.

[24] Lukes S. *Emile Durkheim, His Life and Work*. London: Allen Lane Penguin Press; 1973.

[25] Macfarlane L.J. *Modern Political Theory*. London: Thomas Nelson and Sons; 1970.

[26] Fenton S., Reiner R., Hamnett I. *Durkheim and Modern Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press; 1984.

[27] Hammond Ph. E. Religious Pluralism and Durkheim's Integration Thesis. Eister All. W., ed. *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*. New York: John Wiley and Sons; 1974:115–142.

[28] Stanner W.E.H., Hiatt L.R. *Australian Aboriginal Mythology: Essays in Honour of W. E. H. Stanner*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies; 1975.

[29] Pickering W. S. F. *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. London: Routledge and Kegan; 1984.

[30] Steiner Ph. *La Sociologie de Durkheim*. Paris: La Découverte; 1994.

[31] Willaime J.-P. *Sociologie des religions*. Paris: Presses universitaires de France; 1995.

[32] Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018.
Durkheim E. *Jelementarnye formy religioznoj zhizni: totemicheskaja sistema v Avstralii*. Moskva: Publishing house “Delo” RANEPA, 2018. (In Russian).

[33] Wundt W. *Völkerpsychologie: eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*. Vol. 5. Mythus und Religion. Leipzig: A. Kröner; 1906.

[34] Wundt W. Totemismus und Stammesorganisation in Australien. *Anthropos*. 1914;(9):299–325.

[35] Parsons T. *The Structure of Social Action*. New York: McGraw Hill; 1968.

[36] Parsons T. The Theoretical Development of the Sociology of Religion. T. Parsons. *Essays in Sociological Theory*. New York: The Free Press; 1954:197–211.

[37] Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М. : Канон, 1996.
Durkheim E. *O razdelenii obshchestvennogo truda*. Moskva: Kanon publ.; 1996. (In Russian).

[38] Дюркгейм Э. Представления индивидуальные и представления коллективные // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995. С. 208-243.

Durkheim E. *Predstavlenija individual'nye i predstavlenija kollektivnye*. Durkheim E. *Sociologija. Ee predmet, metod, prednaznachenie*. Moskva: Kanon publ.; 1995:208–243. (In Russian).

[39] Filloux J.-C. *Durkheim et le Socialisme*. Genève: Droz; 1977.

[40] Wallwork E. *Durkheim; Morality and Milieu*. Cambridge: Harvard University Press; 1972.

[41] Durkheim E. La détermination du fait moral. Séances du 11 février et du 22 mars 1922. *Bulletin de la société française de philosophie*. 1963;(6):169–182.

[42] Alpert H. Emile Durkheim and Sociologistic Psychology. *American Journal of Sociology*. 1939;45(1):64–70.

[43] Purdy S. S. The Civil Religion Thesis as It Applies to a Pluralistic Society: Pancasila Democracy in Indonesia (1945–1965). *Journal of International Affairs*; 1982: 307–316.

[44] Misztal B. A. Durkheim and Memory. *Journal of Classical Sociology*. 2003;3(2):123–143.

[45] Васильев А. Воплощенная память: коммеморативный ритуал в социологии Э. Дюркгейма // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 2. С. 141–167.
Vasil'ev A. Voploshhennaja pamjat': kommemorativnyj ritual v sociologii Je. Djurkgejma. *Sociologicheskoe obozrenie*. 2014;13(2):141–167. (In Russian).

[46] Wallace R. A. The Secular Ethic and the Spirit of Patriotism. *Sociological Analysis*. 1973;34(1):3–11.

[47] Durkheim E. The 'School of Tomorrow. F. Buisson and F. E. Earrington (eds.). *French Educational Ideals of Today*. New York: World; 1919:188–192.

[48] Durkheim E. *Moral Education*. New York: Free Press; 1973.

[49] Durkheim E. *Education and Sociology*. Glencoe: Free Press; 1956.

[50] Richter M. Durkheim's Politics and Political Theory. K. H. Wolf (ed.) *Emile Durkheim, 1858–1917*. Columbus: Ohio University Press; 1960:170–210.

[51] Giner S. Religión Civil. *Revista española de investigaciones sociológicas*. 1993;(61):23–55.

[52] Bellah R. N. *Emile Durkheim on Morality and Society*. Chicago: University of Chicago Press; 1973.

Сведения об авторах:

Аникин Даниил Александрович — кандидат философских наук, доцент, кафедра теории и истории политики, МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия; доцент, кафедра теоретической и социальной философии, СГУ имени Н.Г. Чернышевского, Саратов, Россия (e-mail: dandee@list.ru). ORCID: 0000-0001-6232-6557. SPIN-код: 2015-5946

Головашина Оксана Владимировна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, УГИ УрФУ, ведущий научный сотрудник, Институт философии и права УрО РАН, Екатеринбург, Россия (e-mail: ovgolovashina@mail.ru). ORCID: 0000-0002-9911-175X. SPIN-код: 3493-3930

About the authors:

Anikin Daniil A.—CSc in Philosophy, Associate Professor, Department of Theory and History of Politics, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; Associate Professor, Department of Theoretical and Social Philosophy of N.G. Chernyshevsky SSU, Saratov, Russia (e-mail: dandee@list.ru). ORCID: 0000-0001-6232-6557. SPIN-code: 2015-5946

Golovashina Oksana V. — DSc in Philosophy, Leading Research Fellow, Ural Institute of Humanities, Ural Federal University, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy and Law, UrO RAS, Ekaterinburg, Russia (e-mail: ovgolovashina@mail.ru). ORCID: 0000-0002-9911-175X. SPIN-code: 3493-3930

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-525-542>

EDN: ULVXBP

Научная статья / Research Article

И. Кант и традиция мистического пантеизма в европейской философии

И.И. Евлампиев  

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7-9
yevlampiev@mail.ru

Аннотация. В исследовании на основании анализа работ «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» и «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» доказывается, что И. Кант сознательно основывал свою философскую систему на метафизике мистического пантеизма, согласно которой земной мир есть результат «внутренней» трансформации апофатического Абсолюта, причем человеческое сознание необходимо рассматривать как акт Абсолюта, реализующий указанную трансформацию. При таком подходе пространство и время, как формы чистого чувственного созерцания, можно интерпретировать как выражение созууществования всех вещей в Абсолюте и постоянства их связи с Абсолютом. Именно такое их понимание присутствует в ранних работах Канта. В статье обосновывается утверждение, что онтологическое доказательство бытия Бога составляет важное слагающее философии Канта. В докритический период он еще не до конца избавился от приверженности ортодоксальным, церковным представлениям о Боге и поэтому онтологическое доказательство было противоречивым и непоследовательным. В «Критике чистого разума» Кант не отвергает онтологическое доказательство, а делает его по-настоящему последовательным, полностью соответствующим метафизике мистического пантеизма. Здесь доказывается не существование Бога-Абсолюта (это невозможно, поскольку Бог есть Божественное Ничто), а наличие в сознании безусловного бытия («материи восприятия»), которое есть явление Абсолюта в конечной форме и из которого через акты сознания творится предметный мир. В статье показано наличие множества параллелей между системой Канта и учениями Иоанна Скота Эриугены и Николая Кузанского, создавших самые известные версии мистического пантеизма.

Ключевые слова: апофатический Абсолют, онтологическое доказательство бытия Бога, Иоанн Скот Эриугена, Николай Кузанский, Фихте

История статьи:

Статья поступила 13.10.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

© Евлампиев И.И., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Для цитирования: Евлампьев И.И. И. Кант и традиция мистического пантеизма в европейской философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 525–542. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-525-542>

I. Kant and the Tradition of Mystical Pantheism in European Philosophy

Igor I. Evlampiev  

Saint Petersburg State University,
7–9 Universitetskaya emb., 199034, Saint Petersburg, Russian Federation
[✉ yevlampiev@mail.ru](mailto:yevlampiev@mail.ru)

Abstract. In the research based on the analysis of the works “On the form and principles of the sensory and intelligible world” and “The only possible basis for proving the existence of God,” it is proved that I. Kant consciously based his philosophical system on the metaphysics of mystical pantheism, according to which the earthly world is the result of the “internal” transformation of the apophatic Absolute, and human consciousness must be considered as an act of the Absolute that realizes this transformation. With this approach, space and time, as forms of pure sensory contemplation, may be interpreted as an expression of the coexistence of all things in the Absolute and the constancy of their connection with the Absolute. It is precisely this understanding of them that is present in Kant’s early works. The article substantiates the assertion that the ontological proof of the existence of God constitutes an important component of Kant’s philosophy. In the pre-critical period, he had not yet completely gotten rid of his adherence to orthodox, church ideas about God, and therefore the ontological proof was contradictory and inconsistent. In the Critique of Pure Reason, Kant does not reject the ontological proof, but makes it truly consistent, fully consistent with the metaphysics of mystical pantheism. What is being proven here is not the existence of God the Absolute (this is impossible, since God is Divine Nothing), but the presence in consciousness of unconditional being (“matter of perception”), which is the manifestation of the Absolute in its finit form and from which the objective world is created through acts of consciousness. The article shows the presence of many parallels between Kant’s system and the teachings of John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa, who created the most famous versions of mystical pantheism.

Keywords: apophatic Absolute, ontological proof of the existence of God, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa, Fichte

Article history:

The article was submitted on 13.10.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Evlampiev II. I. Kant and the Tradition of Mystical Pantheism in European Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):525–542. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-525-542>

Кант известен как мыслитель, решительно выступивший против традиционной догматической метафизики, исходным принципом которой является утверждение о безусловном существовании Абсолюта (Бога) и которая

описывает происхождение мира из Абсолюта. Однако мнение о решительном отрицании Кантом всех форм старой метафизики является ошибочным, можно показать, что Кант признавал свою философию естественным развитием самой влиятельной «еретической» традиции европейской философии — традиции мистического пантеизма¹.

Априорные формы чувственности как явленность божественной причины вещей

Вполне однозначно причастность к этой традиции признается Кантом в работе, которая считается переходной от докритического к критическому периоду творчества, — «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770). Вводя в качестве основы чувственного восприятия всех вещей чистые априорные формы пространства и времени, Кант, как кажется, идет по пути признания познания субъективным актом, зависимым от законов действия сознания. Этот факт хорошо известен и воспроизведется в любом учебнике, однако было бы неверным считать это единственно значимой идеей его работы. В конце четвертого раздела (в «Схолии») Кант оговаривается, что если рискнуть выйти «за пределы аподиктической достоверности, которая подобает метафизике, то стоило бы исследовать нечто относящееся не только к законам чувственного созерцания, но также и к его причинам» [2. С. 412]. В качестве одной из упоминаемых здесь причин подразумевается как раз «действие» Абсолюта, который назван «единым», т. е. мыслится по модели пантеизма. Кант утверждает, что человеческое сознание (ум) воспринимает «внешнее», т. е. всё находящееся в реальном мире, «благодаря присутствию <...> общей поддерживающей причины» [2. С. 412] как в основании сознания, так и в основании всех вещей. При этом пространство (как чистое созерцание) понимается Кантом как «чувственно познаваемое всеобщее и необходимое условие соприсутствия всего» [2. С. 412–413], а время как «феномен вечности общей причины» [2. С. 413].

Все эти высказывания заставляют признать ложным распространенное убеждение в том, что пространство и время как чистые созерцания вводятся Кантом только для того, чтобы показать субъективность нашего познания, т. е. для того, чтобы «замкнуть» сознание в себе и отделить его от реальности самой по себе. Для него не менее значимо, что формы пространства и времени несут в себе интуицию присутствия в каждой вещи, точно так же как в самом сознании, *первой причины*, т. е. *Абсолюта-единого*, ведь «сам ум со всем другим <вещами> поддерживается одной и той же бесконечной силой единого» [2. С. 412]; пространство и время есть форма выражения этой интуиции в сознании: «Ведь причина Вселенной присутствует во всем и в каждом о

¹ Подробное описание сущности этой традиции и ее развития в европейской истории можно найти в книге [1].

тдельно не потому, что находится в их местах, а, наоборот, места, т. е. возможные отношения субстанций, существуют потому, что причина присуща всем внутренне». Это позволяет назвать пространство, по выражению Канта, «феноменом вездесущия» [2. С. 413].

Этот термин, «феномен вездесущия», выделенный в тексте Канта полужирным шрифтом, намекает на позицию И. Ньютона, который, вводя абсолютное объективное пространство мира, называл его *Sensorium Dei*, т. е. «чувствилищем Бога», парадоксальной формой присутствия Бога в мире и знания им всех вещей, но таким образом, что для нас присутствие Бога оказывается его отсутствием, небытием. Пространство в теории Ньютона как раз и может быть названо «феноменом вездесущия» Бога — знающего все вещи, но по своей сущности находящегося вне мира. Кант не уточняет к кому относится вводимое им понятие вездесущия, но это кажется очевидным, — это *вездесущие человека, его сознания*, именно в этом пункте он радикально переосмысливает идею Ньютона. Если Ньютон является действом, не допускающим присутствия Бога в мире, то Кант явно склоняется к пантеизму, согласно которому Бог есть идеальное единство мира, «всеединство», эту модель можно угадать в его отождествлении «причины» Вселенной с «единым». Еще более ясно эта модель выступает в самом конце рассматриваемого раздела, когда Кант признает, что его рассуждения имеют «мистический» характер и очень близки к позиции Мальбранша, которая выражается емким принципом: «*Мы созерцаем всё в Боге*» [2. С. 413].

Метафизическую модель, которая здесь имеется в виду позже была детально охарактеризована Ф.В.Й. Шеллингом в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809). Шеллинг отверг как абсолютно нелепую в философском смысле интерпретацию пантеизма как «тождества Бога и мира» и предложил его правильную трактовку, согласно которой его нужно понимать «как учение об имманентности вещей в Боге», сопровождающееся пониманием того, что Бог трансцендентен по отношению к вещам и их совокупности; по убеждению Шеллинга здесь философия открыла свою окончательную истину: «вряд ли можно было бы отрицать, что каждое разумное воззрение должно в том или ином смысле тяготеть к этому учению» [3. С. 89—90]. Очевидно, что в своей ссылке на Мальбранша Кант имеет в виду именно это философское учение, причем, он делает акцент в нем на идею, которую трудно найти у Мальбранша, но которую ясно выражает Шеллинг, возражая тем, кто отвергает пантеизм на том основании, что он приводит к абсолютному фатализму и устраниет возможность свободы. Соглашаясь с тем, что божественное всемогущество могло бы лишить человека свободы, если бы пантеизм совмещался с идеей вторичности тварного мира и человека по отношению к Богу, Шеллинг утверждает, что «спасти человека и его свободу, поскольку его свобода немыслима в противоположности со всемогуществом Бога, можно,

только вводя человека и его свободу в само божественное существо, утверждая, что человек есть не вне Бога, а в Боге и что сама его деятельность входит в жизнь Бога». При таком предположении пантеизм становится «мистическим», Шеллинг вполне ясно выражает это его качество: «Отправляясь именно от этого, мистики и религиозные люди всех времен достигали веры в единение человека с Богом, которое, по-видимому, внутреннему чувству необходимо так же, как разуму и умозрению, если не больше. Само Священное писание видит именно в сознании свободы отпечаток и залог веры в то, что мы живем и пребываем в Боге» [3. С. 91].

Точно таким же образом понимал отношение Бога и человека в своем позднем учении Фихте: «...подлинная жизнь живет в Боге и любит Бога; жизнь лишь кажущаяся живет в мире и пытается любить мир» [4. С. 11].

Возвращаясь к работе Канта, можно еще раз подчеркнуть, что он потому и заменяет божественное вездесущие на человеческое, что человек понимается в неразрывном единстве и даже тождестве с Богом, т. е. в основании его философии присутствует та же самая метафизика мистического пантеизма, модель единства Бога и человека, которую позже будут подробно разрабатывать его философские наследники. Можно уверенно утверждать, что интерпретация пространства и времени в их всеобщем смысле как чистых форм чувственного созерцания в работе Канта вовсе не имеет целью обоснование субъективности нашего познания и «замыкание» сознания в себе, а наоборот, направлено на признание человека, его сознания, в качестве универсальной формы явленности Абсолюта в эмпирическом мире и связи Абсолюта с вещами. Чистое созерцание пространства оказывается формой «вездесущия» Бога, который являет себя в мире в форме человеческого сознания (этот акт с полным основанием можно назвать актом «экзистирования», как его назвал И.Г. Фихте в поздней версии своего учения [4. С. 53]), но тем самым это есть и вездесущие сознания, которое не замкнуто в себе, а наоборот, охватывает всё реально существующее.

Первую проработанную версию мистического пантеизма в европейской традиции создал еще в IX веке Иоанн Скот Эриугена. Между его философией и философией Канта обнаруживаются поразительные совпадения. В системе Эриугена Бог-Абсолют описывается апофатически, он есть Божественное Ничто, но из него «выходит», уже в качестве существующего (и, значит, ограниченного) творящего начала, Христос, которого Эриугена, вслед за Оригеном и в соответствии с древней гностической традицией, одновременно обозначает как Премудрость (Софию). Христос-Премудрость творит не мир, а божественного целостного Человека, и только последний создает предметную реальность с помощью понятий и категория своего сознания. При этом Эриугена точно предвосхищает мысль Шеллинга о том, что человек находится в неразрывном единстве с Богом, и, подобно Фихте, называет божественного Человека (его сознание) явленностью, «теофанией» невыразимого Бога-Абсолюта: «Ведь в том первоначальном и общем сотворении всей

человеческой природы никто не познает себя по собственному признаку и не приобретает понятия о себе, там есть одно и общее познание всех вещей, познанное одним Богом. Ведь там все люди — один [человек], а он, разумеется, создан по образу Божию, и в нем созданы все» [5. С. 183].

Упоминаемое здесь «общее познание всех вещей, познанное одним Богом», приписываемое Эриугеной сознанию божественного Человека, можно соотнести с кантовскими чистыми формами созерцания и рассудка, поскольку через эти формы мы познаем мир до эмпирического опыта, т. е. в его идеальном прообразе, который далее наполняется материей и превращается в совокупность эмпирических предметов непосредственно в сознании человека. В определенном смысле Эриугена предвосхищает идею Канта о пространстве и времени как чистых формах чувственного созерцания. Эриугена обращает внимание на то, что в науке, которая дает более строгое определение пространственных характеристик тел, это определение есть система отношений данного тела к другим телам, и эта система фиксируется в идеальной форме нашим разумом. Такие же точно рассуждения можно выстроить относительно второй важнейшей характеристики материальных объектов — времени. В результате, Эриугена приходит к выводу, что пространство и время это не объективные качества вещей, а их характеристики в сознании человека. Наивное сознание видит место одного тела в другом теле (например, место птиц в воздухе), философ же понимает, что место всех тел — в идеальном пространстве, которое создает наш разум [6. С. 495—502]. Всё сказанное относится не только к пространственной и временной определенности, полученный вывод справедлив для всех возможных определений материальных вещей: именно наш разум формирует все характеристики вещей и тем самым творит их. И подобно тому как Бог, создав вещи, содержит их в себе, так и наш разум охватывает всё сотворенное им. «Итак, в человеке Он <Бог> создал всякое творение — видимое и невидимое, поскольку подразумевается, что в нем присутствует целокупность (universitas) сотворенной природы» [5. С. 167–168].

Онтологическое доказательство бытия Бога

Хотя существует мнение, что именно Кант окончательно «похоронил» все формы рационального доказательства бытия Бога и прежде всего самое абстрактное из них — онтологическое, это мнение не соответствует действительности. Самое главное произведение докритического периода мыслителя посвящено как раз этой теме. В работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763) Кант критикует и отвергает известную модель доказательства, введенную Ансельмом Кентерберийским и развитую в Новое время Р. Декартом, но при этом формулирует новую модель такого доказательства и утверждает, что только она является философски корректной.

Главный тезис указанной работы Кант сформулировал уже в статье «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755), где он критикует рационалистическую метафизику Лейбница-Вольфа за то, что в ней метафизическое познание исходит из чисто логических утверждений, основанных на принципе противоречия. Кант отвергает этот путь развертывания метафизики, утверждая, что нужно основываться не на принципе противоречия, а на принципе тождества. Кажется, что это просто замена одного логического принципа другим, но на самом деле здесь речь идет о замене логического принципа принципом *бытия* (этую идею докритического Канта высоко оценивал М. Хайдеггер [7]): «Существует два безусловно первых принципа всех истин: один для утвердительных истин, а именно положение «всё, что есть, есть»; другой для отрицательных истин, а именно положение: «всё, что не есть, не есть». Оба эти положения, взятые вместе, называются принципом тождества» [8. С. 268].

В работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» Кант продолжает двигаться в этом направлении и, действительно, создает систему рассуждений, которая радикально отличается от всех традиционных форм доказательства бытия Бога [9; 10]. Он рассуждает следующим образом: чтобы нечто существовало, оно должно быть возможным, т. е. должно не быть невозможным. В формальной логике невозможность чего бы то ни было связана с наличием противоречия в определениях или свойствах соответствующего нечто. Отсутствие противоречия означает, что соответствующее нечто возможно в логическом смысле. Однако Кант в полном соответствии с отмеченной выше тенденцией к замене логических оснований метафизического познания *бытийными* подчеркивает, что такая возможность вовсе не является реальным основанием для существования. Логически непротиворечиво любое «пустое слово», но чтобы нечто могло существовать, оно должно быть возможным в совершенно другом смысле — в смысле *материальной*, или, как говорит Кант, *внутренней*, возможности: «...возможность отпадает не только тогда, когда имеется внутреннее противоречие, как логическая сторона невозможности, но также и тогда, когда нельзя мыслить ничего материального, никакого данного. Ибо в этом случае не будет дано ничего мыслимого; всякое же возможное есть нечто мыслимое, чему присуще логическое отношение по закону противоречия» [11. С. 408–409].

Таким образом, условием существования чего бы то ни было является предшествующая возможность этого существования, которую Кант сводит к *мыслимости* соответствующего содержания. А уже из последнего он выводит необходимость существования некоторого действительного сущего, из которого берется указанное мыслимое содержание: «Всякая возможность предполагает нечто действительное, в чем и через что дано всё мыслимое. Поэтому существует некоторая действительность, уничтожение которой упразднило бы даже всякую внутреннюю возможность вообще. Но то, упразднение или отрицание чего уничтожает всякие возможности, безусловно необходимо.

Следовательно, есть нечто, что существует абсолютно необходимым образом. Пока что ясно, что существование одной или большего числа вещей лежит в основании даже всякой возможности и что это существование само по себе необходимо» [11. С. 414].

На первый взгляд, рассуждения Канта представляют собой очевидную тавтологию: чтобы нечто существовало, ему должна предшествовать его возможность, но чтобы эта возможность имела место, ей должно предшествовать нечто действительное, заключающее в себе ее содержание (то же самое, что и в исходном нечто?!). Но это впечатление преодолевается, если учесть, что возможность сводится Кантом к мыслимости, и это ведет к тому, что первая и вторая части сформулированного утверждения имеют разный смысл: первая дает обоснование существования вещей через акты сознания, а вторая обосновывает содержание сознания через нечто существующее в качестве *основания самого сознания*. Из данной работы трудно заключить, почему Кант выдвигает в центр своего доказательства тезис о том, что возможность существования вещей тождественна их мыслимости, но рассмотренная ранее работа «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» помогает это понять: здесь снова проявляется его причастность к традиции мистического пантеизма, что особенно наглядно выступает при сравнении ключевых принципов его философии с принципами учения Эриугены — исходной и образцовой системы мистического пантеизма. Напомним, что в системе Эриугены сознание человека содержит в себе все прообразы вещей (их «первые причины», по выражению Эриугены, т. е. возможности), а наличие этих прообразов объясняется тем, что человек вместе со своим сознанием произошел из глубин апофатического Бога-Абсолюта (Божественного Ничто), сам факт «существования» которого (в ином смысле, чем существование земного мира) можно доказать только через возведение к нему указанных прообразов (возможностей). В рамках этого сопоставления можно оценить как неверное утверждение Канта о том, что он *впервые* обозначает *истинное* онтологическое доказательство бытия Бога, резко отличающееся от его ложных форм, предложенных Ансельмом и Декартом. На деле, это же самое доказательство имплицитно содержится уже в философии Эриугены, в первой последовательной системе мистического пантеизма.

Впрочем Кант и в этой работе вполне однозначно признает свою принадлежность к этой давней традиции, когда, уточняя свое понимание Бога, признает его *абсолютно самодовлеющим*, и далее разъясняя смысл этого качества: «Всё, что есть, будь то возможное или действительное, есть нечто, лишь поскольку оно дано через Него. На человеческом языке Бесконечное могло бы сказать себе так: *я существую от вечности к вечности, помимо меня нет ничего, и всё, что есть, только через меня есть нечто*. На эту мысль, возвышеннейшую из всех, до сих пор обращали еще очень мало внимания или вообще почти ее не разбирали» [11. С. 494–495].

Выделенные курсивом слова, которые Кант представляет собственной характеристикой Бога, безусловно определяют его в той модели мистического пантеизма, которую позже четко описал Шеллинг. Как показывает последнее предложение, Кант прекрасно понимал, что высказывает достаточно рискованную мысль, которая не является общепринятой в философии его эпохи, поскольку радикально расходится с догматическим учением церкви, сохраняющей свой диктат над европейским сознанием и продолжавшей преследование «еретиков». Не исключено, что Кант все-таки не был искренним в этом фрагменте и знал, что приводимое им определение Бога имеет очень давнюю традицию и высказывалось многими его великими предшественниками. В данном случае наиболее близким оказывается понимание Бога в философии Николая Кузанского.

Чтобы увидеть это, нужно сопоставить приведенное выше суждение Канта о том, что всё возможное и действительное (во всех вещах и явлениях) «дано через Него (Бога)», и известное определение Бога Николаем Кузанским как *возможности-бытия* (*possess*). В трактате «О возможности-бытии» Николай описывает различие между тварным миром и Богом как раз через различный статус «возможности». В Боге всё, что возможно, одновременно и действительно, обладает бытием; в тварном мире бытие и возможность различаются, и каждая вещь бытийствует только одним определенным образом, в то время как остальные возможности ее бытия остаются *только возможностями* (хотя при определенных условиях они могут стать реальными). Это означает, что каждая вещь обладает определенным бытием и всеми доступными ей возможностями (или только возможностями, если иметь в виду несуществующие объекты, например кентавра) только потому, что есть абсолютный «резервуар» «действительных» возможностей — возможность бытие, т. е. Бог, понятый не как личность, а как абсолютное основание всего возможного бытия. Вот как об этом пишет Николай: «И если что-нибудь может возникнуть из небытия, то, какова бы ни была возможность такого возникновения, она во всяком случае налична в бесконечной возможности в свернутом виде. <...> Поэтому там, где возможность есть бытие, находится всякое творение, которое может быть приведено из небытия в бытие, и там оно есть сама возможность-бытие» [12. С. 152] (возможность-бытие это и есть Бог как абсолютное основание всякого бытия).

И далее еще более лаконично: «...возможность возникнуть предполагает абсолютную возможность, которая совпадает с действительностью и без которой невозможно, чтобы что-нибудь могло возникнуть <...>» [12. С. 154]. Кажется, не нужно дополнительного разъяснения, что все эти суждения очень точно отвечают той логике, в рамках которой Кант выводит свое онтологическое доказательство бытия Бога, и буквально совпадают со смыслом кантовского утверждения о том, что Бог является абсолютно самодовлеющим.

Судьба онтологического доказательства в «Критике чистого разума»

Считается, что в «Критике чистого разума» Кант преодолел свои предшествующие догматические «заблуждения» и отрекся от тех идей, которые разделял в докритический период, прежде всего от мысли о возможности философски доказать бытие Бога. В принципе, с этим мнением можно согласиться, но с существенной поправкой: Кант теперь отказывается признать возможность доказать бытие *догматического* Бога, связанного с традиционным церковным христианством, но если внимательно всмотреться в логику второго и третьего разделов третьей главы его главного труда, имеющих заголовки «О трансцендентальном идеале» и «Об основаниях спекулятивного разума для доказательства бытия высшей сущности», то можно прийти к выводу, что основная часть содержания работы «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» воспроизводится здесь без изменений и имеет тот же итог — «доказательство бытия высшей сущности»; общепринятое убеждение, что здесь Кант отвергает любую форму онтологического доказательства невозможно признать правильным [13]. Только теперь эта «высшая сущность» понимается не по модели ортодоксального, догматического христианства, а по модели «еретического» мистического пантеизма.

Логику рассмотренной ранее докритической работы Канта нужно признать не вполне последовательной: новаторский подход к описанию сущности Бога и его отношения к миру и человеку, развивающий традицию мистического пантеизма, совмещается здесь с традиционным подходом ортодоксальной, церковной традиции. Выстроив новую логику онтологического доказательства, завершающуюся полаганием некоего безусловно необходимого сущего, лежащего в основании нашего сознания, Кант затем превращает это найденное сущее в независимую, единую, простую, неизменную и вечную субстанцию, связь которой с человеческим сознанием полностью утрачивается. Явным итогом рассуждений Канта (сомнительным с точки зрения строгой философской логики) оказывается полагание бытия Бога в его сугубо ортодоксальном выражении, но, вопреки этому результату и в противоречии с ним, Канта в конце своей работы упоминает возможность понимания Бога как «абсолютно самодовлеющего» и, уточняя смысл этой характеристики, прямо высказывает свою приверженность традиции мистического пантеизма, поскольку признает всё существующее — существующим только через Бога и в Боге.

В «Критике чистого разума» Кант устраняет это внутреннее противоречие своих построений и окончательно переходит на позицию мистического пантеизма, решительно отвергая любую попытку интерпретации Бога (и доказательства его существования) в ортодоксальном смысле. При этом невозможно утверждать, что Кант полностью отвергает идею онтологического доказательства бытия Бога. Найденный им новый способ такого доказательства остается в силе, только обосновывает он совсем иную «высшую сущ-

ность», чем принято в церковной традиции. Можно заметить, что в докритических работах Кант с большим пиететом говорил о религии и церкви, часто резко высказывался против атеизма и отвергал мысль о возможности усомниться в «абсолютной» истине догматического христианства; в противоположность этому, в главной своей работе он оказывается решительным критиком традиционной религиозности, в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» он замечает, что современный дух критицизма должен коснуться и тех сфер, которые традиционно полагали себя вне критики — *религию и власть* [14. С. 75].

В разделе «О трансцендентальном идеале» Кант воспроизводит свое старое онтологическое доказательство, только теперь более ясно и прямо соотнося его с процессом определения вещи в *сознании*. Такое определение, согласно Канту, возможно только через отнесение вещи «ко *всей сфере возможного* как совокупности всех предикатов вещей вообще и, предполагая всю эту сферу как априорное условие, представляет всякую вещь так, как она выводит свою собственную возможность из своего участия во всей сфере возможного» [14. С. 504]. Указанная сфера всего возможного или, как ее называет Кант, «идея совокупности всего возможного» [14. С. 505] трансформируется нашим сознанием в понятие о единичной вещи и в этом виде должна быть названа *трансцендентальным идеалом* чистого разума. Из него путем логического отрицания может быть получено определение любой вещи, поэтому сам этот идеал должен пониматься как *первосущность*, или как *высшая сущность*, как нечто безусловное и предшествующее всему конкретно существующему (т. е. воспринимаемому сознанием).

До этого момента изложение в целом повторяло логику работы «Единственное возможное основание для доказательства бытия Бога», но в данном месте Кант совершает резкий поворот и признает незаконным те рассуждения, которые в предшествующей работе являлись продолжением и завершением начатого онтологического доказательства. «Расследуя подробнее эту свою идею <идею первосущности> и гипостазируя ее, мы можем определить первосущность одним лишь понятием высшей реальности как сущность единую, простую, вседовлеющую, вечную и т. д.— одним словом, мы можем определить ее в ее безусловной полноте всеми предикаментами. Понятие такой сущности есть понятие *Бога* в трансцендентальном смысле <...>. Однако такое применение трансцендентальной идеи выходило бы уже за пределы ее назначения и допустимости. Действительно, разум положил ее в основу полного определения вещей вообще только как *понятие* всей реальности, вовсе не требуя, чтобы вся эта реальность была дана объективно, и сама составляла вещь. Последнее предположение есть чистый вымысел, посредством которого мы охватываем и реализуем многообразное [содержание] нашей идеи в идеале как особой сущности, между тем как мы не имеем никакого права на это и не имеем оснований допускать даже возможность такой гипотезы <...>» [14. С. 509].

Отвергая старый путь развертывания содержания найденного им безусловного и необходимого сущего, Кант дает далее новую версию завершения этого доказательства, в котором найденная «первосущность» не гипостазируется в образ Бога, понятого по ортодоксальной модели, а сохраняет свою принадлежность человеческому сознанию. «Возможность предметов чувств есть отношение к нашему мышлению, в котором нечто (а именно эмпирическую форму) можно мыслить a priori, а то, что составляет материю, реальность в явлении (то, что соответствует ощущению), должно быть дано, так как иначе его вообще нельзя было бы мыслить и, стало быть, его возможность не могла бы быть представлена. Но предмет чувств может быть полностью определен только в том случае, если он сопоставляется со всеми предикатами явления и представлен посредством них утвердительно или отрицательно. Но так как то, что составляет самое вещь (в явлении), а именно реальное, должно быть дано — без этого его нельзя было бы и мыслить — и так как то, в чем дано реальное [содержание] всех явлений, есть единый всеохватывающий опыт, то материю для возможности всех предметов чувств необходимо допускать как данную в виде некоторой совокупности, на ограничении которой только и может основываться вся возможность эмпирических предметов, их отличие друг от друга и их полное определение» (курсив мой. — И.Е.) [14. С. 510].

Теперь не «догматический» Бог, а *материя для возможности всех предметов чувств* (в сознании) является тем сущим, безусловное и необходимое существование которого выводится в онтологическом доказательстве. Кажется, что указанная «материя» ничего общего не имеет с бытием Бога, которое исходно является целью онтологического доказательства. Однако если мы до конца осмыслим различие ортодоксальной традиции понимания Бога и традиции мистического пантеизма, то впечатление о несовместимости новой и старой версии доказательства исчезнет. Ведь в метафизике мистического пантеизма Бога-Абсолют не допускает никакого положительного описания (его самое «точное» наименование, которое впервые выразил Эриугена, — это Божественное Ничто) и даже о его существовании можно говорить только условно, это существование отличается от того, как бытийствуют вещи в земном мире. В этом смысле доказательство «существование» Бога в мистическом пантеизме и невозможно, и ненужно, сверхбытийная «наличность» Абсолюта дается фундаментальной интуицией, не требующей никакого доказательства. Но можно косвенно доказать эту «наличность» через демонстрацию проявления Бога в нашем сознании в форме некоего сущего, которое уже обладает безусловным и необходимым бытием. Именно это и демонстрирует Кант в новой версии онтологического доказательства в «Критике чистого разума». В этом смысле здесь также присутствует доказательство «существования» Бога-Абсолюта, но только этот Бог имеет совсем другую сущность, чем Бог ортодоксального христианства, а само доказатель-

ство является не прямым, а косвенным, поскольку обосновывает не собственно бытие Бога (которое невозможно обосновать), а его бытийное проявление в сфере сознания.

К сожалению, сам Кант, видимо, не до конца понимал новаторство того пути, по которому он идет, иначе трудно объяснить его слова, которые завершают проведенное им рассуждение: «На самом деле, нам могут быть даны в качестве предметов только предметы чувств, и не иначе как в контексте возможного опыта, следовательно, предметом для нас может быть только то, что допускает совокупность всей эмпирической реальности как условие своей возможности. Под влиянием естественной иллюзии мы думаем, что это основоположение должно быть приложимо ко всем вещам вообще, между тем как на самом деле оно приложимо только к тем вещам, которые даны как предметы наших чувств. Таким образом, эмпирический принцип наших понятий возможности вещей как явлений мы принимаем, упуская из виду это ограничение, за трансцендентальный принцип возможности вещей вообще» [14. С. 510—511].

Здесь Канту можно задать вопрос: что он имеет в виду под «вещами вообще»? Каким образом можно знать о существовании этих вещей и могут ли они вообще существовать вне сознания человека? Уже Эриугена понимал, что человеческое сознание является универсальной «средой» в которой творится земной мир и никакого «существования», кроме того, которое дается нам в чувственном опыте и творится нашими понятиями и категориями, быть не может. Есть только совокупность прообразов вещей *в нашем же сознании*, но эту совокупность нужно понимать как основание всего предметного мира, как источник указанного творения вещей сознанием и как явление апофатического Бога-Абсолюта в нашем сознании; эту сферу безусловного первичного бытия Кант и эксплицирует в своей новой версии онтологического доказательства.

Понимание человека не просто как какой-то части тварного мира, существующей наряду с другими регионами бытия, а как универсальной сферы бытия, внутри которой происходит творение земного мира со всеми его вещами и явлениями, является одной из важнейших идей традиции мистического пантеизма. После Эриугены такое понимание отношения человека к Богу и миру появлялось у многих великих мыслителей. Его можно найти, например, в учении Мейстера Экхарта. Различая апофатический Абсолют (Божество, по терминологии Экхарта) и Бога-Творца, он помещает последнего в душу человека, и представлял акт творения как внутренний процесс в человеке: «*Всё через Него было*, говорит <...> святой Иоанн. Под этим понимать надо душу, ибо душа есть *всё*. *Она* всё, так как она — подобие Бога. Как таковое она также — Царство Божие. И как Бог есть в Себе Сущий без начала, так в царстве души Он есть Сущий без конца. Потому Бог в душе, говорит один учитель, что все Его бого бытие покоятся на ней. Это есть высшее состояние, когда Бог — в душе, выше того, чем когда душа — в Боге: что она —

в Боге, от этого она еще не блаженна, но блаженна от того, что Бог в ней. Верьте: Бог — Сам блажен в душе!» [15. С. 160—161].

В философии Николая Кузанского эта тенденция гораздо менее заметна, тем не менее она проявляется и здесь — в тех случаях, когда мыслитель утверждает, что Бог есть «определение, которое определяет себя и всё [существующее]» [16. С. 186, 242], и когда говорит о понятиях как сущности вещей и в соответствии с этим самого Бога называет *абсолютным понятием*: «...абсолютное понятие не может быть ничем иным, кроме как идеальной формой всего, что может быть познано, и она есть равенство всего формируемого. <...> в этом понятии содержится всё, подобно тому как мы говорим: то, что без предшествующего основания не вступает в бытие, изначально существует в основании» [17. С. 379]. Весьма вероятно, что Кузенец в этих случаях прямо ориентируется на философию Эриугены, но еще более показательно, что это определение Бога точно соответствует описанию той «материи», которая является у Канта основанием всех чувственных восприятий вещей в сознании и которая появилась в его рассуждениях как результат новой версии онтологического доказательства в «Критике чистого разума». Это показывает, что трансцендентальный идеализм Канта не является его изобретением, в нем он выразил ту концепцию человеческого сознания как «среды» или даже «орудия» творения, которая всегда являлась естественной частью метафизики мистического пантеизма.

Это означает, что использование Кантом понятий *вещей вообще и вещей в себе*, т. е. вещей, которые существуют, но не могут быть предметами нашего чувственного опыта, в «Критике чистого разума», строго говоря, оказывается незаконным. Трудно поверить, что Кант не осознавал своей принадлежности к традиции мистического пантеизма, против такого предположения явно свидетельствуют рассмотренные выше разделы двух его докритических работ, хотя в самих этих работах Кант еще совмещает две несовместимые позиции — догматическую (в смысле следования догматическому учению церкви) и еретическую. Перестраивая в «Критике чистого разума» онтологическое доказательство таким образом, чтобы полностью исключить из него «догматического» Бога, он, казалось бы, должен был полностью принять модель мистического пантеизма, в соответствии с которой мир существует только в сознании человека, выступающем в качестве универсального акта творения. Тем не менее Кант продолжает настойчиво подчеркивать, что помимо вещей как явлений существуют и вещи в себе. Наиболее естественное объяснение этой непоследовательности — страх быть обвиненным в солипсизме и берклианстве, особенно понятный в связи с его занятиями конкретной наукой, для которой объективное существование мира вне нашего познания всегда являлось не подлежащей сомнению аксиомой.

В то же время тот факт, что Кант все-таки видел необходимость отказа от идеи вещей в себе в окончательной форме своей системы и даже стремился

к предельному нивелированию их значения, следует из сравнения двух версий раздела «Об основании различия всех предметов вообще на *phaenomena* и *noūmena*», принадлежащих соответственно первому и второму изданию «Критики чистого разума». В первой версии этого раздела Кант не сомневается в объективном существовании вещей в себе и даже пытается логически строго обосновать их существование: «...из понятия явления вообще естественно вытекает, что явлению должно соответствовать нечто, что в себе не есть явление, так как явление само по себе и вне нашего способа представления есть ничто; стало быть, для того чтобы не впадать постоянно в порочный круг, следует допустить, что слово *явление* уже заключает в себе указание на нечто, непосредственное представление о чем, правда, чувственно, но что само по себе и помимо природы нашей чувственности (на которой основывается форма нашего созерцания) должно быть чем-то, т. е. предметом, независимым от чувственности» [14. С. 721].

Во второй версии того же раздела эти утверждения и доказательства исчезают, и главной тенденцией рассуждений Канта становится признание понятия вещей в себе в качестве чисто негативного по смыслу, необходимого только для объяснения ложного стремления рассудка и разума к познанию вне пределов чувственности.

Можно еще вспомнить, что Кант использует вещи в себе для объяснения афицирования нашей чувственности, без чего она якобы не могла бы порождать свои представления. Но это последнее убеждение также опровергается той версией онтологического доказательства, которая представлена в «Критике чистого разума». Ведь итогом здесь является обнаружение в структуре самой чувственности исходной «материи» (т. е. безусловного бытия), из которой происходят все восприятия и которое есть явление апофатического Абсолюта в сфере существующего. Если для понятия афицирования и остается место в системе Канта, то оно должно описывать действие указанной «материи» на сознание *изнутри* его самого, но никак не действие вещей в себе вне сознания.

Тот факт, что Кант так и не отказался от понятия вещей в себе и от представления об особом умопостигаемом мире, наряду с миром чувственно воспринимаемым, конечно, требует дополнительного объяснения. Однако можно сделать однозначный вывод, что это противоречит главным принципам его философии, связанной с традицией мистического пантеизма. Впрочем, под «умопостигаемым миром» можно понимать само человеческое сознание, как промежуточную сферу между Абсолютом и предметным миром. Кажется, что Кант в конце концов принимает именно такую (единственную возможную в данном случае) трактовку «мира вещей в себе», свидетельством этого является тот факт, что в «Критике практического разума», он в качестве идей, конкретизирующих смысл представления об умопостигаемом мире, вводит свободу, бессмертие и абсолютное благо, т. е. характеристики человека, а не вещей.

Чтобы понять, как Кант должен был бы выразить главные положения своей трансцендентальной философии, если бы он был до конца последователен в движении по выбранному пути, полезно обратиться к его прямым философским наследникам — Фихте и Шеллингу, которые гораздо более ясно выразили все ключевые принципы традиции мистического пантеизма. Вероятно, наиболее емко тот основной принцип, на котором построена эта традиция, а значит, и кантовская «Критика чистого разума», выразил Фихте:

сознание, или же мы сами, есть само божественное существование и абсолютно едино с ним. В этом-то бытии оно схватывает себя и тем самым становится сознанием, а его собственное или подлинное божественное бытие становится для него миром. Что же в этом состоянии имеется в его сознании? Я думаю, каждый ответит: мир, и ничего кроме мира. Или: есть ли, скажем, в этом сознании также и непосредственная божественная жизнь? Я думаю, каждый ответит: нет, ибо сознание с абсолютной неизбежностью превращает эту непосредственную жизнь в некий мир, и как только положено сознание, положено как совершившееся и это превращение, а абсолютное сознание именно и есть, само через себя, непосредственное и само потому не осознаваемое, осуществление этого превращения [4. С. 57–58].

Заключение

Таким образом, признавая философию Канта оригинальной версией традиции мистического пантеизма, мы можем более ясно увидеть идейные связи его построений с великими учениями предшествующей истории европейской мысли, прежде всего с учениями Иоанна Скота Эриугены и Николая Кузанского. Различие между ранними (докритическими) и зрелыми работами Канта в этом контексте приобретает совершенно иной смысл по отношению к общепринятой точке зрения: в ранних работах Кант противоречиво совмещает приверженность ортодоксальным представлениям о Боге со все большим следованием традиции мистического пантеизма; в «Критике чистого разума» и в последующих работах он окончательно расстается с ортодоксальным христианством и его «догматической» метафизикой. Принципиальное значение для понимания подлинных целей кантовской системы имеет предложенное им онтологическое доказательство бытия Бога, которое сохраняет свой смысл в «Критике чистого разума», только оказывается окончательно связанным с традицией мистического пантеизма. Ясное понимание принадлежности Канта к этой традиции заставляет признать представление о «вещах в себе» несовместимым с ключевыми принципами его системы и порождает проблему объяснения причин, по которым Кант не хотел отказываться от этого представления.

Список литературы

[1] Евлампиев И.И. Неискаженное христианство и его судьба в европейской истории. СПб. : Изд-во ЦСО, 2024.

[2] Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Собр. соч. : в 6 т. Т. 2. М. : Мысль, 1964. С. 381–426.

[3] Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Собр. : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1989. С. 86–158.

[4] Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М. : Канон+, 1997.

[5] Иоанн Скот Эриугена. О разделении природы. Книга IV <фрагменты> // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. Т. 1 / под. ред. С.С. Неретиной. СПб., 2001. С. 166–189.

[6] Иоанн Скотт. Перифьюсон <О разделении природы>. Книга I // Философия природы в античности и в Средние века / общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. М. : Прогресс-Традиция, 2000. С. 480–529.

[7] Хайдеггер М. Тезис Канат о бытии // Время и бытие. М. : Республика, 1993. С. 361—390.

[8] Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Собр. соч. : в 6 т. Т. 1. М. : Мысль, 1963. С. 263–314

[9] Протопопов И.А. Проблема онтологического доказательства и понятие о трансцендентальном идеале в философии Канта // EINAI: Проблемы философии и теологии. 2012. Том 1. № 1/2. С. 74–107.

[10] Fisher M., Watkins E. Kant on the Material Ground of Possibility: From «The Only Possible Argument» to the «Critique of Pure Reason» // The Review of Metaphysics. 1998. Vol. 52. № 2. P. 369–395.

[11] Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1. М. : Мысль, 1963. С. 391–510.

[12] Николай Кузанский. О возможности-бытии // Собр. : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1980. С. 135–182.

[13] Logan I. Whatever Happened to Kant's Ontological Argument? // Philosophy and Phenomenological Research. 2007. Vol. 74. № 2. P. 346–363.

[14] Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. : в 6 т. Т. 3. М. : Мысль, 1964.

[15] Мейстер Эхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М. : Изд-во политической литературы, 1991.

[16] Николай Кузанский. О неином // Собр. : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1980. С. 183–248.

[17] Николай Кузанский. Книги простеца. Собр. : в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1979. С. 359–460.

References

[1] Evlampiev II. *Undistorted Christianity and its fate in European history*. Saint Petersburg: TsSO publ.; 2024. (In Russian).

[2] Kant I. *On the form and principles of the sensually perceived and intelligible world*. In: *Works*. 6. Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1964. P. 381–426. (In Russian).

[3] Schelling FWJ. *Philosophical studies on the essence of human freedom and related subjects*. In: *Works*. 2. Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1989. P. 86–158. (In Russian).

[4] Fichte IG. *The Way Towards the Blessed Life*. Moscow: Kanon+ publ.; 1997. (In Russian).

[5] John Scotus Eriugena. *About the division of nature*. Book IV. In: *Anthology of medieval thought (Theology and philosophy of the European Middle Ages)*. In 2 vols. Vol. 1. Neretina SS, editor. Saint Petersburg: RkhGA publ.; 2001. P. 166–189. (In Russian).

[6] John Scott. *Perifuseon <On the division of nature>*. Book I. In: *Philosophy of nature in antiquity and the Middle Ages*. Gaidenko PP, Petrov VV, editors. Moscow: Progress-Tradition publ.; 2000. P. 480–529. (In Russian).

[7] Heidegger M. *Thesis Kanat on Being*. In: *Time and Being*. Moscow: Republic publ.; 1993. P. 361–390. (In Russian).

- [8] Kant I. *New coverage of the first principles of metaphysical knowledge*. In: *Works*. In 6 vols. Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1963. P. 263–314. (In Russian).
- [9] Protopopov IA. *The problem of ontological proof and the concept of the transcendental ideal in Kant's philosophy*. In: *EINAI: Problems of philosophy and theology*. 2012. Vol. 1. No. 1/2. P. 74–107. (In Russian).
- [10] Fisher M., Watkins E. Kant on the Material Ground of Possibility: From “The Only Possible Argument” to the “Critique of Pure Reason”. In: *The Review of Metaphysics*. 1998;52(2):369–395.
- [11] Kant I. *The only possible basis for proving the existence of God*. In: *Works*. In 6 vols. Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1963. P. 391–510. (In Russian).
- [12] Nicholas of Cusa. *On the possibility-being*. In: *Works*. In 2 vols. Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1980. P. 135–182. (In Russian).
- [13] Logan I. *Whatever Happened to Kant's Ontological Argument?* In: *Philosophy and Phenomenological Research*. 2007;74(2):346–363.
- [14] Kant I. *Critique of pure reason*. In: *Works*. In 6 vols. Vol. 3. Moscow: Mysl' publ.; 1963. (In Russian).
- [15] Meister Eckhart. *Spiritual sermons and discussions*. Moscow: Publishing House of Political Literature; 1991. (In Russian).
- [16] Nicholas of Cusa. *About non-other*. In: *Works*. In 2 vols. Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1980. P. 183–248. (In Russian).
- [17] Nicholas of Cusa. Books of the simpleton. In: *Works*. In 2 vols. Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1979. P. 359–460. (In Russian).

Сведения об авторе:

Евлампьев Игорь Иванович — доктор философских наук, профессор, кафедра русской философии и культуры, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: yevlampiev@mail.ru). ORCID: 0000-0002-7209-2616. SPIN-код: 8459-2723

About the author:

Evlampiev Igor I. — DSc in Philosophy, Professor, Department of Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia (e-mail: yevlampiev@mail.ru). ORCID: 0000-0002-7209-2616. SPIN-код: 8459-2723

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-543-557>

EDN: UGEKQV

Research Article / Научная статья

Divine Nature Under Scrutiny: Rethinking the Problem of Evil in the Light of Modern Philosophical Discourse

Moses A. Adeoye  

University of Religions and Denominations,
3749113357, Qom, Iran
princeadelekm@gmail.com

Abstract. This study aims to provide fresh insight into the issue and possible solutions by analyzing the philosophical arguments and counterarguments around it. The Problem of Evil has long been a significant challenge for philosophers and theologians, as it presents a paradox between hostility and an omnipotent, benevolent supreme being. Despite centuries of theodicies and defenses, the problem remains a central concern in philosophical and theological discourse. Modern philosophical thought has brought new perspectives and insights to the problem, with philosophers like Alvin Plantinga, Marilyn McCord Adams, and Eleonore Stump offering nuanced analyses of evil and its compatibility with divine attributes. Their work has prompted a reevaluation of traditional theological assumptions and opened new avenues for exploring the complexities of evil and divine nature. The Problem of Evil has profound implications for our broader theological understanding of God and the world. It shapes our ideals about God's nature, human cooperation, morality, and the character of the universe. To address these challenges, we must continue to explore and engage with contemporary philosophical perspectives. By drawing on present-day thinkers' insights and engaging with evil's complexities in new and revolutionary ways, we can enhance our theological discourse and deepen our knowledge of the divine. In conclusion, the Problem of Evil remains a vexing and profound challenge for believers and thinkers alike. By embracing the insights of modern philosophical discourse and committing to ongoing dialogue and reflection, we can begin to rethink our understanding of divine nature in the face of evil.

Keywords: free will, redefining divine attributes, benevolent deity

Article history:

The article was submitted on 09.09.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Adeoye MA. Divine Nature Under Scrutiny: Rethinking the Problem of Evil in the Light of Modern Philosophical Discourse. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):543–557. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-543-557>

© Adeoye M.A., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Божественная природа под пристальным вниманием: переосмысление проблемы зла в свете современного философского дискурса

М.А. Адеойе  

Университет религий и деноминаций,

Иран, 3749113357, Кум

princeadelekm@gmail.com

Аннотация. Цель этого исследования — по-новому взглянуть на обозначенную в заглавии проблему и возможные пути ее решения путем анализа философских аргументов и контраргументов вокруг нее. Проблема зла долгое время была серьезной проблемой для философов и теологов, поскольку она представляет собой парадокс между враждебностью и всемогущим, доброжелательным высшим существом. Несмотря на столетия существования теодицеи и ее обоснования, эта проблема остается центральной в философском и теологическом дискурсе. Современная философская мысль привнесла новые взгляды на эту проблему, а такие философы, как Элвин Плантинга, Мэрилин Маккорд Адамс и Элеонора Стамп, предложили детальный анализ зла и его совместимости с божественными атрибутами. Их работа побудила к переоценке традиционных теологических представлений и открыла новые возможности для изучения сложности зла и божественной природы. Проблема зла имеет фундаментальное значение для нашего более широкого теологического понимания Бога и мира. Это формирует наши представления о природе Бога, взаимодействии людей, морали и характере Вселенной. Чтобы справиться с этими вызовами, мы должны продолжать изучать современные философские взгляды и их влияния. Опираясь на идеи современных мыслителей и рассматривая сложности зла новыми, революционными способами, мы можем расширить наш богословский дискурс и углубить наши знания о божественном. Очевидно, что проблема зла остается серьезной проблемой как для верующих, так и для нерелигиозных мыслителей. Используя идеи современного философского дискурса и продолжая диалог между различными современными философскими школами и направлениями, мы можем начать переосмысливать наше понимание божественной природы перед лицом зла.

Ключевые слова: свобода воли, переосмысление божественных атрибутов, доброжелательное божество

История статьи:

Статья поступила 09.09.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Adeoye M.A. Divine Nature Under Scrutiny: Rethinking the Problem of Evil in the Light of Modern Philosophical Discourse Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 543–557. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-543-557>

Introduction

The Problem of Evil has been a longstanding philosophical and theological conundrum that has confused thinkers for centuries [1. P. 197–202]. At its core, the problem grapples with the plain contradiction between the lifestyles of a benevolent, all-powerful deity and the lifestyles of evil and struggling within the

globe. How can a deity who possesses both omnibenevolence and omnipotence allow the existence of such maleficence and struggle? This question strikes at the heart of religious notions and has caused myriad responses from theologians and philosophers throughout history [2. P. 7–15]. The Problem of Evil is often viewed as a challenge to God's life, posing questions about why evil exists and why God continues to treat it as a part of His character. This has led to the development of various theodicies, ranging from arguing that evil is a necessary part of a higher power to the idea that evil is human free will. The issue has been a contentious topic in philosophy across various traditions and perspectives.

Philosophers have sought to grapple with the logical and ethical implications of evil in a global supposedly ruled by a divine being [3. P. 4–7]. Some have argued that the lifestyles of evil are incompatible with the life of a benevolent and all-effective God. In contrast, others have proposed complex philosophical frameworks to reconcile the two [4. P. 16–19]. However, as we delve into the prevailing-day generation of philosophical discourse, it will become evident that the Problem of Evil is undergoing a reevaluation.

Modern philosophers are exploring the issue of evil from new perspectives, shedding light on this ancient issue through advancements in ethics, metaphysics, and epistemology [5. P. 262; 6. P. 390–398]. Recent philosophical discussions on the Problem of Evil emphasize the character of divine attributes, shifting from traditional views of God as an all-effective and all-loving entity to exploring nuanced conceptions of divine nature, allowing for a deeper exploration of the complexities inherent in the relationship between God and evil.

Moreover, contemporary philosophical discourse has drawn from interdisciplinary insights, incorporating perspectives from psychology, sociology, and different fields to enrich our knowledge of the Problem of Evil [7]. By broadening the scope of inquiry, philosophers must remember the myriad factors that contribute to the lifestyles of evil in the international, shifting beyond simplistic dichotomies of precision and evil.

The age-old question of the existence of evil in a global supposedly ruled via a benevolent and omnipotent God has perplexed theologians and philosophers alike. Traditional formulations of this problem, frequently referred to as the "Problem of Evil," revolve around the plain contradiction between the lifestyles of evil and the attributes typically ascribed to a deity, which includes being all-loving, all-understanding, and all-powerful [8. P. 45–47]. One of the conventional challenges posed to the idea of a benevolent and omnipotent God in the face of evil is called the logical problem of evil [9]. This argument asserts that the coexistence of evil and a supposedly all-loving and all-effective God is logically incompatible. If God is sincerely benevolent, the argument goes, He might want to save you from evil; if He is all-powerful, He could be capable of preventing evil; but evil exists [10. P. 21–26]. Therefore, the presence of evil within the globe is visible as proof against the existence of a conventional, all-powerful and all-loving God. Another formula for the problem of evil is the evidential problem of evil [11. P. 69–77]. This

argument no longer declares a logical contradiction between the life of evil and the attributes of God; however, it argues that the sheer quantity and nature of evil within the globe make it somewhat not likely that one of these Gods exists. The evidential problem of evil factors to the superiority of suffering, pain, and moral atrocities in the globe as evidence against the life of a benevolent and all-powerful deity [12. P. 58–61]. In response to those demanding situations, theologians and philosophers have proposed numerous solutions and theological doctrines to reconcile the lifestyles of evil with a notion of a loving and all-powerful God [13–15]. Theodicies, for instance, try to explain how a benevolent God should permit evil to exist in the world [16. P. 51–61]. Theodicies can take numerous forms, along with arguing that evil is essential for the greater suitable, that human free will justifies the existence of evil, or that evil is a necessary consequence of a universe ruled with the aid of natural laws [14. P. 50–51].

Modern philosophical discourse has added new views and challenges to conventional notions of divine nature, especially in the context of the problem of evil [9]. From the evidential problem of evil to existentialist reviews and the manner of theological reconstructions, philosophers continue to grapple with the complexities and paradoxes inherent in the concept of a benevolent and all-powerful deity in a world marked by struggling and evil [17]. As we navigate these philosophical debates, it will become increasingly clear that the nature of the divine is a profound and enduring thriller that invitations ongoing reflection and inquiry.

One of the critical arguments against the traditional understanding of divine nature in light of the problem of evil is the evidential problem of evil. This argument, popularised by the logician William Rowe, contends that the sheer quantity and intensity of struggling and evil within the international make it notably implausible that a great and all-effective God has created one of these international [18]. The existence of natural failures, diseases, and human atrocities points toward a universe that is detached or maybe adverse to the proper being of sentient beings rather than one created and sustained using a benevolent deity. Furthermore, modern-day philosophical views consisting of existentialism and method theology offer alternative interpretations of divine nature that venture into the conventional omnibenevolent, omnipotent, and omniscient attributes of God [19; 20]. Existentialist thinkers like Jean-Paul Sartre and Albert Camus emphasize the absurdity and meaninglessness of human existence in a universe without inherent cause or layout, calling into question the idea of a divine author who cares for and publications human affairs [21]. Process theology, on the other hand, posits a God who is continuously evolving and changing the world, as opposed to a static and unchanging being [22]. This view challenges the traditional belief of divine immutability and demands the idea of a God unaffected by struggle and evil in the international. Instead, system theologians argue for a God who stories and grows via the continued tactics of the universe, embodying an extra relational and responsive understanding of divine nature.

Research Method

The problem of evil about divine nature is a complex and multi-dimensional issue that has puzzled philosophers, theologians, and thinkers for centuries. A more nuanced understanding can be achieved by integrating philosophical analysis, theological reflection, and critical reasoning. Philosophical analysis provides a rigorous framework for examining the logical consistency of various arguments about the problem of evil. Theological reflection explores the implications of the problem of evil on our understanding of divine attributes, delving into theological doctrines, scriptural interpretations, and theodicy frameworks. Critical reasoning helps evaluate the coherence of different arguments, identify underlying assumptions, and discern the strengths and weaknesses of various positions. A systematic analysis of results is necessary to address this contentious issue, starting with historical contextualization, exploring traditional theological perspectives, moving beyond traditional religious discourse to modern philosophical approaches, and culminating in contemporary reinterpretations of the problem of evil. This structured approach aims to provide a comprehensive and systematic reevaluation of the problem of evil, contributing to the ongoing dialogue surrounding the nature of divinity in the face of human suffering and moral evil.

Traditional Views on Divine Nature and the Problem of Evil

The problem of evil in philosophical discourse continues to challenge our understanding of divine nature. The central attributes of God's omniscience, omnipotence, and omnibenevolence, which have been central to religious ideals and doctrines, are being reevaluated as contemporary philosophical notions evolve, particularly in the context of the problem of evil.

Omniscience

The belief that God possesses infinite expertise and information is a fundamental aspect of traditional theological teaching [23]. This raises questions about the persistence of evil and whether God's knowledge of evil implies complicity or indifference. Modern philosophers have explored the nuances of divine omniscience, with some arguing that evil arises from human actions rather than divine intervention and others suggesting that God's knowledge of evil serves a higher purpose beyond human comprehension, aligning with a broader divine plan that transcends suffering.

Omnipotence

The belief that God has unlimited power and manipulation over all life elements is a cornerstone of traditional perspectives on divine nature [24]. This concept raises questions about God's ability to prevent or eliminate evil, as the persistence of evil raises questions about God's omnipotence. Modern philosophical discourse demands simplistic interpretations of divine omnipotence in the face of evil as scholars explore the complexities of power and enterprise. Some suggest that God's power is expressed through love and compassion, inviting

people to participate in the ongoing conflict against evil through acts of kindness and justice.

Omnibenevolence

The belief that God is infinitely right and loving is the moral foundation of traditional theological teachings. It implies boundless compassion and mercy, embodying the highest morality and virtue. However, the problem of evil challenges this view, raising doubts about the compatibility of divine goodness with suffering and injustice. Modern philosophers explore the complexities of omnibenevolence in the context of evil, exploring divine love's relationship to human experiences of pain and loss [25]. Some argue that divine goodness is manifested through empathy with human suffering, while others suggest divine benevolence transcends individual struggles, pointing towards a higher purpose beyond human knowledge.

Central to the logical problem of evil is the perception that the lifestyles of evil are incompatible with the traditional attributes of an ideal and all-powerful deity [26]. The paradox of reconciling God's all-powerful, omniscient nature with the existence of evil and suffering in the world has sparked philosophical debate and theological reflection. One notable response is the Free Will Defense, which posits that God should allow moral evil to maintain free will, as a genuine moral employer requires the ability to choose between right and wrong. This perspective argues that the presence of evil globally is not a reflection of God's deficiency but rather due to human autonomy and inherent risks of free will.

While the Free Will Defense offers a compelling reaction to the logical problem of evil, it is not always without its critics [27]. Skeptics have talked about potential flaws in the argument, thinking about whether or not the magnitude and distribution of evil in the international may be entirely justified through appeals to free will. Furthermore, the existence of natural evils such as diseases, natural disasters, and suffering inflicted upon innocent beings raises additional challenges to the notion that all evil is the result of human choice. In response to the logical problem of evil, theologians and philosophers have developed various theodicies — rational attempts to justify the coexistence of evil and a benevolent God [28]. From the soul-making theodicy of John Hick to the greater good defense proposed by Leibniz, these intellectual frameworks seek to provide a coherent explanation for the presence of evil in a world supposedly governed by a perfect deity.

The evidential problem of evil, a central aspect of the problem of evil, suggests that a benevolent and all-powerful God should not allow evil to exist. Philosophers and theologians have explored various responses to reconcile evil lifestyles with God's conventional attributes. One response is the free will defense, which posits that God has given humans free will and that evil exists as a result. This view explains ethical evil, including human actions causing suffering, but struggles to account for natural evils like earthquakes or diseases. Another response is the soul-making theodicy, which suggests that the presence of evil and struggle in the world can lead to spiritual growth and virtue cultivation.

In modern-day philosophical discourse, the evidential problem of evil is still a subject of debate and reflection [1]. Some philosophers argue that the idea of God, as traditionally understood, may also want to be reevaluated in light of the realities of evil and suffering. Others are searching to discover alternative theodicies or defences that can provide a coherent and potential account of why evil exists in a world supposedly created and ruled through a loving and all-powerful deity. Critics of the Free Will Defence argue that this theodicy does not fully cope with the problem of natural evil, including illnesses and natural failures, which appear to be beyond human choice [29]. Nevertheless, proponents of this view believe that free will is an essential issue of human dignity and ethical employer, outweighing the life of evil globally.

Another approach to the problem of evil is the Soul-Making Theodicy, proposed with the aid of John Hick. This theodicy shows that the presence of evil and suffering serves a higher reason in the development of human souls. Through encountering and overcoming adversity, people can develop distinctive features and religious adulthood. In this view, the lifestyles of evil are not a flaw within the divine plan but instead a necessary detail within the procedure of soul-making. Critics of the Soul-Making Theodicy query whether the amount of suffering within the international is proportionate to the religious growth it purportedly allows [30]. They argue that the sheer significance of pain and discomfort persisted by using infinite individuals for the duration of history calls into query the benevolence of a God who could permit such suffering to arise.

As cutting-edge philosophical discourse continues to conform, new views on the problem of evil and divine nature emerge. Some present-day thinkers endorse that conventional views of God as all-powerful and omnibenevolent may additionally need to be reevaluated in light of the complexity of human revel [31]. Rather than viewing evil as a logical contradiction to the life of a loving and all-powerful God, a more nuanced understanding of divine nature permits the coexistence of proper and evil globally. Perhaps the divine is not a far-off and transcendent being but rather immanent in the fabric of existence, experiencing the thrill and sorrows of advent alongside humanity.

The conventional theodicies, which have long been used to reconcile the problem of evil with the existence of a benevolent deity, are dealing with growing scrutiny in the mild of current philosophical discourse. Critics factor out the restrictions of these theodicies in addressing the depth and scope of evil internationally, mainly in the face of natural screw-ups and full-size struggling. As philosophers and theologians grapple with this complex and profound problem, new frameworks and tactics are emerging that are searching to interact with the problem of evil in all its complexity and nuance.

Traditional theodicies have attempted to explain the existence of evil in a theological framework, but as philosophical discourse delves deeper into the complexities of this issue, the limitations of these traditional theodicies are being scrutinized. One of the key pillars of these theodicies is the idea of divine

omnipotence and omnibenevolence, which suggests that God is all-effective and all-top and that evil should serve a greater purpose in the divine plan. Other theodicies, such as the free will defense and soul-making theodicy, argue that evil is an essential byproduct of human free will and serves as a method of ethical growth and religious improvement. Critics of traditional theodicies highlight the inherent challenges of justifying evil within a framework of divine benevolence and omnipotence, as the scale and intensity of human suffering defy easy motives based on ethical growth or free will.

Moreover, conventional theodicies regularly fail to account for evil's existential and emotional dimensions [32]. The lived experience of suffering and loss is not always effortlessly reconciled with abstract philosophical arguments approximately extra precise or ethical improvement. As the philosopher Susan Neiman has mentioned, the problem of evil isn't just a theoretical puzzle to be solved; it is a lived fact that needs a reaction that acknowledges the depth of human struggling and the boundaries of human knowledge [33]. In light of these opinions, present-day philosophical discourse on the problem of evil is shifting closer to a greater nuanced and complex information about divine nature and the character of evil. Rather than searching to justify or explain evil in the confines of conventional theodicies, a few thinkers are exploring opportunity frameworks that emphasize the mystery and incomprehensibility of divine life. As an example, theodicies of protest reject the concept of justifying evil and, as an alternative, focus on bearing witness to struggling and declaring the moral imperative to relieve it.

Modern Philosophical Responses to the Problem of Evil

The problem of evil is a complex philosophical issue that has been debated. The Free Will Defense posits that evil exists because God created humans with free will, allowing them to make moral choices and experience genuine love and compassion. This is supported by the fact that humans can make good and evil choices. The Hiddenness Defense argues that God's existence is not incompatible with evil because God is hidden from us, and we cannot fully understand his reasons for allowing evil. Despite these logical responses, the problem of evil remains a significant challenge to many people's faith and understanding of the world. The philosophical issue of evil has been the subject of various arguments. The first argument, from suffering, argues that suffering is evidence against a benevolent and omnipotent God, supported by the vast amount of suffering, innocent people's suffering, and natural disasters. The second argument, from evil, argues that evil is evidence against God, supported by moral evil like murder and natural evil like earthquakes and diseases. The third argument, from theodicy, attempts to reconcile evil with a benevolent God. However, these responses are only partially satisfactory, leaving the problem of evil a significant intellectual and emotional challenge for many.

Modern Philosophical Discourse on Divine Nature

A diverse range of views and interpretations characterizes contemporary philosophical discourse on divine nature and evil. Traditional theism remains prevalent in many spiritual traditions. However, religious and atheistic reviews have led philosophers to reconsider the nature of the divine in ways more conscious of human complexities. This has led to a deeper understanding of the connection between God, evil, and life's nature. Communication surrounding divine attributes has expanded to include religious and atheistic viewpoints, offering alternative interpretations of the divine's character. One fundamental principle of conventional theological discussion is divine omnipotence, omniscience, and benevolence, which views God as an all-effective, all-understanding, and perfectly proper being.

However, the problem of evil poses a considerable challenge to this conventional expertise of divine nature [9]. If God is omnipotent and benevolent, why does evil exist internationally? Why do harmless human beings go through, and why does injustice succeed? These questions have led many philosophers to reevaluate the conventional attributes of the divine and discover alternative conceptions of God. One outstanding reaction to the problem of evil in current philosophy is the rejection of conventional theism in favor of atheism or agnosticism. Atheistic philosophers argue that the existence of evil and struggling globally is incompatible with the notion of a loving and all-effective deity [34. P. 68]. The presence of evil in the world can challenge the belief in God's omnipotence and benevolence, as it challenges the coherence of attributing benevolence to a divine being in the face of human suffering. However, some religious philosophers have proposed alternative perspectives, such as procedure theology, which suggests a compassionate and empathetic God who interacts dynamically and relationally with humanity, seeking to create a better world through the introduction process. Theodicy, the philosophical endeavor to justify God's actions in the face of evil, has also seen significant trends in modern philosophy, with various theodicies proposed, such as the free will defense and soul-making theodicy, which suggest that suffering is an essential part of ethical and spiritual growth.

One of the most enduring challenges to conventional spiritual ideals has been the problem of evil, the apparent contradiction between the existence of a benevolent, all-powerful deity and the lifestyles of struggling and malevolence within the globe. However, recent advancements in philosophy, especially in modal common sense and epistemology, have furnished new avenues for exploring and reevaluating the character of divinity and its relationship to the problem of evil [35]. Modal good judgment is a branch of logic that offers the notions of necessity and possibility in shaping contemporary discussions on divine attributes. In conventional monotheistic religions, God is often conceived as a being that possesses terrific important attributes, at the side of omnipotence, omniscience, and omnibenevolence. Modal common sense permits philosophers to explore the implications of these attributes and their compatibility with the existence of evil

within the world [36. P. 64–73]. One of the crucial insights that modal logic has furnished is the difference between logical and metaphysical opportunity. While it can be logically possible for God to eliminate all evil, it cannot be metaphysically possible if doing so would violate other vital attributes of God, inclusive of free will or moral corporation. This difference has led philosophers to reconsider the nature of divine omnipotence and omnibenevolence, arguing that God's power and goodness can be restricted by higher-order principles or values, which can be vital for a coherent and significant international [37].

Open theism challenges traditional divine foreknowledge by suggesting that God studies time like humans, with the future uncertain. This view suggests that God voluntarily limits His omniscience to appreciate the freedom of His creatures, considering moral alternatives and unforeseen events. Open theism reconciles the life of evil with the concept of a loving and relational deity, prompting us to reconsider our assumptions about God's nature and the moral complexities of the universe. Instead of viewing evil as a byproduct of an all-powerful deity, these philosophical discourses invite us to consider a God whose power is expressed through vulnerability, whose expertise is tempered by admiration for human freedom, and whose goodness is manifested through solidarity with creation.

The reevaluation of divine omnipotence and omnibenevolence in light of ethical and natural evil is gaining popularity due to the need for nuanced engagement with these essential aspects of spiritual perception. A deeper understanding of the divine character and its relationship to the world can only be achieved through sustained reflection. However, as philosophers grapple with the complexities of ethical and natural evil within the globe, there has been a remarkable shift in the direction of reevaluating these essential attributes of the divine [31]. The issue of evil challenges the conventional understanding of God's nature, as it raises questions about how a deity believed to be all-powerful and all-loving can allow for evil and suffering. This has led to centuries of philosophical debate, with the idea of omnipotence being a key component of divine nature. Contemporary philosophers have raised questions about whether God's omnipotence increases the ability to perform morally questionable actions and if a world without evil and suffering is possible, given the nature of free will and natural legal guidelines.

Revisiting Divine Attributes

The reevaluation of divine attributes in response to the Problem of Evil is a significant development in contemporary philosophical discourse. By examining and reinterpreting traditional principles of divine omnipotence, omniscience, and omnibenevolence, scholars can offer more nuanced, coherent, and intellectually fulfilling responses to the age-vintage question of why evil exists in an international created by a loving and all-powerful God. This ongoing communication between theology and philosophy guarantees that our knowledge of the divine nature will be

deepened and that new insights into the complex relationship between God, humanity, and the problem of evil will be provided.

One significant problem at the heart of the Problem of Evil is the character of God's attributes. Traditionally, God is thought to possess three attributes: omniscience (all-information), omnipotence (all-powerful), and omnibenevolence (perfectly proper). However, when faced with the existence of evil and struggling within the global, these attributes can appear contradictory and incompatible. In response to this theological dilemma, some modern philosophers and theologians have proposed redefining or reinterpreting these divine attributes to cope with the Problem of Evil more nuanced and intellectually pleasantly.

One method for this reevaluation involves considering the traditional information of divine omnipotence, suggesting that God's power may be restrained using certain ethical or metaphysical concepts. This perspective allows for the possibility that God may also restrict his understanding to maintain human freedom and moral obligation. Lastly, the attribute of divine omnibenevolence has been a problem for reinterpretation in response to the Problem of Evil. Some thinkers argue that God's benevolence may be expressed through his willingness to work closer to the final reconciliation and redemption of all advent, emphasizing empathy, compassion, and relationality as crucial elements of God's nature.

Traditional monotheistic beliefs suggest an omniscient, omnipotent, and desirable God, but the world's struggles and malevolence contradict these attributes. Modern philosophical discourse has challenged traditional knowledge of God's nature and relation to evil. One concept that has gained traction is divine vulnerability, which suggests that God is deeply involved in the struggles and evil in the world. Proponents argue that a God invested in His creations should share in their joys, sorrows, triumphs, and tragedies. By embracing vulnerability, God becomes more closely linked to human experience, sharing in our pain and helping us overcome adversity.

Another alternative framework for expertise in the problem of evil is the notion of restrained omnipotence. While conventional theology asserts that God is all-effective and able to do whatever, proponents of limited omnipotence recommend that there are inherent obstacles to divine power [38]. Theology is a complex field exploring God's nature and His relationship with evil. It posits that God is not static but rather dynamic and evolving, constantly responding to the actions and choices of His creations. This perspective challenges traditional notions of divine attributes, allowing theologians to reconcile the life of evil with the overarching goodness of God.

Moreover, the idea of God's omnibenevolence, which suggests that God is perfectly correct and desires the well-being of all creatures, has been reexamined in light of the reality of evil and suffering in the world. Some philosophers argue that a more nuanced understanding of divine benevolence may be essential, considering the complexities of ethical and natural evils that exist globally. These reconceptualizations of divine attributes have profound implications for traditional

spiritual beliefs and practices, challenging believers to reconsider their understanding of God and how they relate to the divine. They also invite theologians and religious leaders to engage in more nuanced and complex discussions about the nature of evil and suffering and the role of divine intervention in these realities.

The Role of Human Agency and Responsibility

The debate surrounding the problem of evil raises the question of how human employers perpetuate and mitigate evil. This is particularly relevant in modern philosophical discourse, where the complexities of ethical responsibility and free will are scrutinized. By examining how human actions contribute to the lifestyles of evil and how people behave as sellers of moral development, we can gain deeper insight into the moral dimensions of the problem of evil. Human business enterprise, defined as the ability of people to make choices and enact their will, plays a critical role in perpetuating evil in the world. Through free will, individuals can engage in dangerous or malevolent movements, such as acts of violence, exploitation, or indifference to others' suffering. This raises questions about the character of ethical responsibility and how individuals are held accountable for their actions. However, human agency can also mitigate and prevent evil forces. By choosing between right and wrong, good and evil, people can actively work towards promoting justice, compassion, and unique features. Through acts of kindness, unity, and ethical bravery, humans can counteract the negative impact of evil and contribute to a more just and harmonious society.

The issue of evil is central to human enterprise, as individuals are responsible for the outcomes of their choices. This raises questions about culpability and how individuals can be held accountable for perpetuating evil. Philosophical perspectives emphasize the importance of private autonomy and accountability in moral decision-making, while others highlight the influence of social, cultural, and environmental factors on human behavior. However, it is crucial to remember that human corporations can be nurtured to foster a more moral and compassionate society. Education, ethical deliberation, and virtue cultivation, along with empathy, integrity, and unity, are essential for empowering people to act as good alternatives. By focusing on the ethical dimensions of human existence and encouraging moral responsibility towards others, we can address the root of evil and work towards a simpler and more humane world.

The exploration of evil as a result of human choices and societal structures offers complex insights into the moral implications of our actions. By recognizing the interaction between humans and external influences, we are challenged to critically examine our roles in perpetuating or rigid systems of injustice and oppression. Modern philosophical notions have shifted the focus to the role of human agency and societal structures in manifesting evil, prompting a reevaluation of the moral implications of any such angle. Philosophers have started to emphasize the importance of information evil due to human employer and duty, urging us to

reflect on how our choices and behaviors contribute to the perpetuation of evil globally. The interconnectedness between individual corporations and societal systems in shaping our moral landscape is central to this discourse. Societal systems, including energy, inequality, and oppression, can create situations that facilitate the emergence of evil, legitimizing dangerous behaviors and perpetuating injustices. This underscores our collective responsibility to address and prevent its presence in our global world.

By examining our ethical responsibilities to promote justice, equality, and compassion in our interactions with others, we are urged to cultivate virtues such as empathy, unity, and social obligation to foster an extra-moral and simple society. The question of how a benevolent and all-effective God could allow evil and global struggle has been debated for centuries. However, with advancements in modern thought and understanding of human responsibility, it is crucial to rethink this issue. Contemporary thinkers emphasize the role of human choices and actions in perpetuating evil, highlighting the complex interplay between free will, ethical obligation, and the presence of evil in the world. This shift in perspective raises questions on ethical responsibility and responsibility. If people are seen as active marketers in perpetuating evil, how much are they morally responsible for suffering and injustice? Does the presence of human cooperation absolve God of duty for evil, or does it complicate the theological framework of divine benevolence?

The issue of evil raises moral dilemmas about the character of responsibility. It raises questions about reconciling ethical obligations with systemic injustices and natural disasters that transcend human movements. The concept of ethical accountability should extend beyond character organization to collective responsibility for the world. The traditional dichotomy between divine omnipotence and human free will is no longer sufficient to address the complexities of present-day philosophical concepts. Instead, a nuanced approach that recognizes the interactive nature of human business and the divine windfall is needed to navigate the ethical challenges evil poses. By rethinking the problem of evil in light of contemporary philosophical discourse and the position of human agency, we can better understand the complex relationship between ethical obligation, accountability, and divine nature. By integrating human agency into the theological framework, we can gain new insights into the existence of evil in the world.

Conclusion

The Problem of Evil has long been a significant challenge for philosophers and theologians, as it presents a paradox between hostility and an omnipotent, benevolent supreme being. Despite centuries of theodicies and defenses, the problem remains a central concern in philosophical and theological discourse. Modern philosophical thought has brought new perspectives and insights to the problem, with philosophers like Alvin Plantinga, Marilyn McCord Adams, and Eleonore Stump offering nuanced analyses of evil and its compatibility with divine attributes. Their work has prompted a reevaluation of traditional theological

assumptions and opened new avenues for exploring the complexities of evil and divine nature. The Problem of Evil has profound implications for our broader theological understanding of God and the world. It shapes our ideals about God's nature, human cooperation, morality, and the character of the universe. To address these challenges, we must continue to explore and engage with contemporary philosophical perspectives. By drawing on present-day thinkers' insights and engaging with evil's complexities in new and revolutionary ways, we can enhance our theological discourse and deepen our knowledge of the divine. In conclusion, the Problem of Evil remains a vexing and profound challenge for believers and thinkers alike. By embracing the insights of modern philosophical discourse and committing to ongoing dialogue and reflection, we can begin to rethink our understanding of divine nature in the face of evil.

References

- [1] Svendsen LFH. *A Philosophy of Evil*. Dalkey Archive Press; 2010.
- [2] McGrath AE. *Historical Theology: An introduction to the History of Christian Thought*. John Wiley and Sons; 2022.
- [3] Surin K. *Theology and the Problem of Evil*. Wipf and Stock Publishers; 2004.
- [4] Russell L. *Evil: A Philosophical Investigation*. Oxford University Press; 2014.
- [5] Field H. Epistemology without metaphysics. *Philosophical Studies*. 2009;(143):249–290.
- [6] Audi R. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. Routledge; 2010.
- [7] Graff HJ. *Undisciplining Knowledge: Interdisciplinarity In the Twentieth Century*. JHU Press; 2015.
- [8] Njoroge JM. *The Refutation of Scientism as An Ideology Through the Life and Writings of Lewis C.S. Thesis Ad Doctoratum*. In: Philosophia Totaliter Edita ROMAE; 2023.
- [9] Meister C, and Dew JrJK, editors. *God and the Problem of Evil: Five Views*. InterVarsity Press; 2017.
- [10] Jones C. *Why Does God Allow Evil? Compelling Answers for Life's Toughest Questions*. Harvest House Publishers; 2017.
- [11] Peterson ML. *The Problem of Evil*. The Oxford Handbook of Atheism; 2013.
- [12] Morris TV. *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology*. Regent College Publishing; 2002.
- [13] Kizilos T. *God and the Problem of Evil*. Lulu; 2008.
- [14] Swinburne R. *Providence and the Problem of Evil*. OUP Oxford; 1998.
- [15] Clendenin DB. God Is Great, God Is Good Questions About Evil. *Ashland Theological Journal*. 1992;(24):35–54.
- [16] Laato A, de Moor J, editors. *Theodicy in the World of the Bible: The Goodness of God and the Problem of Evil*. Brill; 2021.
- [17] Lara MP, editors. *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives*. University of California Press; 2001.
- [18] Bergmann M. Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil. *Nous*. 2001;35(2):278–296.
- [19] Daeley JJ. *Why God Must Do What Is Best: A Philosophical Investigation of Theistic Optimism*. 2021:1–208.
- [20] Taliaferro C. *Consciousness and the Mind of God*. Cambridge University Press; 1994.
- [21] Sagi A. *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*. Rodopi; 2002.

- [22] Gruenler RG. *The Inexhaustible God: Biblical Faith and the Challenge of Process Theism*. Wipf and Stock Publishers; 2020.
- [23] Jaba M. *An Investigation into the Timelessness of God Theology, with Special Reference to African Traditional Religion*; 2023.
- [24] Lindeman M, Pyysiäinen I, Saariluoma P. *Representing god. Papers on Social Representations*. 2002;(1):1–13.
- [25] Ouma GO. A Philosophical and Theological Response to The Problem of Evil: A Focus on The Mental, Moral, Natural Problem of Evil in The Luo Cosmology (Doctoral dissertation).
- [26] Leaman O. *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*. Cambridge University Press; 1995.
- [27] Peterson ML, editor. *The Problem of Evil: Selected Readings*. University of Notre Dame Press; 2016.
- [28] Itene M. The Problem of Evil in the Face of a Benevolent God: Intricacies of Philosophico-Theological Theodicy. *Albertine Journal of Philosophy*. 2022;6(1).
- [29] Berthold JrF. *God, Evil, and Human Learning: A Critique and Revision of the Free Will Defense in Theodicy*. State University of New York Press; 2012.
- [30] Geivett RD. *Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick's Theodicy*. Temple University Press; 1995.
- [31] Evans CS. *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments*. Oxford University Press; 2010.
- [32] Słowikowski A. Existential Theodicy as a Response to the Limits of Classic Theodicy based on Kierkegaard's Religious Writings. *International Journal of Systematic Theology*. 2022;24(2):212–236.
- [33] Kelly JI. Giving Evil Its Due: Radical Evil and The Limits of Philosophy (Doctoral dissertation). Berkeley: University of California; 2014.
- [34] Flescher AM. *Moral Evil*. Georgetown University Press; 2013.
- [35] Green RM. *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*. State University of New York Press; 1992.
- [36] Van Inwagen P. *The problem of Evil*. OUP Oxford; 2006.
- [37] Bishop JC, Perszyk KJ. *God, Purpose, and Reality: A Eutheological Understanding of Theism*. Oxford University Press; 2023.
- [38] Cooper-White P. *Braided Selves: Collected Essays on Multiplicity, God, and Persons*. Wipf and Stock Publishers; 2011.

About the author:

Adeoye Moses A. — Research Fellow, Department of Religious Studies, Faculty of Philosophy and Theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (e-mail: princeadelekm@gmail.com). ORCID: 0000-0003-0755-3532

Сведения об авторе:

Адебойе Мозес Аделеке — научный сотрудник, кафедра религиоведения, факультет философии и теологии, Университет религий и деноминаций, Кум, Иран (e-mail: princeadelekm@gmail.com). ORCID: 0000-0003-0755-3532

Онтология и теория познания

Ontology and theory of knowledge

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-558-574>

EDN: TINVVT

Научная статья / Research Article

О пользе сотрудничества «физиков» и «лириков»: концепции точных и естественных наук в социальном и гуманитарном знании

И.М. Цибизова  

Институт информации по общественным наукам РАН
Российская Федерация, 117418, Москва, Нахимовский проспект, 51/21
itsibizova@mail.ru

Аннотация. В исследовании рассматриваются отдельные концепции естественных и точных наук, оказавших существенное влияние на развитие социального и гуманитарного знания, прежде всего философии: теории множеств, гетерархии, кибернетический подход и т.д. Кибернетическая теория или «теория систем» Г. Бейтсона позволяет более всестороннее осмысливание религиозных феноменов, в том числе экспансию пятидесятничества в Бразилии, в контексте всех релевантных сфер с учетом их взаимосвязей и взаимовлияния. Благодаря концепции гетерархии И.В. Красавин устранил формальные проблемы в теории общего интеллекта итальянского постопераизма (М. Лаццаро, А. Негри, П. Вирно, М. Пасквинелли, К. Верчеллоне, Т. Террановы и др) и заключил, что он равнозначен как освобождать общество от эксплуатации, так и присваиваться «обществом контроля». Реверс концепций — применение коннекционизма, хотя и критикуемого за чрезмерные упрощения, в философии сознания и педагогике — дает возможность совершенствовать методы преподавания, повышая его эффективность. В философии сознания / разума используют достижения естественных наук, например, квантовой физики. Вслед за У.В.О. Куайном представители аналитической философии все чаще предлагают «натурализовать» ее посредством достижений естественных наук. Применение «неработающих» математических моделей в попытках вписать в них рассматриваемую вещь зачастую вредит философии. Математическая формализация «второго закона преступного поведения», предложенного норвежским судебным психиатром и психоаналитиком Д. Абрахамсеном, представляется не только лишенной смысла, но и этически неприемлемой. Мультидисциплинарность и междисциплинарный диалог позволяют по-новому взглянуть на проблему, освещая ее шире и с новых ракурсов.

© Цибизова И.М., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Ключевые слова: гетерархия, кибернетическая теория, теория множества, философия сознания, философия разума, формализация

История статьи:

Статья поступила 23.09.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Цибизова И.М. О пользе сотрудничества «физиков» и «лириков»: концепции точных и естественных наук в социальном и гуманитарном знании // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 558–574. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-558-574>

On the Advantage of the Physics' and Lyrics' Cooperation: Usage of the Exact and Natural Sciences' Conceptions in Social and Humanitarian Knowledge

Irina M. Tsibizova  

Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences

51/21, Nakhimovsky prospect, 117418, Moscow, Russian Federation

itsibizova@mail.ru

Abstract. The study reviews particular conceptions of natural and exact sciences which had a significant impact on social and humanitarian knowledge primarily on philosophy: the theories of sets, heterarchy, cybernetic approach and others. G. Bateson's cybernetic or systems theory allows more comprehensive understanding of religious phenomena and the Pentecostal expansion in Brasilia among others in the context of all relevant areas taking into account their interconnections and mutual influence. The heterarchy conception allowed to I.V. Krasavin to solve the problem in general intellect theory of the Italian post-operaisms (M. Lazzarato, A. Negri, P. Virno, M. Pasquinelli, C. Vercellone, T. Terranova and ect) and conclude that it's equally able as to liberate the society of the exploitation as to be appropriated by the society of control. The reverse of conceptions, usage of connectionism although criticized for the excessive simplifications, in the philosophy of brain and pedagogy gives the possibility to improve the methods of teaching increasing its efficiency. The natural sciences' conceptions, the quantum physics for example, are applied in the philosophy of mind. Following W.V.O. Quine the representatives of the analytic philosophy more often propose to naturalize the discipline due to the natural sciences achievements. Although the undue tendency for formalization can divert from meaning as in F. Salis' dealing with the problem of the literature characters' narcissism. The application of a priory developed mathematical models trying to fit phenomena into them often harm philosophy. The mathematical formalization of the «second law of criminal behavior» suggested by the Norwegian forensic psychiatrist and psychoanalyst D. Abrahamsen seems to be not only meaningless but also ethically unacceptable. Bringing methodology of other disciplines designed for practical results and really “working” to science allows take a fresh look at the problem, covering it wider and from new angles.

Key words: heterarchy, cybernetic theory, set theory, philosophy of consciousness, philosophy of mind, formalization

Article history:

The article was submitted on 23.09.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Tsibizova IM. On the Advantage of the Physics' and Lyrics' Cooperation: Usage of the Exact and Natural Sciences' Conceptions in Social and Humanitarian Knowledge. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):558–574. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-558-574>

Введение

Взаимная «любовь» физиков и лириков вошла в поговорку, породив многочисленные анекдоты. Помимо высокомерного отношения к коллегам гуманитариям представителей точных и естественных наук, считающих «научными» лишь свои дисциплины, у этого соперничества есть и материальные основания — распределение ресурсов, финансирование, гранты. Хотя здесь наблюдается значительный перевес в сторону первых, в особенности, в случае практического значения применения результатов исследований, не стоит игнорировать затраты на оборудование и расходные материалы.

Наиболее радикальные участники противостояния заявляют об исчертании общественными и гуманитарными науками своего предела, оценивания их лишь как «записи-констатации» (ит. *ricordo*) [1. Р. 110], полагая, что эти дисциплины вытеснят потоки «больших данных»: при наличии большого количества информации компьютер установит правило, по которому будут сформулированы гипотезы о причинной связи феноменов. Кроме того «цифры говорят сами за себя» [1. Р. 110]. Немецкий мыслитель Г. Маркузе в 1960-х годах характеризовал подобные тенденции как уничтожение «обществом изобилия» «всех критических измерений разума» [1. Р. 113], превращение его свободы в «покорность фактам жизни» [2. С. 10]. Ныне ситуация еще тревожнее: в «обществе расчета» алгоритмы формируются необходимостью влиять на поведение, а представленные этими алгоритмами схемы строятся так, чтобы не позволить объектам манипуляций размышлять [1. Р. 115].

Сфера общественных и гуманитарных наук остается одной из немногих областей, где еще развиваются размышления о человеке, его месте в мире и будущем. Сотрудничество гуманитариев с добившихся беспрецедентных успехов кибернетикой, биотехнологиями, биомедициной и другими естественными и точными дисциплинами приносит интересные результаты. В статье ставится цель осветить некоторые его примеры, как позитивные, так и негативные.

Кибернетика в общественных и гуманитарных науках и философия сознания

Теоретический плюрализм и развитие междисциплинарного диалога позволяют получить более комплексную картину рассматриваемой вещи (К. Калхун) [3. Р. 16]. При использовании нескольких теорий каждая из них

предлагает определенный, хотя и не исчерпывающий аспект истины. Благодаря подобному подходу вещь раскрывается наиболее полно, во всех ее проявлениях. В философии социологии и религии этот метод, названный «кибернетической теорией» или системным подходом, разработан Г. Бейтсоном. Под системой понимается «любая единица, содержащая структуру обратной связи и, следовательно, компетентная обрабатывать информацию». Открытая система допускает взаимодействие между понятиями и материальностью, субъектом и окружающей средой, абстрактным и реальным. «Кибернетика» определяется как сравнительное исследование коммуникационного потока в комплексной социальной системе. Понимание этого потока возможно лишь при осмыслиении в контексте всех релевантных сфер и связей, встраивающих его в систему мироздания [4. Р. 21–22]. Восхождение от частного к общему — разработка «теории систем», наряду с ее «реверсом» — применением в психологии, социологии, религиоведении и философии — дает неплохие результаты. Р. Сюда-Амброзяк вслед за Д.-Э. Алварссоном использовала методологию кибернетики для объяснения религиозных трансформаций в Латинской Америке, в частности экспансии пятидесятничества в Бразилии [4. Р. 21]. Достиинства подобного подхода заключаются в рассмотрении не только элементов феномена пятидесятничества — рассказов обращенных, специфики ритуалов, социального взаимодействия в общине, — но и их контекста, связей и взаимовлияния без оскорблении чувств верующих.

Реверс концепций наблюдается также в психологии, нейронауках, философии сознания/разума (*philosophy of mind*)¹.

После «триумфального возвращения сознания» в науку², в которую в эпоху господства логического позитивизма оно не допускалось в силу своей субъективности³ — невозможности стороннего исследования происходящего в разуме решающего проблему человека, — в этой области философии все большее внимание уделяется методам естественных наук, в том числе квантовой физики. Ее представители активно отреагировали на означенное в 1987 г. наблюдение Т. Нагеля о том, физика прогрессировала, изъяв разум из того, что пытается объяснить, хотя обладает значительным потенциалом в

¹ Трудности передачи термина на другом языке отмечал переводчик книги Д. Чалмерса «Сознающий ум» (*The conscious mind*) В.В. Васильев [5. С 5–6].

² Его предрек один из ведущих представителей философии сознания Д. Чалмерс в 1994 г. [6. Р. 84].

³ После публикации в 1943 г. «Концепции разума» Г. Райла [6] теория разума не развивалась десятилетиями, тема подсознания вызывала инстинктивное отторжение «серьезных» ученых. Умозаключения о причинной связи наблюдаемых событий и ненаблюдаемых подсознательных стимулов считались скандальными [7. Р. 27]. Было неясно, как применять «аналитические принципы научного метода» к разработке концепции, которую по определению невозможно понять сознательно. Из-за господства неопозитивизма и радикального бихевиоризма, основанного на изучении поведения, концепция сознания как «ненаучная» исчезла из эмпирически ориентированного научного дискурса за исключением психоанализа, обвиняемого в псевдо-научности [6. Р. 83].

данной области [8. Р. 36]. Этот философ интерпретировал проблемы корреляции тела и разума и возможности познания разума другого.

Начиная с 1993 г исследования сознания переживают настоящий бум: в год публикуется около 5 000 работ, касающихся этой проблемы или сопряженных вопросов [9. Р. 236]. Платформой обсуждения этих тем стал журнал «Журнал исследований сознания» (Journal of consciousness studies). Стимулом послужила формулировка Д. Чалмерсом в 1995 г так называемых «трудных» и «легких»⁴ проблем сознания [10]. Ф. Рифферт рассматривал «трудную» проблему так: содержание сознания субъективно, происходящее с человеком, решающим шахматную задачу, доступно лишь ему. Внутреннюю перспективу «от первого лица» нельзя постигнуть с позиции «третьего лица»: объективные, даже интерсубъективные исследования здесь невозможны [11. Р. 83]. Для решения проблемы Чалмерс ввел понятие *qualia* — «доступных лишь интроспективно, феноменальных аспектов нашего сознательного существования» [12. С. 142], непостижимой внутренней жизни или опыта, которых в мысленных опытах заменяет кремниевыми чипами — функциональными изоморфами. И.В. Ощепков продемонстрировал неубедительность мысленных экспериментов этого философа⁵, предъявляя испытуемым один и тот же стимул, а затем сравнивая нейронную активность мозга, исключив «случайные шумы» [12. С. 145]. Индийский невролог В.С. Рамачандран полагает, что невозможность обмена *qualia* — исключительно языковая проблема, «вопрос перевода» собственных квалитативных состояний с «языка нейронов» на обычный язык. Она решится, когда можно будет взять составленный из нейронов кабель, исходящий из области V4 зрительной коры мозга испытуемого, и «подключить» его к той же области в мозге исследователя [12. С. 146–147].

Эффективность мультидисциплинарности демонстрирует антология «Спутник сознания» 2007 г. [3]⁶, включившая порядка 70 работ представителей разных дисциплин, освещающих проблему под разными углами. М. Тай сосредоточился на проблемах, не решаемых бихевиоризмом: вопросах принадлежности ментальных объектов; субъективности точки зрения; механизме порождения сознательного состояния физическим; двойников (философских зомби)⁷; восприятия цветового спектра; единства восприятия; разделенного сознания [3. Р. 23–33]. М. Велманс отвергает традиционный дуализм и редукционизм, предлагая рефлексивный монизм для объяснения реляций феноме-

⁴ Решаемых обычными методами нейробиологии и когнитивных наук.

⁵ Речь идет о заимствованном у Ф. Джексона эксперименте с нейробиологом Мэри, изучающей нейрофизиологию цвета в черно-белой лаборатории через черно-белый монитор. Описанный в 1982 г этот эксперимент был дополнен в статье «Что не знает Мэри» [13]. Г. Смит рассмотрел проблему перцепции с генетической точки зрения [14].

⁶ Используется расширенное и дополненное переиздание, осуществленное в 2017 г.

⁷ М. Малец, подчеркивая необходимость использования сознательного опыта для описания собственного двойника-зомби, находит эту идею некогерентной [15. Р. 118–119].

нального сознания с мозгом и окружающим миром [3. Р. 769–784]. Э. Карденья осмысливает «аномальный опыт», включая мистический «выход за пределы тела» и ощущение приближающейся смерти, вводя термин «альтернативные эпистемологические пути» [3. Р. 187–202]. Освещаются возможности квантовой физики в исследовании сознания, в частности ставшей классической «проблемы тела и разума», а также результаты и импликации нейрофилософского эксперимента Б. Либета, касающегося свободы воли⁸.

Предпосылкой развития «философии сознания» также считают не получившую широкого распространения «генетическую эпистемологию» (теорию развития знания) Ж. Пиаже [6. Р. 95–98] и более популярную «философию процесса» Н.А. Уайтхеда [16]. Ф. Рифферт, сопоставив эти теории, заключил, что, достигнув схожих результатов, они различаются лишь в вопросах: 1) концептуального конфликта на подсознательном уровне⁹ и 2) принципа функционирования сознания¹⁰ [6. Р. 99–100]. Обе концепции рассматривают подсознание, прежде исключенное из «серьезной» науки. Уайтхед утверждает: «сознание — венец опыта — достигается лишь временами, не являясь его необходимой основой» [16. Р. 267]. Согласно его концепции, философы, избравшие отправной точкой исследования бытия сознательное человеческое знание, заданное как *«clare et distincte»* (ясное и отчетливое — Р. Декарт), впряженли телегу переди лошади, поскольку осознанное знание — лишь очень ограниченный слой многообразного человеческого опыта [6. Р. 91].

Для исследования человеческого мозга и разума, о которых известно меньше, чем о их достижениях, прибегают к одному из них — кибернетике. Коннективизм объясняет человеческое познание мира (когнитивные процессы) с помощью искусственных нейронных сетей (ANN). Хотя большинство нейропсихологов считает данный подход биологически недостоверным из-за чрезмерного упрощения процессов, Т. Шульц предлагает применять его разработки в образовании. Вместо радикального конструктивизма, устранившего обратную связь с педагогом и предлагающего студентам самим выстраивать новые структуры знания, рекомендуется принять позицию умеренного конструктивизма, признающего учителей с их инструкциями важными элементами учебного процесса. Предложения коннекционизма — практика, обратная связь, предварительное знание, грамотно структурированные уроки — могут показаться более ориентированными на преподавателя, чем на обучающегося. Однако концепции углеродной копии (СС) и слепой углеродной копии (ВСС), предполагающие получение сообщения указанными в

⁸ Измерив время между воздействием на двигательный центр коры головного мозга и желанием совершить действие, Либет пришел к выводу, что у человека остается около 200 мс, чтобы «наложить вето» на побуждение к действию.

⁹ Для Пиаже возможность — залог запоминания и понимания. Уайтхед относит конфликт к уровню символического или пропозиционного сознания, на уровне которого происходит понимание [6. Р. 93].

¹⁰ Согласно Уайтхеду, высшая форма сознания — «совершенствование эстетического опыта» ради получение максимального удовлетворения от жизни [6. Р. 94].

списке, то есть обеспечение полной целевой обратной связи с гарантией доступа к вариантам решения, согласуется с теорией образования Пиаже, сфокусированной на учащемся. Шульц предлагает сочетать этот подход с трехступенчатой моделью образования А. Уайтхеда, помещавшего в центр первого (романтического) и третьего (обобщающего) этапа ученика, второго (уточняющего) — учителя. На первой стадии обучаемый пытается самостоятельно решить проблему. На второй — педагог предлагает необходимые для ее решения знания, связывая их с опытом, полученным на первом этапе. На третьей происходит возвращение к первой — перед обучающимся ставится новая проблема. По данным исследования Ф. Риффера, школьники, изучающие физику по данной методике, продемонстрировали эмоциональное удовлетворение, высокую академическую самооценку, всестороннее когнитивное развитие и лучшее поведение на занятиях [6. Р. 100–101].

Современная «философия сознания» остается одной из самых перспективных областей мультидисциплинарного сотрудничества и доказательством его эффективности.

Перспективы трансгуманизма

Тесного взаимодействия философии с кибернетикой, биологией, информатикой, генной инженерией, робототехникой, биотехнологией и многими другими отраслями науки требует относительно новое философское течение — трансгуманизм¹¹. Истоки трансгуманизма относят к 1927 г, когда британский биолог-эволюционист Джюлиан Хаксли в монографии «Религия без откровения» [17]¹² определил его как новую гуманную идеологию входящего в эру научно-технической революции человечества, которое, избавившись от религии в повседневности, благодаря развитию биологии и генетики, избавится и от ненужных болезней, страданий, а впоследствии смерти. Единомышленником реформатора был британский писатель-фантаст Олаф Стэплдон, поведавший о мутанте-сверхчеловеке (*homo superior*) в книге «Странный Джо» (1935), возможной смене человечеством физических форм и духовных метаниях от утопий до религиозной тирании гигантских мозговых башен («Последние и первые люди: история близлежащего и далёкого будущего» 1930), писателе, отделившем разум от тела, отправившимся в космическое путешествие и встретившимся с представителями галактической федерации, которые, объединив телепатической связью планеты и звезды, решили достучаться до Бога и узнать у него смысл жизни («Создатель звёзд» 1937) [19]. Из-за несоответствия науки грандиозным целям интерес к проекту вскоре угас и исчез на фоне ужасов Второй мировой войны. Его возрождение связано

¹¹ Слово образовано из латинских предлога «*trans*» (означающего «через», переход) и существительного «*homo*» (человек).

¹² Встречающееся у Данте в «Божественной комедии» (1312) определение «*transhumane*» используется для характеристики видения человека, обретаемого в Раю [18. Р. 142].

с успехами научно-технической революции 1960–1970-х гг, в частности крионики,¹³ популяризированной основателем Института крионики Робертом Эттингером в книге «Перспективы бессмертия» (The Prospect Of Immortality) [20]. Утверждение трансгуманизма связывают с одноименным эссе Хаксли в книге «Новые бутылки для нового вина», переизданной под названием «Знание, мораль и предназначение» [21]. Автор предлагает исследовать и картировать человеческую природу, ее возможности и ограничения, полагая, что человек, оставаясь человеком, должен превзойти (или трансцендировать) себя через воплощение новых возможностей (ради) своей природы для подготовки к работе «директором космического офиса» [21]. В 1998 г философы Ник Бостром и Дэвид Пирс организовали Всемирную организацию трансгуманистов. Довольно провокационные вопросы анкетирования ее членов в 2005 г включали правомочность использования технологий для расширения человеческих возможностей, отношение к многовековой жизни, перспективы этического кодекса для всех мыслящих существ (искусственного интеллекта, людей, пост-человечества и негуманоидов), загрузки мозга в компьютер как возможности продолжения жизни и получения детей путем клонирования [22. Р. 3].

Ныне трансгуманизм претерпел серьезные изменения и разделился на множество течений, сохраняющих определенные общие черты. Ж. Деррида, осуществив деконструкцию человеческого нарциссизма, продемонстрировал, что субъект больше не устанавливает себя центром Вселенной, вершиной эволюции и даже хозяином себе самому (М. Питерс) [23. Р. 233]. Появилась постгуманистическая концепция, превосходящая идею человеческого как «онтологически закрытую», и выходящая за пределы традиционного понимания формы [23. Р. 237]. Радикальные пост-гуманисты предлагают чистое бытие, не нуждающееся в человеческом теле, которое следует устраниить как помеху пост-биологической жизни [23. Р. 235]. Как полагает Р. Марин, людям пора задуматься о защите последней границы — человеческого тела. С.М. Баретто осмысливает границы между человеком и киборгом [23. Р. 234]. Серьезное внимание привлекает проект «загрузки» человеческого мозга в компьютер, требующий масштабного мультидисциплинарного сотрудничества¹⁴ и реверса концепций из одной дисциплины в другую. Вопреки трудностям, связанным с огромным количеством нейронов¹⁵, осуществляются попытки сканирования и «картирования» мозга. Определение знаний и мыслей, а также элементов сознания и подсознания в качестве «контента» заимствовано из кибернетики. Термин «коннектом», означающий полноту нейронных связей

¹³ Сохранение людей и животных при глубоком охлаждении.

¹⁴ Помимо представителей информационных и компьютерных дисциплин в нем участвуют биологи, медики, физиологи, нейропсихологи, социологи и философы.

¹⁵ Приблизительно 10¹². Если бы каждый из них был размером с зерно, для их транспортировки потребовалось бы несколько судов и более сотни грузовиков и трейлеров (М. Гарсиа де Молина) [23. Р. 235–236].

нервной системы, С. Сеунг взял у этой дисциплины [24]. Этот исследователь породил новое направление в когнитивной психологии и философии — коннекционизм. В проектах «Мозг» и «Коннектом человека» изучают структуру мозга и картируют его методами реверсивной инженерии¹⁶.

Теория множеств и концепция гетерархии

Теорию систем или ее частный случай, концепцию гетерархии, использовал И.В. Красавин для преодоления противоречий в представленной итальянскими постопераистами¹⁷ теории общего интеллекта.

Понятие «общий интеллект» введено К. Марксом во «Фрагменте о машинах» (1858), сравнивающем их работу со знанием, материально производимым человеческим разумом в мозге [25]. Локомотивы, железные дороги и машины классик называл свидетельствами силы человеческого знания, «орудиями человеческого мозга, созданными руками человека» [26]. Всеобщее общественное знание [Wissen] превратилось в непосредственную производительную силу, став показателем того, до какой степени условия общественного жизненного процесса подчинены контролю всеобщего интеллекта и преобразованы в соответствии с ним; до какой степени общественные производительные силы созданы не только в форме знания, но и как непосредственные органы общественной практики, реального жизненного процесса [25. С. 215]. Итальянские постопераисты вывели из этого отрывка постоянно возрастающую роль знания в обществе: если общий интеллект характеризуется как совокупность человеческих знаний, необходимых для управления машинным производством, то по мере развития последнего, он будет прогрессировать и знание обретет в обществе центральную роль [27. С. 110]. Рабочий класс в этой теории определяется как множество.

Эта теория развивается в книге П. Вирно «Грамматика множества: к анализу форм современной жизни», где множество понимается как народ [5. С. 9]. Б. Спиноза определял множество (*multitudine*) как «форму общественного и политического существования многих в качестве многих», краеугольный камень гражданских свобод [27. С. 10]¹⁸, в отличии от Т. Гоббса, противопоставлявшего неуправляемую толпу (*multitude*) как нечто негативное народу, соответствовавшего его концепции государства [27. С. 14]. Множество не отделяется от Единого / универсального, общего / разделяемого, но заново его определяет [27. С. 39].

Разум в собственном качестве, чистый интеллект, при разрушении традиционных сообществ становится компасом там, где наблюдается

¹⁶ Разборка механизма для понимания принципа его действия.

¹⁷ Постопераизм или автономный марксизм — философское течение, возникшее в Италии в 1960-х гг.

¹⁸ И. Красавин находит в этом неточность, уточняя, что множество политически активных и договаривающихся людей образует *conatus* (здесь — импульс), отражающийся в стремлении к утверждению политического порядка, который приносит инерция согласия [26. Р. 226].

незащищенность от мира в его тотальности [27. С. 31]. «Жизнь разума» – Единое, которое подчиняется способу быть множеством. Выход разума на первый план — результат того, что более общие и абстрактные лингвистические структуры становятся инструментами ориентации, направляющими человеческое поведение: это одно из условий, определяющих современное множество [28. С. 31–32]. Коллективный характер интеллектуальной деятельности делает ее, согласно Марксу, «пружиной производства материальных благ» [27. С. 33]. Если *General Intellect* (общественный интеллект) не становится республикой, публичной сферой, политическим обществом, он начинает безрассудно множить формы подчинения [28. С. 37–38].

Согласно этой теории, общий интеллект складывается из общественных отношений благодаря интенциональному знанию и проявляется как связь структуры с ценностью. Некоторые постопераисты полагают, что творческая продуктивность общего интеллекта превзойдет ограничения и гарантирует обществу политическую и экономическую свободу (М. Лаццарато¹⁹, А. Негри²⁰, П. Вирно). По другой точке зрения, общий интеллект — общественная и коммуникационная способность или вид «общественного мозга» — вместе с цифровыми технологиями присвоен «обществом контроля»²¹. Масс-медиа и интернет делают отношения людей доступными для наблюдения и контроля, совершая их эксплуатацию (М. Пасквинелли, К. Верчеллоне). Постоянное сканирование человеческих отношений позволяет капиталу распространять и трансформировать информацию в знание, давая возможность манипулировать «экономией внимания» в целях «когнитивного капитализма» (Пасквинелли, Т. Терранова) [26. Р. 225].

Однако при ориентировании социальной теории на множественность остается отмеченная И. Красавиным проблема структуры, лежащей в основе

¹⁹ Социолог Маурицио Лаццарато в книге «Знаки и машины: Капитализм и производство субъективности» [29] рассматривает проблему в связи с необходимостью избежать порабощения машинами и ловушек субъективности, производимой капитализмом подобно любому другому товару. В позднейших произведениях «Ненависть капитала ко всему миру: Фашизм и революция» [30] и «Ты согласен с революцией? Меньшинства и классы» [31] он интерпретирует фашизм как оборотную сторону неолиберализма, демонстрируя назревание условий для революций в современном мире.

²⁰ Особое внимание этот мыслитель уделяет необходимости «развивать революционное сознание», независимое от государства, профсоюзов и политических партий, а также формам неполитического «автономистского» сопротивления рабочего класса капитализму: абсентизму (отстранению), замедлению работы и социализации на рабочем месте [28]. Концепция сопротивляющихся капитализму «множеств» представлена в совместной с М. Хардтом книге «Империя» [32]. Глобализацию оценивается позитивно, как способствующая накоплению революционных предпосылок. Дальнейшее развитие концепция социальных множеств как плюральности сингулярностей нередуцируемого многообразия, являющегося субъектом постфордистского производства [33. С. 125], получила в книге «Множество: Война и демократия в эпоху империи» [33].

²¹ «Общество контроля» — капиталистическое общество.

общественных отношений, и ее воспроизведения в повседневных действиях людей [34. С. 173].

Постопераистскую интерпретацию множества как надежду на эмансипацию Т.Х Керимов и И.В. Красавин считают проблемной. Это касается объяснения механизма перехода онтологического настоящего в политический порядок: необратимость и плюралитет множества не тяготеют к определенному режиму [35. Р. 1299]. Множество создает многообразие связей и видов акторов, одновременно конкурирующих и сотрудничающих друг с другом (Ю. Тэкер). Оно никому не служит, не имеет порядка. Освобождение от одного порядка означает подчинение другому: такова онтологическая множественность общества. Множество — сеть, предполагающая различные топологии отношений, которые в силу различности не могут основываться на одной иерархической структуре. Она определяет себя в зависимости от собственных топологий (видов реляций, порядков, типов акторов и т. д.).

Вторая проблема состоит в общности «общего». Согласно Негри, общее — сингулярное, по-разному влияющее на разных членов множества. Это парадоксально означает, что общее не принадлежит множеству, является внешним, не только разделяется, но и разделяет. Общность общего формальна и обеспечивает разных акторов различными плодами труда. Общему сложно унифицировать множество через навязывание телеологии общей кооперации. Для обеспечения динамичных реляций внутри самоорганизации без командного центра следует предположить, что порядок рекурсивен и приходит извне, от множества индивидуумов и групп (сингулярностей), и не полностью подчиняется общей цели кооперации [26. Р. 227].

Для преодоления логических противоречий Красавин предлагает понимать общество как гетерархию²² — множество иерархий, связанных сетями и составляющих агрегацию (конгломерат) из акторов (сингулярностей) и реляций. Такая структура не предполагает «общего» целеполагания, способного, по мнению Негри, привести к освобождению от эксплуатации, поскольку «живой труд» или «общее», является множеством и превосходит эксплуатацию модусом реляций [26. Р. 228]. Гетерархия воспринимает целое и части как имманентные множественные объекты, имеющие разные значения, сочетает различные существующие целостности, является внешней и необратимой. Значение взаимоотношений в ней меняется с каждым отклонением одного состояния от другого (Э. фон Голдаммер). [26. Р. 227]. Множественность проявляется в реляционной деятельности индивидуумов, автоматически формируя причинные связи, не руководствуясь телесологией

²² Понятие «гетерархия» появилось в ранних теориях искусственных нейронных сетей, которые связали структуры и принципы ценностного формирования. У.С. Маккаллок, автор первой теоретической модели искусственной нейронной сети, ассоциировал гетерархию ценностей с концепцией целого. Части гетерархического объекта связывают друг с другом каждый отдельный объект, способствуя его изменению. Это лишает силы логический закон транзитивности — трансфера черт одного объекта другому без изменений [26. Р. 225–226].

(К. Керимов) [35. Р. 1305]. Структурирующий процесс исходит извне любой части и целого, связывая реляции с различными значениями без «общей» интенциональности.

Возможность эксплуатации этих отношений агентом означает непреодолимость тотального неравенства. Однако отсутствие тотального контроля над агентом ведет к неизбежному преодолению тоталитаризма, всегда времененного и частичного. «Создание множеств» и их эксплуатация — бесконечный процесс. Общий интеллект предоставляет возможности обеим сторонам и используется как для освобождения, так и для гегемонии [26. Р. 229].

Общество с гетерархической структурой обладает общим интеллектом, так как самоорганизуется через объединение гетерогенных реляций. Общий интеллект обрамляет опыт и автоматичность деятельности, но отвергает восприятие этих связей как источника организации. Предоставляемые общим интеллектом возможности можно использовать, но нельзя вынудить его подчиниться определенному институциональному порядку. В гетерархии процветают иерархии реляций, сети остаются орудием пролиферации. Наряду с контролем и аппликацией методик принуждения общий интеллект создает методы освобождения, обремененные новыми ограничениями. Разрушив индустриальный институционализм, организация сетей принесла новые контролирующие иерархии. Этот процесс необратим и лишь отчасти контролируем: процесс и композиция топологического распределения вариабельны, но самоорганизация множества остается внешней по отношению к любому общественному порядку [34. С. 179–180; 35. Р. 231].

Вывод Красавина: «В социальных практиках гетерархию с ее многообещающими экономическими перспективами в виде распределения знания трудно успешно формализовать» [26. Р. 230], наряду с концепцией о общем интеллекте, который может и эксплуатироваться капитализмом, и привести к освобождению от эксплуатации, делают невозможным практическое применение его концепции.

Формализация ради формализации и сайентизм

Существует множество примеров неэффективности взаимодействия «физиков и лириков», особенно при механическом перенесении законов одной науки в другую. Это касается попыток использовать в гуманитарном знании математической символики и формул для придания работе скорее научно-образного или псевдонаучного, чем научного вида. Этим иногда грешит стремящаяся все формализовать аналитическая философия (в частности, логический позитивизм), вынужденная постоянно разрабатывать претендующие на всеобъемлемость математические модели и постоянно от них отказывающаяся.

Подобную тенденцию иллюстрирует математическая формализация «второго закона преступного поведения», предложенного норвежским судебным психиатром и психоаналитиком Д. Абрахамсеном. Закон утверждает, что

вероятность преступления (C) равна совокупности личных преступных склонностей (T), суммированных с общей ситуацией человека (S) и деленных на величину сопротивления индивидуума (R). Он выражается формулой: $C = (T + S) / R$, — по которой якобы можно количественно дефиницировать человеческое поведение [36. Р. 473]. Неясно, имеет ли формула смысл, так как измеряемые количественно понятия («личные преступные склонности», «общая ситуация человека» и т. д.) не определены строго и отсутствует метод их измерения.

Этики и правозащитники выступили против этого шедевра формализующей мысли, назвав его «концептуальным приспособлением», которому никого не удастся «убаюкать ощущением безопасности» [36. Р. 475]. В 1949 г американский психолог, специализировавшийся в предотвращении преступности малолетних, Джером Бейтс констатировал, что знания в области ментальных процессов «прискорбно недостаточны» для подобных измерений [36. Р. 273]. Ныне ситуация не изменилась. Особые протесты вызвали гипотеза о возможности проследить «будущих преступников» с детства, восприятие девиантного поведения ребенка как ментальной или социальной болезни, подлежащей лечению. Предлагалось объявить любой детский невроз или страх залогом будущих преступлений, установить пожизненное наблюдение (точнее, слежку) с вероятным принудительным психиатрическим лечением.

Прекращенные после разгромных статей 1950-х исследования возобновились в 1970-х. Социологи разрабатывали шкалы для подсчета «личных преступных склонностей» и «общей ситуации» [37. Р. 111]. Гранты на исследования выделялись свыше двадцати лет, пока к нему не подключилась британский этик С. Хаак, назвавшая изыскания «чем-то средним между сциентизмом и цинизмом» [38]. Внимание обращалось и на тот факт, что само применение этой формулы автоматически отменяло презумпцию невиновности, относимую к неотъемлемым правам человека и гражданина. К тому же оно вело бы к нарушениям священной для либерализма неприкосновенности частной жизни.

Наиболее радикальные противники чрезмерной формализации опасаются превращения аналитической философии в «полицейского на луче знания» и «патентное бюро по защите идей» [9. Р. 153].

По словам чешского философа науки М. Заха, при всех заслугах метааналитической философии ей не удается выполнить амбициозную сверхзадачу — разработать универсальную методологию для всех наук, адекватную для всех научных теорий [37. Р. 118]. Не оправдал чрезмерных надежд логический анализ языка науки, в котором видели ключ к пониманию структуры научных теорий и их объяснений, доказательств предложенных гипотез и роли эксперимента [37. Р. 107].

Т. Кун, чья концепция смены парадигм прочно заняла место в философии, после выхода самой цитируемой в истории науки монографии «Структура научных революций» (1962 г), остаток жизни безуспешно разрабатывал

не релятивистскую философию науки. Его концепция несоразмерности, по которой представители разных отраслей одной науки, например, физики, не смогут понять друг друга и своих предшественников из-за специфики языка, опровергается Д. Шейпером и практикой физической науки [37. Р. 114]. Шейпер демонстрирует несостоятельность попыток объяснить понятия «сила», «энергия», «поле», «электрон» и др. с точки зрения необходимости и достаточности. По его мнению, адекватные философские концепции о науке исходят из развития знания, мышления и понимания природы конкретной дисциплины [37. Р. 118].

В американской аналитической философии растет недовольство логическим позитивизмом, «погрязшим во внутренних противоречиях» [39. Р. 107], и все большую популярность приобретают так называемые «натурализованные» методы [37. Р. 109], заимствованные из естественных наук. Подобный подход использует «натурализованная эпистемология» У.В.О. Куайна [1]. Для преодоления «белых пятен» и других недостатков позитивизма авторы проекта «Мудрость и философия: Современный и компаративный подходы»²³ предлагают обратиться к позитивному опыту китайской духовной традиции, дабы вернуть философию в практическое измерение, укрепив ее связь с жизнью [39].

Чешский философ науки А. Зак рекомендует избегать неоправданной формализации, разработки в эсценциалистской манере концепций в терминах необходимо/достаточно, оторванной от рассматриваемых наук терминологии [37. Р. 113]. Этот мыслитель предостерегает против использования методов логического позитивизма, стремящегося строить анализ вне зависимости от конкретной научной практики [37. Р. 121].

После мрачного прогноза Д. Кобоса-Санчиса, предрекающего, что, рассуждая о телесных трансплантатах, биологической реанимации с помощью процедур — крионике или колонизации других планет, люди лишь откладывают неизбежное — исчезновение человечества [23. Р. 238], хочется верить немного более оптимистичному предвидению Д. Кэмпбелла: «Если человечество выживет, оно будет вынуждено стать лучше» [40. Р. 28].

Заключение

Если говорить о пользе сотрудничества «физиков и лириков», его результаты можно условно разделить на положительные (в том числе полезные), нейтральные и ошибочные (тупиковые или даже курьезные).

Ценные плоды приносят междисциплинарное сотрудничество и взаимный реверс концепций в «философии сознания» и работах по созданию ИИ,

²³ *The transhumanist culture. Experts from Vita-More N. Create/recreate: The 3rd millennial culture.* Режим доступа: <https://web.archive.org/web/20120419161918/http://www.transhuman.org/transhistory.htm> (дата обращения: 22.02.2023).

продемонстрировавшие преимущества взаимодействия и рассмотрения научных проблем с разных перспектив. Интересные результаты приносят попытки «натурализации» или «витализации» философии.

Возможно также, что сотрудничество, в котором «лирики-гуманитарии» будут осмысливать значение и последствия открытий точных и естественных наук, а также участвовать в образовании специалистов в этих областях, внесет свою хоть малую толику в преодоление современного острого гуманитарного кризиса — качественного разрыва между технологической оснащенностью человечества и его гуманитарным развитием.

Список литературы / References

- [1] Palano D. La «fine della teoria». *Scienzi sociale al capolinea? Vita e pensiero*. Milano. 2018;101(4):108–116.
- [2] Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. М. : REFL-book, 1994.
Markuze G. *A one-dimensional man. A study of the ideology of a developed industrial society*. Moscow: REFL-book; 1994. (In Russian).
- [3] Veltmans M, Schneider S, editors. *The Blackwell companion to consciousness*. 2-nd ed. Malden: Blackwell; 2017.
- [4] Siuda-Ambroziak R. Jumping into faith: The Phenomenon of Brazilian Pentecostal conversations. *Studia religiologica*. 2018;51(1):11–32.
- [5] Васильев В.В. Философия сознания. Новейшие тенденции // Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова — teach-in. Лекции ученых МГУ. Режим доступа: <https://teach-in.ru/file/synopsis/pdf/philosophy-of-consciousness-latest-trends-vasilyev-M.pdf> (дата обращения: 06.03.2023).
Vasil'ev VV. The philosophy of consciousness. The latest trends // Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University — teach-in. Lectures by MSU scientists. Available from: <https://teach-in.ru/file/synopsis/pdf/philosophy-of-consciousness-latest-trends-vasilyev-M.pdf> (accessed: 06.03.2023). (In Russian).
- [6] Riffert F. Consciousness: The point of view of process philosophy and genetic structuralism — A critical comparison and some consequences. *Balkan journal of philosophy*. 2019;11(2):83–106.
- [7] Quine WV. *Ontological reality and other essays*. NY: Columbia University Press; 1969.
- [8] Nagel T. *What does it all mean? A Very Short Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press; 1987.
- [9] Baars BJ. The global workspace theory of consciousness. In: Veltmans M, Schneider S, editors. *The Blackwell companion to consciousness*. Malden: Blakewell; 2007. P. 236–246.
- [10] Chalmers DJ. Moving forward on the problem of consciousness. *Journal of consciousness studies*. 1997;4(1):3–46.
- [11] Ryle G. *The concept of mind*. London: Hutchinson; 1943.
- [12] Ощепков И.В. Трудная проблема сознания: Мыслимо ли решение // Философский журнал. 2012. Т. 2. № 9. С. 141–151.
Oshchepkov IV. The difficult problem of consciousness: Is a solution conceivable. *Filosofskii zhurnal*. 2012;2(9):141–151. (In Russian).
- [13] Jackson F. What Mary Didn't Know. *The Journal of Philosophy*. 1986;83(5):291–295.
- [14] Smith G. *The process approach to personality. Perceptgenesis and kindred approaches in focus*. NY: Springer; 2001.

[15] Malec M. Yet another look at the conceivability and possibility of zombies. *Balkan journal of philosophy*. 2015;7(2):107–114.

[16] Whitehead AN, Griffin DR, Sherburne DW, editors. *Process and reality*. NY: Free Press; 1978.

[17] Huxley JS. *Religion without Relevation*. London: Ernest Benn Limited; 1929.

[18] Gómez JAV. Human transformations through technology: A Contribution to a Historical Study on Transhumanism. *Revista Logos Ciencia & Tecnología*. 2019;11(1):138–151.

[19] Цуканов И. Самый влиятельный фантаст, о котором вы не знали: творчество Олафа Стэплдона: Три книги, которые изменили фантастику. Режим доступа: <https://dtf.ru/read/12056-samyy-vliyatelnnyy-fantast-o-kotorom-vy-ne-znali-tvorchestvo-olafa-stepldona> (дата обращения 24.02.2023). Cukanov I. *The Most Influential Science Fiction Writer You Didn't Know About: The Work of Olaf Stapledon: Three Books That Changed Fiction*. Available from: <https://dtf.ru/read/12056-samyy-vliyatelnnyy-fantast-o-kotorom-vy-ne-znali-tvorchestvo-olafa-stepldona> (accessed: 24.02.2023). (In Russian).

[20] Ettinger RCW. *The Prospect of Immortality*. Terre Haute: Indiana State University; 1962.

[21] Хаксли Дж. Трансгуманизм. Режим доступа: <https://eroskosmos.org/transhumanism/> (дата обращения: 24.02.2023). Haksli G. *Трансгуманизм*. Available from: <https://eroskosmos.org/transhumanism/> (accessed: 24.02.2023). (In Russian).

[22] Hughes JJ. *Report on the 2005 Interests and Beliefs Survey of the Members of the World Transhumanist Association*. WTA. Available from: <https://web.archive.org/web/20060524181809/http://transhumanism.org/resources/survey2005.pdf> (accessed: 24.02.2023).

[23] Cobos-Sanchiz D. The path to transcendence or illusory escapism? A philosophical approach. *Filosofija / Sociologija*. Vilnius. 2020;31(3):233–241.

[24] Сеунг С. Коннектом: Как мозг делает нас тем, что мы есть / пер. с англ. А. Капанадзе. М. : Лаборатория знаний, 2016. Seung S. *Connect: How the brain makes Us what We Are*. 2-nd ed. Kapanadze A, translator. Moscow: Laboratoriya znanija publ.; 2016. (In Russian).

[25] Маркс К., Энгельс Ф. Развитие основного капитала как показатель развития капиталистического производства. Критика политической экономии. Черновой набросок 1857–1858 гг. // Собр. соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 2. М. : ИМЛ, 1969. С. 201–222. Marks K., Engels F. The development of fixed capital as an indicator of the development of capitalist production. Critique of political Economy. A rough sketch of 1857–1858. In: Collected works. 2nd ed. Vol. 46. Pt. 2. Moscow: IML Publ.; 1969. P. 201–222. (In Russian).

[26] Krasavin I. Hierarchy of general intellect. *Filosofija / Sociologija*. Vilnius. 2020;31(3):225–232.

[27] Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / пер. с ит. А. Петровой, под ред. А. Пензина. М. : ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. Virno P. *The Grammar of the Multitude: an analysis of the forms of modern life*. Petrova A, transl. Penzin A, editor. Moscow: ООО “Ad Marginem Press” Publ.; 2013. (In Russian).

[28] Корвалан А., Панков М. Удивительные приключения интеллектуалов в черновиках Маркса. Антонио Негри и Паоло Вирно. Режим доступа: <https://levoradikal.ru/archives/16179> (дата обращения: 13.11.2022).

Korvalan A, Pankov M. *The amazing adventures of intellectuals in Marx's drafts. Antonio Negri and Paolo Virno*. Available from: <https://levoradikal.ru/archives/16179> (accessed: 13.11.2022). (In Russian).

[29] Lazzarato M, Jordan JD, transl. *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*. NY: Semiotext(e); 2014.

[30] Lazzarato M, Ossandón C, transl. *El capital odia a todo el mundo: Fascismo y revolución*, Buenos Aires: Eterna Cadencia; 2020.

[31] Lazzarato M, Rodríguez F, transl. *¿Te acuerdas de la revolución? Minorías y clases*. Buenos Aires: Eterna Cadencia; 2022.

[32] Хардт М., Негри А. Империя / пер. с англ. под общей редакцией Г.В. Каменской. М. : Практис, 2004.

Hart M, Negri A. *Empire*. Kamenskaja GV, transl., editor. Moscow: Praksis publ.; 2004. (In Russian).

[33] Хардт М., Негри А. Множество: Война и демократия в эпоху империи / пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М. : Культурная революция, 2006.

Hart M, Negri A. *The Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Inozemcev VL, transl., editor. Moscow: Kul'turnaja revol'ucija publ.; 2006. (In Russian).

[34] Красавин И. Гетерархия множества // Логос. 2017. Т. 27. № 3 (118). С. 173–198.

Krasavin I. The heterarchy of the multitude. *Logos*. 2017;27(3,118):173–198. (In Russian).

[35] Kerimov TKh, Krasavin IV. Ontology of multitude and heterarchy of the common. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. 2020;13(8):1298–1309.

[36] Bates JE. Abrahamsen's Theory of the Etiology of Criminal Acts. *Journal of Criminal Law and Criminology*. 1950;40(4):471–475.

[37] Zach M. Conceptual analysis in the philosophy of science. *Balkan journal of philosophy*. 2019;11(2):107–124.

[38] Haak S. *Defending science — within reason: Between scientism and cynicism*. Amherst; NY: Prometheus Books; 2003.

[39] Moeller HG, Whitehead AK, editors. *Wisdom and philosophy: Contemporary and comparative approaches*. London; NY: Bloomsbury; 2016.

[40] Campbell J. Considering value — What are the ways and means of its expression? *Dialogue and universalism*. 2015;25(2):18–28.

Сведения об авторе:

Цибизова Ирина Михайловна — кандидат исторических наук, научный сотрудник, отдел философии ИНИОН РАН, Москва, Россия (e-mail: itsibizova@mail.ru). ORCID: 0000-0003-1428-2152

About the author:

Tsibizova Irina M. — PhD in History, Researcher, Department of Philosophy, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (INION RAN), Moscow, Russia (e-mail: itsibizova@mail.ru). ORCID: 0000-0003-1428-2152



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-575-588>

EDN: TFRDZW

Научная статья / Research Article

Проблема познания в философии В.Э. Сеземана

Ю.В. Соколова  

Национальный исследовательский университет «МЭИ»,
Российская Федерация, 111250, Москва, Красноказарменная, д. 14
✉ SokolovaYulV@mpei.ru

Аннотация. Исследование посвящено анализу проблемы познания в творчестве русского философа XX века Василия Эмильевича Сеземана (1884–1963). Ряд обстоятельств жизни и творчества В. Сеземана повлиял на то, что до сегодняшнего дня его работы остаются малоизвестными. Отечественный философ владел несколькими языками, его научные работы написаны на русском, немецком и литовском языках. В статье приведен подробный обзор основных работ Сеземана по гносеологической проблематике, обосновано, что проблема познания в творчестве русского мыслителя занимает в высшей степени значимое положение. Анализ его подходов к решению гносеологических вопросов, в частности проблемы чистого знания, позволяет увидеть прочные взаимосвязи элементов его философской системы (гносеологии, логики, этики, эстетики, философии культуры). Нацеленность Сеземана на осмысление знания вообще, его критическое отношение к позитивистской позиции о превосходстве естественно-научного знания демонстрируется настойчивым включением вопросов о нравственном, эстетическом и религиозном познании в работы, посвященные гносеологической проблематике. Это подчеркивает не только ключевую роль гносеологии в системе философии Сеземана, но и значение проблем, связанных с духовно-нравственной сферой. Фундированность гносеологических вопросов в онтологии и последовательность в применении антропологического подхода в трактовке знания придает его позиции глубину и создает единство философской системы. Связь различных областей философии осуществляется в том числе и за счет таких краеугольных понятий как: установка, предметное и непредметное, рациональное и иррациональное, рефлексивность, темпоральность, сознание, самосознание, которые являются понятийным каркасом всей философии Сеземана.

Ключевые слова: теория познания, чистое знание, установка, онтология

История статьи:

Статья поступила 17.11.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Соколова Ю.В. Проблема познания в философии В.Э. Сеземана // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 575–588. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-575-588>

The Problem of Cognition in V. Sesemann Philosophy

Julia V. Sokolova  

National Research University “Moscow Power Engineering Institute”,
14 Krasnokazarmennaya St., Moscow, 111250, Russian Federation
SokolovaYulV@mpei.ru

Abstract. The research is devoted to the analysis of the problem of cognition in the work of the 20th century Russian philosopher Vasily Sesemann (1884–1963). A number of circumstances concerning his life and work influenced the fact that to this day his works remain little known. Domestic philosopher spoke several languages; his scientific works were written in Russian, German and Lithuanian. The article provides an detailed overview of Sesemann's main works on epistemological issues; it is substantiated that the problem of cognition in the work of the Russian thinker occupies a highly significant position. An analysis of his approaches to solving epistemological issues, in particular the problem of pure knowledge, allows us to see the strong links between the elements of his philosophical system (epistemology, logic, ethics, aesthetics, philosophy of culture). Sesemann's focus on understanding knowledge in general, his critical attitude towards the positivist position on the superiority of natural science methodology is demonstrated by the persistent inclusion of questions about moral, aesthetic and religious cognition in works devoted to epistemological issues. This emphasises not only the key role of epistemology in the system of Sesemann's philosophy, but also the importance of problems related to the spiritual and moral realm. The foundation of epistemological issues in ontology and the consistency in the application of the anthropological approach in the interpretation of knowledge gives its position depth and creates the unity of the philosophical system. The connection between various areas of philosophy is carried out, among other things, through such cornerstone concepts as: attitude, objective and non-objective, rational and irrational, reflexivity, temporality, consciousness, self-awareness, which are the conceptual framework of Sesemann's entire philosophy.

Keywords: epistemology, pure knowledge, setting, ontology

Article history:

The article was submitted on 17.11.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Sokolova JV. The Problem of Cognition in V. Sesemann Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):575–588. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-575-588>

Введение

Проблема познания в творчестве русского мыслителя Василия Эмильевича Сеземана занимает в высшей степени значимое положение. Вопросы познания, рассматриваемые им в работах по гносеологии, эстетике, этике,

истории философии и другим темам, органично соединяют отдельные области в единую стройную систему философии. Интересно, что непосредственное обращение к гносеологической проблематике и гносеологический подтекст сочинений, посвященных другим вопросам, характерен для работ В.Э. Сеземана на протяжении всего творческого периода.

Ранние работы философа, написанные им до отъезда из России в 1922 г., выходили на русском и немецком языках. В литовский период творчества (с 1923 г.) Сеземан публиковал работы на трех языках: русском, немецком и литовском (которым Василий Эмильевич овладел в совершенстве после переезда в Литву, что являлось условием приглашения на преподавательскую работу в Вильнюсский университет).

На сегодняшний день не существует исчерпывающей библиографии В.Э. Сеземана. Некоторые ведения о его жизни и творчестве содержатся в нескольких источниках [1–7]. Первая статья Сеземана была опубликована в 1910 г., наиболее значимые труды российского периода творчества приходятся на последние годы пребывания в стране. Литовский исследователь Юозас Тумелис (Juozas Tumelis) [7] опубликовавший перечень работ В. Сеземана к столетию философа, указывает, что насчитывается около 150 работ. В перечень (именуемый *Sesemaniana*) включены опубликованные вплоть до 1984 г. труды, указано 148 работ, среди них и статьи в Литовской энциклопедии в 10 томах, из которых вышло 8 томов, изданных с 1931 по 1944 г. — время начала оккупации Литвы [8]. Следует отметить, что после составления Сеземанианы на литовском языке вышло двухтомное собрание сочинений (1987, 1997) В. Сеземана [9], переведена на английский язык и издана его Эстетика (2007) [10], вышел сборник «Избранные работы» на английском языке (2010) [11], было издано несколько фрагментов рукописей философа [12], а также переводы на русский язык его трудов [13–16], опубликованных первоначально на немецком языке.

Основные работы В.Э. Сеземана по гносеологической проблематике

Наиболее полное представление о позиции Сеземана в отношении вопросов познания дают его работы, непосредственно посвященные этой теме. Следует отметить, что курс Гносеологии был одним из основных преподаваемых В. Сеземаном курсов в университетах Литвы. В библиографическим перечне Ю. Тумелиса есть упоминание книги Гносеология (1931) на литовском языке — это серия университетских лекций, изданных в Каунасе, несколькими годами раньше (1929) В.Э. Сеземан опубликовал аналогичное издание курса лекций по логике [17] на литовском языке. В 1987 г. в Литве в издательстве Mintis с подзаголовком «Из литовского философского наследия» вышел первый том двухтомного сборника трудов В. Сеземана на литовском языке, затем в 1997 г. — второй (общим объемом 700 страниц) [9]. В первый том издания вошли работы по гносеологии.

Среди других наиболее значимых трудов можно выделить следующие. «Рациональное и иррациональное в системе философии» (1911), на русском языке [18], позднее, в 1927 г. в Литве в серии статей под заголовком «Статьи по проблеме познания» в журнале Каунасского университета «Eranus» выходит работа «Rationales und Irrationales» на немецком языке [19]. В этой же серии вышли: «О предметном и непредметном знании» (1927) [20], работа в 2000 г. издана на русском в переводе В. Куренного [15]; «Логические законы и бытие» (1931) [21] — объемная статья В. Сеземана (не переведена на русский язык), на которую в 1932 г. вышла рецензия Н. Гартмана [22], русский перевод рецензии был издан в 2019 г. [23]. Интересный ракурс проблемы познания выбран в работе В. Сеземана «К проблеме чистого знания» (1927) [24], которая была издана на немецком языке в Бонне. Эта статья в 2006 г. вышла на русском языке в переводе В.Н. Белова [16].

Кроме того, гносеологическая позиция В. Сеземана ясно читается в его обзорах философской литературы и рецензиях. В качестве примеров можно привести следующие его работы. «New Directions in Contemporagy Epistemology» [25] («Новые направления в современной эпистемологии») — развернутая статья, первоначально напечатанная по-литовски (1935) [26], которая позднее вошла в сборник Избранных работ Сеземана, изданный на английском языке (2010) [11]. Этот обзор посвящен развитию философского знания в первой трети XX в. Статья «Обозрение новейшей германской философской литературы» [27], вышедшая на русском языке в Берлине (1923); работа «Философия. Макс Шелер» [28], изданная в Париже (1928); «Heidegger M. Sein und Zeit» [29] издано в Париже (1928). Все три указанные работы опубликованы во втором томе Антологии феноменологической философии в России (2000) [30].

Изданные в последние годы материалы из рукописного наследия В. Сеземана дополняют картину взглядов философа. Рукописи философа хранятся в отделе рукописей университетской библиотеки в Вильнюсе, так как архив В.Э. Сеземана был продан его вдовой в 80-е гг. XX в. Вильнюсскому университету. Интересно, что сохранившиеся записи и наброски Сеземана литовского периода творчества содержат большое количество русскоязычных материалов. Среди изданных рукописей следует упомянуть текст, посвященный вопросам познания и озаглавленный «Реальная установка и «чистое» безустановочное знание», эти материалы первоначально появились в сборнике 2005 г. [31], а затем в Кантовском сборнике (2011) [12].

Примечательно, что гносеологическая проблематика в той или иной степени присутствует практически во всех сочинениях философа, начиная с самых ранних работ, в том числе в статьях, посвященных этической и эстетической проблематике, так как вопросы знания и познания составляют стержень философской системы Сеземана.

Теория познания в системе философии В. Сеземана

Следует отметить целостность философии Сеземана, где отдельные содержательные поля: гносеология, онтология, логика, эстетика, этика и философия культуры, объединены общностью и единством скрепляющих их ключевых идей и содержательных понятий. Среди таких значимых категорий в философии Сеземана можно выделить понятие установки, опыта, «чистого» безустановочного знания, предметного и непредметного знания, метода, самопознания, ценности, рефлексии.

Правомерно ли определять гносеологию как центральное проблемное поле философии В. Сеземана? С одной стороны, Василий Сеземан был воспитанником Марбургской школы неокантианства, философия которой концентрирует свои усилия именно на вопросах познания¹. Как верно замечает Н.А. Дмитриева, «одной из важнейших особенностей, характеризующих неокантианство как философское направление, является сосредоточенность его представителей на теоретико-познавательной проблематике, сведение ими всех философских проблем к проблемам гносеологии» [32. С. 39]. С другой стороны, нельзя отрицать влияния феноменологии и философии интуитивизма на взгляды Василия Эмильевича. И одно, и второе обстоятельство говорят в пользу того, что вопросы познания могут играть системообразующую роль в философии Сеземана. Однако, здесь следует отметить, что Сеземан является самобытным мыслителем, который использовал значимые с его точки зрения подходы неокантианства, феноменологии, интуитивизма и других школ для создания собственной обоснованной позиции в философии. При этом его обзоры и рецензии содержат аргументированную критику ряда положений этих философских направлений.

Взаимосвязь гносеологии и онтологии в философии Сеземана демонстрирует данная в рецензии Н. Гартмана (1932) трактовка характера одной из значимых работ В. Сеземана, вышедших в серии «Статей по проблемам познания» — «Логические законы и бытие» (1931) [21]. Немецкий философ определяет это сочинение как «исключительно онтологическое» [23. С. 320]. Однако, по мнению современного исследователя творчества В. Сеземана В.Н. Белова это сочинение носит «онтологово-гносеологический» характер так как в работе наряду с проблемами бытия рассматриваются и вопросы «связанные с различными возможностями его постижения» [33. С. 318]. Связь гносеологической и онтологической проблематики в философии подчеркивается и самим Сеземаном. Отечественный философ настаивает на том, что «гносеологические проблемы на своих границах необходимо переходят в онтологические проблемы, будучи фундированы этими последними» [16. С. 136].

¹ После окончания Санкт-Петербургского университета В. Сеземан был оставлен при кафедре и на два года командирован в Германию (1910–1912) для дальнейшего обучения в университетах Марбурга и Берлина.

Фундаментальность взаимосвязи вопросов познания и проблемы бытия для Сеземана ярко демонстрирует выполненный им обзор направлений эпистемологии первой трети XX в. [25]. Отечественный философ настаивает на том, что человеческое знание, его структура и основные тенденции развития напрямую зависят от тех функций, которые знание выполняет в человеческой жизни. Поэтому сущность знания может быть раскрыта только с учетом понимания человеческой природы, этим объясняется, по мнению Сеземана, необходимость антропологического подхода к вопросам познания [25. Р. 59].

Сеземан пишет, что стремящаяся приблизиться к действительности, вступить с ней в прямой контакт, философия должна обратиться к познанию того, как действительность проявляет себя в человеке, а также того, что может быть определено как актуальность и фактичность. Фактичность, по определению Сеземана, — это онтологическая интерпретация текущей ситуации. Обращение к этому аспекту приводит философию к проблеме времени, которая приобретает особое значение не только в онтологии, но и в теории познания. [25. Р. 60] Таким образом, проблема времени оказывается одним из смысловых мостов между онтологией и гносеологией.

Системность мышления и внимание к многообразию гносеологической проблематики проявляется уже в ранних работах В.Сеземана. Так, в статье «Рациональное и иррациональное в системе философии» (1911) [18] VIII раздел посвящен анализу иррациональности в этике (иррациональность соотношения индивидуального и общественного в нравственности), эстетике (направленность интересов эстетики на индивидуальное и конкретное, принадлежность эстетического сознания сфере иррационального) и религиозной философии (иррациональность в проникновении в сокровенное, природа Божества). Новое обращение к проблеме рационального и иррационального спустя 16 лет в работе «Rationales und Irrationales» [19] на немецком языке свидетельствует о сохранении актуальности темы для автора и принципиальной важности рассмотренных в работе проблем. Интересно, что сравнение этих двух работ дает представление об эволюции взглядов Василия Сеземана, что можно охарактеризовать как своеобразный дрифт от неокантианства в сторону феноменологии. Этому различию в подходе к решению проблемы рационального и иррационального в работах 1911 и 1927 гг. и основополагающей роли этого вопроса в философских построениях Сеземана посвящена статья В.Н. Белова «Проблема рационального и иррационального в философской системе В.Э. Сеземана» [34].

Проблема чистого знания

Позиция Сеземана в гносеологии раскрывается через рассмотрение им таких аспектов познания и знания как: рациональное и иррациональное, предметное и непредметное, субъективная и объективная установка сознания, «чистое» (безустановочное) знание, познание и самосознание, рефлексия, антропологический характер знания, стигматическая и конспективная

интуиция, проблема метода, вопрос критерия отделения априорного от апостериорного знания, актуальность и фактичность, темпоральность.

В объемной работе 1927 года «К проблеме чистого знания» [16] Сеземан исследует проблему сущности знания и познания, этот аспект гносеологии чрезвычайно важен для философа, и он будет обращаться к нему и в других своих сочинениях на протяжении всей жизни. В выше указанной работе Сеземан отмечает, что философия с конца 70-х гг. XIX в., сосредотачиваясь на теории познания, редко подходила к рассмотрению сущности знания и познания — важнейшего вопроса гносеологии. По мнению философа, в этом вопросе ошибочным может быть исходный пункт рассуждений, а именно положение о совпадении познания вообще с научным познанием, позволяющее утверждать, что «сущность познания в чистом виде проявляется в научном познании» [16. С. 119]. Но Сеземан полагает, что для прояснения сущности знания необходимо рассматривать знание вообще: знание в его сущностной всеобщности, а не ориентироваться на какую-то одну область знания (например, на науки о природе или науки о духе).

Сеземан определяет чистое знание как знание, нейтождественное бытию предмета: «... бытие и знание (познание) являются сущностно различными, поэтому в противоположность бытию знание и познание может быть определено как не-бытие» [16. С. 121]. Кроме того, знание всегда есть знание субъекта, однако чистое знание должно быть адекватным предмету, дистанцированным от всего субъективного, то есть, по мнению Сеземана, противостоять «не только объекту, но и субъекту как не-бытие» [16. С. 123].

Дистанцирование субъекта и объекта и исключение реального субъекта из познавательного процесса в естественно-научном познании позволяет этому виду познания претендовать на роль образца. В науках о духе, когда речь идет о нравственном, эстетическом, религиозном познании, такое дистанцирование невозможно, так как необходим «внутренний опыт» — переживание; Сеземан определяет этот опыт как «своеобразное реальное отношение» субъекта и предмета, которое возникает в познании нравственных, эстетических и религиозных феноменов [16. С. 124].

Интересно, что он дифференцирует различные аспекты реального отношения субъекта и объекта познания, используя понятия «позиция» и «установка». Позиция субъекта есть некое «нахождение внутри», «внутреннее участие» в переживании, например, нравственного бытия; установка относится у него скорее к сфере сверхсознательного бытия, это «произвольная или непроприозвольная направленность (открытость)» познающего субъекта к тем сторонам бытия, в которых он участвует. Сеземан полагает, что в основании установок всегда лежит определенная позиция, установка актуализирует позицию субъекта в познании. Кроме того, Сеземан отличает установку от «точки зрения», в разведении этих понятий он подчеркивает «реальные бытийные корни» установки (например, в бытии нравственного или эстетического), а точка зрения у него определяется как имеющая исключительно

познавательное значение и характеризующаяся определенной направленностью познания, она может происходить из реальной установки или даже отталкиваться от определенной гипотезы [12. С. 91].

В опубликованном фрагменте рукописи философа под заголовком «Реальная установка и “чистое” безустановочное знание» [12] Сеземан обосновывает безустановочность чистого знания, и акцентирует особые черты нравственного, эстетического и религиозного познания. В этих видах познания невозможна позиция, характерная для познания предметов внешнего мира (дистанция между субъектом и объектом), так как эти виды познания осуществимы только через форму переживания или опыта — «причастности», «наличности» в самом познающем специфических форм бытия [12. С. 89]. Познание этических, эстетических и религиозных феноменов как бы со стороны невозможно, отстраненность в этих видах познания не позволяет уловить сущность и природу познаваемого.

Применимо ли здесь условие устранения субъективности, необходимое для чистоты знания? Если исходить из того, что чистое знание предполагает сохранение независимости бытия объекта от всего, что связано с субъектом, то основным препятствием для знания, основанном на переживании, будет то, что переживающее Я имманентно переживанию. То есть осуществление такого рода познания возможно только через самопознание, в котором, подчеркивает Сеземан, единство субъекта объекта познания не распадается на их оппозицию.

По мнению Сеземана, иная природа объектов этического, эстетического и религиозного познания устанавливает иные отношения между объектом и субъектом. Если в познании предметов внешнего мира дистанцированность субъекта и объекта обеспечивает устранение субъективных моментов, то здесь объект не противостоит познающему, а «захватывает» его и «только в этом реальном отношении и через него раскрывается», то есть эти виды познания заключают в себе самопознание [12. С. 89]. И, следовательно, говоря о чистоте познания, мы говорим о чистоте самопознания, и дистанцированность или противоположность субъекта и объекта потребуется лишь на этапе закрепления знания или овладения им. Поясняя различие методов познания в естественных науках и в области нравственного и эстетического, Сеземан подчеркивает, что этические и эстетические объекты обладают особой (исключительной) природой, в силу чего методы познания в этике и эстетике не могут совпадать с методами естественных наук именно потому, что в познании не метод определяет объект, а наоборот [10. Р. 3].

Возвращаясь к вопросу об отношении субъекта и объекта познания, можно предположить, что нацеленность на дистанцирование от всего субъективного в естественно-научном знании позволяет ему претендовать на образцowość, но, по мнению Сеземана, при ближайшем рассмотрении возникает ряд обстоятельств, которые ставят это под сомнение. Так, в попытке приобрести строгую объективность естественно-научное знание исключает из

бытия все, что связано с субъектом (не только его позиции и установки, но и ту часть бытия, которая проявляется в реальных поступках и взглядах субъекта), то есть изначально не рассматривает бытие в его цельности, а ограничивает себя «определенными слоями бытия» [16. С. 127]. Именно это, по мнению Сеземана, не позволяет естественно-научному способу познания претендовать на универсальность, поэтому знание, получаемое таким образом, не может являться чистым знанием, которое по определению «не терпит никакого содержательного ограничения» [16. С. 127].

Указанная избирательность предметного естественно-научного подхода в познании тоже оказывается основанной на реальной позиции и установке сознания; эта установка может быть определена как негативная (а не позитивная!), «отрицательная» или «умалительная», так как действует ограничивающее, исключает из бытия все, что могло бы быть связано с субъектом [8. С. 90]. Это обстоятельство не позволяет считать, что естественно-научное знание превосходит другие виды и может быть отождествлено с чистым или абсолютным знанием.

Сеземан определяет чистое знание как беспрепосыльное, то есть свободное от точки зрения или, другими словами, такое, которое «необусловлено никакой реальной установкой» [16. С. 136]. В другом своем сочинении вновь подчеркивает, что «правильнее говорить не о беспрепосыльном, а о *безустановочном знании*» (курсив В.Э. Сеземана) [12. С. 91]. Достижимо ли такое знание? Сеземан пишет следующее: «Любое познание единичного возможно как познание только тогда, когда оно является частью целого, его превосходящего и его обуславливающего, когда это целое дано вместе с ним, по меньшей мере, в качестве необходимого фона, из которого это познание вытекает» [16. С. 137]. Кроме того, отечественный философ убежден, что чистое, абсолютное знание имеет «положительное, конструктивное значение», а не выступает только как отрицательное граничное понятие или регулятивный принцип. Однако, чистое знание, необусловленное какой-либо установкой, «не существует в реальности *наряду* с другими способами знания» (курсив В.Э. Сеземана); оно «недоступно человеку» в такой форме, но неизбежно связано с теми формами знания, которые обусловлены установками, так как оно «*опосредовано ими*» [16. С. 137–138].

Обусловленность эмпирического знания установками — тем, что связано с реальным бытием человека, его переживаниями, действиями, отношением и поведением, является препятствием для существования чистого знания. Получается, что для его реализации необходимо чтобы человек вышел из своей повседневности, вступил в сферу неограниченного, сферу чистоты взгляда, свободную от человеческого конечного бытия. Сеземан полагает, что предметная установка, разграничающая субъект и объект, в наибольшей степени отвечает этому требованию, хотя она и не охватывает бытие в его тотальности, а значит, не адекватна ему. Тем не менее, предметная установка позволяет знанию достичь автономии от бытия и обрести самостоятельную

ценность. Что делает возможным существование предметной рефлексии по отношению к знанию, то есть оно может рассматриваться предметно.

Любопытно, как тонко Сеземану удается уловить различия в переходе от первоначального впечатления к рефлексии в разных областях познания. Подробно описывая специфику эстетического опыта, Василий Эмильевич убедительно доказывает, что в науках о природе при переходе от первичного впечатления в рефлексии установка сознания не меняется подобное положение характерно и для области морали [10. Р. 5]. И хотя в этике (в отличие от естествознания) действует волевой акт и мотив нравственного поведения всегда эмоционально окрашен (так как имеет отношение к реализации определенных ценностей), тем не менее выбор действия или оценки «возвращает к акту рефлексии», что позволяет Сеземану сделать вывод о том, что в области морали рефлексия основана на той же установке, что и нравственный выбор [10. Р. 5].

Принципиально иной оказывается ситуация в эстетическом познании. Эстетическое впечатление иррационально, красота пленяет и завораживает человека, его сознание оказывается полностью захваченным эстетическим объектом. Эстетическому впечатлению «свойственна исключительная непосредственность» [10. Р. 5], что в корне противоположно рефлексии, для осуществления которой необходима некоторая отстраненность — высвобождение из плены красоты. Таким образом, Сеземан настаивает на том, что возникновение рефлексии «останавливает и упраздняет» первоначальное эстетическое восприятие, то есть при переходе к рефлексии изменяется первоначальная установка сознания [10. Р. 5]. Именно поэтому, по мнению Сеземана, эстетика сталкивается с трудностями, которых нет ни в естествознании, ни в логике, ни даже в этике.

Чистое знание присутствует в предметном лишь скрытно, имплицитно. Предметное или опредмеченное знание является ограниченным, односторонним, что приводит к вопросу о том, каким образом эта ограниченность может быть преодолена? Сеземан полагает, что за счет того, что предметная установка всегда должна возвращаться к непредметной — своему первоначалу, осознавая, что ей отведена только методическая функция, то есть, что она логически и в языке оформляет тот непосредственный опыт, который предполагает ей непредметная установка. Таким образом Сеземан приходит к определению чистого знания как знания, которое «в качестве объемлющего единства простирается над всеми установками и делает возможным сохранение в предметной установке знания, полученного в непредметной установке» [16. С. 156]. Особенно важным это оказывается для научного познания духовной сферы, так как любой опыт в ней берет начало в непредметной установке. Итак, сущность чистого знания, по Сеземану, состоит в его независимости от какой-либо реальной установки.

Познание человека как конечного существа не может в полной мере актуализировать чистоту и универсальность абсолютного познания из-за

постоянной привязки к ограничивающей установке. Однако чистое знание имплицитно присутствует и способно проявляться в человеческом познании в постоянном выходе за пределы предметной установки, обращении к непредметным установкам за счет рефлексии, то есть познания самого себя. Сеземан убежден, что «предметное познание способно реализовать в себе абсолютное познание, поскольку оно является *самопознанием*» (курсив В.Э. Сеземана) [16. С. 159]. Непредметное самосознание есть условие сохранения непосредственного контакта с бытием. Но и здесь человеческий разум должен как бы выйти из непосредственного нахождения внутри бытия уже за счет предметной установки для достижения познания так-бытия (*Sosein*), а не только вот-бытия (*Dasein*), и при этом связь с «абсолютной точкой опоры» — самосознанием должна постоянно возобновляться [16. С. 160].

Заключение

Рассмотрение ряда подходов В.Э. Сеземана к решению гносеологических вопросов, в частности одной из центральных проблем теории познания — проблемы чистого знания, позволяет увидеть прочные взаимосвязи элементов его философской системы. Подробный анализ специфики познания в естественных науках и науках о духе, вопроса отношений знания и бытия, особенностей дискурсивного и интуитивного знания, корреляции субъекта и объекта в процессе познания, предлагаемый русским философом, показывает скрупулезность и глубину его исследовательской позиции.

Нацеленность Сеземана на осмысление знания вообще, его критическое отношение к позитивистской позиции о превосходстве естественно-научного знания демонстрируется настойчивым включением вопросов о нравственном, эстетическом и религиозном познании в работы, посвященные гносеологической проблематике. Это подчеркивает не только ключевую роль гносеологии в системе философии Сеземана, но и значение для целности этой системы проблем, связанных с духовно-нравственной сферой.

Фундированность гносеологических вопросов в онтологии и последовательность в применении антропологического подхода в трактовке знания придает позиции отечественного философа глубину и создает единство его философской системы. Связь различных областей философии осуществляется в том числе и за счет таких основополагающих понятий как установка, предметное и непредметное, рациональное и иррациональное, рефлексивность, темпоральность, сознание, самосознание.

Особой чертой исследовательского стиля Сеземана является его внимание и скептицизм по отношению к основаниям (исходным пунктам) рассуждений, смелость усомниться в правомерности традиционных формулировок вопросов и исследовательских подходов, внимание к точности определений понятий.

Отдельно необходимо отметить ясность изложения материала, четкое и аргументированное использование понятий и логичность структуры

сочинений. Эти черты стиля Василия Эмильевича бесспорно обусловлены его природным дарованием и высоким уровнем образования в Санкт-Петербургском Университете и в университетах Германии. Однако, автору представляется, что на стиль В.Э. Сеземана большое влияние оказали еще два обстоятельства: его владение несколькими языками (отсюда исходит удивительно тонкое отношение к слову и выражению в языке) и многолетняя преподавательская работа.

Определенные сложности в исследовании работ В.Э. Сеземана заключены не только в том, что его сочинения написаны на трех языках (и на сегодняшний день далеко не все из них переведены на русский язык), но и в том, что большая часть работ издана в виде крайне объемных статей, а не книг (как например статья «К проблеме чистого знания» объемом примерно 110 тысяч знаков с пробелами). Тем не менее, последовательность Сеземана в изложении своих взглядов и глубина его исследовательского подхода отчасти снимают вышеупомянутые сложности.

Список литературы / References

- [1] Белов В.Н. Искусство и культура: эстетические идеи В.Э. Сеземана // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 2. С. 231–241.
Belov VN. Art and culture: aesthetic ideas of V.E. Seseman. *Journal of Saint Petersburg University. Philosophy and conflictology*. 2022;38(2):231–241. (In Russian).
- [2] Белов В.Н. Концепт «чистого знания» В. Сеземана // Horizon. Феноменологические исследования. 2022. Т. 11. № 1. С. 190–207.
Belov VN. The concept of "pure knowledge" by V. Seseman. *Horizon. Phenomenological research*. 2022;11(1):190–207. (In Russian).
- [3] Белов В.Н. Современные исследования творчества Василия Сеземана за рубежом // Horizon. Феноменологические исследования. 2017. Т. 6. № 2. С. 411–424.
Belov VN. Modern studies of Vasily Seseman's creativity abroad. *Horizon. Phenomenological research*. 2017;6(2):411–424. (In Russian).
- [4] Белов В.Н. В.Э. Сеземан — систематик русского неокантианства // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 121–127.
Belov VN. V.E. Seseman — taxonomist of Russian neo-Kantianism. *Voprosy Philosophii*. 2012;(4):121–127. (In Russian).
- [5] Mureika J, Pleckaitis R. *Sesemanas Vosylius*. In: *Lietuvos filosofinės minties istorijos šaltiniai*. Vol. 2. Vilnus: Mintis; 1991. P. 269–288.
- [6] Орлова Н.Х. Василий Сеземан и Ксения Милорадович: пересечения тем и биографий // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 1. С. 27—40.
Orlova NH. Vasily Seseman and Ksenia Miloradovich: Intersections of themes and biographies. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(1):27–40. (In Russian).
- [7] Tumelis Juozas. Sezmaniana (Medžiaga Vosyliaus Sezemanoo bibliografijai). *Problemos*. (32):18–34.
- [8] *Lietuviškaja enciklopedija*. Vol. 1–10. Vilnus; 1931–1944.
- [9] Sezemanas V. *Raštai. Gnoseologija*. Vilnius: Mintis; 1987.
- [10] Sesemann V. *Aesthetics*. Amsterdam — New York; 2007.
- [11] Sesemann V. *Selected Papers*. NY; 2010.

[12] Сеземан В.Э. Реальная установка и «чистое» безустановочное знание // Кантовский сборник. 2010. Т. 1. № 35. С. 88–97.
Sesemann VE. Real installation and "pure" non-installation knowledge. *Kantian Journal*. 2010;1(35):88–97. (In Russian).

[13] Сеземан В.Э. Этика Платона и проблема зла / пер. с нем. и послесл. В.Н. Белова // Кантовский сборник. 2010. Т. 1. № 31. С. 75–89.
Sesemann VE. Plato's Ethics and the problem of evil. Belov VN, transl. *Kantian Journal*. 2010;1(31):75–89. (In Russian).

[14] Сеземан В.Э. Проблема идеализма в философии / пер. с нем. В.Н. Белова // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 127–134.
Sesemann VE. The problem of idealism in philosophy. Belov VN, transl. *Voprosy Philosophii*. 2012;(4):127–134. (In Russian).

[15] Сеземан В.Э. Beiträge zur Erkenntnissproblem. I. Über gegenständliches und ungegenständliches Wissen (Заметки о проблемах познания: о предметном и непредметном знании) // Антология феноменологической философии в России. Т. 1–2. Т. 2. М., 2000. С. 268–278.
Sesemann VE. Beiträge zur Erkenntnissproblem. I. Über gegenständliches und ungegenständliches Wissen (Notes on the problems of cognition: on objective and non-objective knowledge). In: *Anthology of Phenomenological Philosophy in Russia. Vol. 1–2*. Vol. 2. Moscow; 2000. P. 268–278. (In Russian).

[16] Сеземан-Ковно В. К проблеме чистого знания / пер. и предисл. В.Н. Белова // Логос. 2006. Т. 6. № 57. С. 119–161.
Sesemann-Kovno V. On the problem of pure knowledge. Belov VN, transl. *Logos*; 2006;6(57):119–161. (In Russian).

[17] Sesemann V. *Logika: Paskaitos, laikytois Lietuvos universiteto Humanitarinių mokslų fakultete l Humanitarinių mokslų fak. leidinys*. Kaunas: Zavišos ir Steponavičiaus sp.; 1929.

[18] Сеземан В. Рациональное и иррациональное в системе философии // Логос. 1911. Кн. 1. С. 93–122.
Sesemann V. Rational and irrational in the system of philosophy. In: *Logos*. 1911. Book 1. P. 93–122. (In Russian).

[19] Sesemann V. Rationales und Irrationales. *Studien zum Erkenntnisproblem*. 1927.

[20] Sesemann WE. Beiträge zum Erkenntnissproblem. In: *Humanitarinių fakulteto — raštai*. Lietuvos un-tas. Kn. 2. Kaunas; 1927. S. 130–142.

[21] Sesemann WE. *Die logischen Gesetze und das Sein*. Eranus 2. Kaunas; 1931. S. 60–230.

[22] Hartmann N. Zu Wilhelm Sesemann. 1933. In: Kleinere Schriften, Band III. Vom Neukantianismus zur Ontologie, Berlin: Walter de Gruyter; 1958. S. 368–374.

[23] Гартман Н. О Вильгельме Сеземане. 1933 / пер. В. Белова, под ред. М. Белоусова // Horizon. 2019. Т. 8. № 1. С. 318–327.
Hartmann N. About Wilhelm Sesemann. 1933. Belov V, transl. Belousov M, editor. *Horizon*. 2019;8(1):318–327. (In Russian).

[24] Sesemann-Kowno W. Zum Problem des reinen Wissen. In: *Philosophicher Anzieger*. Heft 2. Bonn; 1927. S. 204–235.

[25] Sesemann V. *New Directions in Contemporary Epistemology*. In: *Selected Papers*. NY; 2010. P. 55–80.

[26] Sesemann V. *Eranus, Mūsų laikų gnoseologijai naujai besiorientuojant*. Vol. 3. Kaunas, Eranus; 1935. P. 173–205.

[27] Сеземан В.Э. Обозрение новейшей германской литературы // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии / под ред. Н.А. Бердяева. Т. 1. Берлин, 1923. С. 173–183.

Sesemann VE. *Review of the latest German literature*. In: *Sofia. Problems of spiritual culture and religious philosophy*. Berdyaev NA, editor. Vol. 1. Berlin; 1923. P. 173–183. (In Russian).

[28] Сеземан В. Философия. Макс Шелер // Евразия. 1928. № 2. 1 декабря, суббота. С. 7–8.

Sesemann V. Philosophy. Max Scheler. *Eurasia*. 1928. N 2. December 1, Saturday. P. 7–8. (In Russian).

[29] Сеземан В. Heidegger M. Sein und Zeit // Путь. 1928. № 14. С. 117–123.

Sesemann V. Heidegger Mk. Sein und Zeit. *The Way*. 1928. N 14. P. 117–123. (In Russian).

[30] Сеземан В.Э. Обозрение новейшей германской литературы; Философия. Макс Шелер; Heidegger M. Sein und Zeit (Bd.l. Halle, 1927) // Антология феноменологической философии в России. Т. 2. Москва, 2000. С. 488–512.

Sesemann VE. *Review of the latest German literature; Philosophy. Max Scheler; Heidegger Mk. Sein und Zeit (Bd.l. Halle, 1927)*. In: *Anthology of Phenomenological Philosophy in Russia*. Vol. 2. Moscow; 2000. P. 488–512. (In Russian).

[31] Сеземан В. Реальная установка и «чистое» (безустановочное) знание // Русские философы в Литве. Карсавин, Сеземан, Шилкарский. Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. С. 42–72.

Sesemann V. *Real installation and "pure" (non-installation) knowledge*. In: *Russian philosophers in Lithuania. Karsavin, Seseman, Shilkarsky*. Kaliningrad: Publishing House of the I. Kant Russian State University; 2005. P. 42–72. (In Russian).

[32] Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 39.

Dmitrieva NA. Russian neo-Kantianism: “Marburg” in Russia. Historical and philosophical essays. Moscow; 2007. P. 39. (In Russian).

[33] Белов В., Белоусов М. Николай Гартман о Вильгельме Сеземане. 1933 // Horizon. 2019. Vol. 8. № 1. С. 318–327.

Belov V, Belousov M. Nikolai Hartman on Wilhelm Sesemann. 1933. *Horizon*. 2019;8(1):318–327. (In Russian).

[34] Белов В. Проблема рационального и иррационального в философской системе В.Э. Сеземана // X Кантовские чтения. Классический разум и вызовы современной цивилизации: материалы международной конференции: в 2 ч. / под ред. В.Н. Брюшинкина. Ч. 2. Калининград, 2010. С. 7–24.

Belov V. *The problem of rational and irrational in the philosophical system of V.E. Sesemann*. In: X Kant readings. Classical reason and the challenges of modern civilization: proceedings of the international conference: at 2 p.m. Bryushinkin VN, editor. Pt. 2. Kaliningrad; 2010. P. 7–24. (In Russian).

Сведения об авторе:

Соколова Юлия Владимировна — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, политологии, социологии им. Г.С. Арефьевой, Национальный исследовательский университет «МЭИ», Москва, Россия (e-mail: SokolovaYulV@mpei.ru). ORCID: 0000-0002-4884-7185

About the author:

Sokolova Julia V. — PhD, Associate Professor, Head of Department of Philosophy, Political Science, Sociology, National Research University “Moscow Power Engineering Institute”, Moscow, Russia (e-mail: SokolovaYulV@mpei.ru). ORCID: 0000-0002-4884-7185

Социальная философия

Social philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-589-600>

EDN: UBJZTG

Научная статья / Research Article

Искусственный интеллект в современном обществе: шаги, вызовы, стратегии

В.А. Цвык¹✉, И.В. Цвык², Г.И. Цвык

¹Российский университет дружбы народов,

Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

²Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет),

Российская Федерация, 125993, Москва, Волоколамское шоссе, д. 4

✉tsvyk-va@rudn.ru

Аннотация. Актуальность исследования обусловлена тем, что технологии искусственного интеллекта стремительно развиваются и обладают огромным потенциалом, который с успехом может быть использован на благо человечества, но в то же время таят в себе в условиях социальной и этико-правовой неопределенности немало новых вызовов и ставят ряд этических вопросов в отношении будущего уклада жизни человеческого общества и путей, по которым пойдет его дальнейшее развитие. В статье подчеркивается, что искусственный интеллект обладает потенциалом для того, чтобы изменить будущее человечества в лучшую сторону, тем не менее, искусственные интеллектуальные системы по своей сути не нейтральны и характеризуются внутренне присущей им предвзятостью, которая обусловлена исходными данными, использовавшимися при их «обучении». Ввиду масштабности социальных последствий технологий искусственного интеллекта многие страны обеспокоены сегодня этическими аспектами его использования. Для того чтобы наметить возможные сценарии и задействовать потенциал искусственного интеллекта для реализации возможностей в сфере развития при сохранении контроля над рисками, важно выработать более всестороннее понимание социальных изменений, вызванных все более расширяющимся применением интеллектуальных систем. Делается вывод о том, что проблемы применения искусственного интеллекта необходимо рассматривать сквозь призму анализа социальной сущности человека, современной социокультурной реальности, гуманистических целей и ценностей современного социума. Любые достижения в сфере искусственного интеллекта имеют смысл только в том случае, если они соотносятся с подлинно человеческими ценностями.

© Цвык В.А., Цвык И.В., Цвык Г.И., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Отсутствие на сегодняшний день утвержденных на международном уровне этико-правовых норм и стандартов, касающихся применения разработок и инноваций в сфере искусственного интеллекта свидетельствует о необходимости активной и направленной работы российского исследовательского сообщества в данной сфере.

Ключевые слова: искусственный интеллект, информационное общество, социальные коммуникации, цифровое неравенство, информационная эпистемология, компьютерные технологии, машинное обучение, нейронные сети, культурное разнообразие, этически обоснованное проектирование

История статьи:

Статья поступила 11.11.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Цвык В.А., Цвык И.В., Цвык Г.И. Искусственный интеллект в современном обществе: шаги, вызовы, стратегии // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 589–600. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-589-600>

Artificial Intelligence in Modern Society: Steps, Challenges, Strategies

Vladimir A. Tsvyk¹ , Irina V. Tsvyk², Galina I. Tsvyk

¹RUDN University,

6 Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation

²Moscow Aviation Institute (National Research University),

4 Volokolamskoe Shosse, 125993, Moscow, Russian Federation

tsvyk-va@rudn.ru

Abstract. The relevance of the research is conditioned by the fact that artificial intelligence technologies are rapidly developing and have enormous potential, which can be successfully used for the benefit of humanity, but at the same time they pose many new challenges in conditions of social and ethical and legal uncertainty and pose a number of ethical questions regarding the future way of life of human society and ways, which will be followed by its further development. The article emphasizes that artificial intelligence has the potential to change the future of humanity for the better, however, artificial intelligent systems are inherently not neutral and are characterized by inherent bias, which is due to the initial data used in their “training”. Due to the magnitude of the social consequences of artificial intelligence technologies, many countries are now concerned about the ethical aspects of its use. In order to identify possible scenarios and use the potential of artificial intelligence to realize development opportunities while maintaining risk control, it is important to develop a more comprehensive understanding of the social changes caused by the increasingly expanding use of intelligent systems. It is concluded that the problems of using artificial intelligence must be considered through the prism of analyzing the social essence of a person, modern socio-cultural reality, humanistic goals and values of modern society. Any achievements in the field of artificial intelligence make sense only if they correspond to truly human values. To date, the absence of internationally approved ethical and legal norms and standards related to

the application of developments and innovations in the field of artificial intelligence indicates the need for active and focused work of the Russian research community in this area.

Keywords: artificial intelligence, information society, social communications, digital inequality, information epistemology, computer technology, machine learning, neural networks, cultural diversity, ethically sound design

Article history:

The article was submitted on 11.11.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Tsvyk VA, Tsvyk IV, Tsvyk GI. Artificial Intelligence in Modern Society: Steps, Challenges, Strategies. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):589–600. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-589-600>

Введение

Искусственный интеллект (ИИ) является одним из ключевых элементов эпохи конвергенции технологий, который сопряжен с глубокими последствиями для человека, культуры, общества и окружающей среды. Вполне вероятно, что ИИ изменит будущее образования, науки, культуры и коммуникации, то есть основных сфер жизни современного общества. Хотя единого определения понятия «искусственный интеллект» в современной исследовательской литературе не существует, речь идет, как правило, о машинах, способных имитировать определенные функции человеческого интеллекта, включая такие его свойства, как восприятие, обучаемость и логическое мышление, а также способности к решению задач, языковому взаимодействию и даже художественному творчеству.

Искусственный интеллект, бесспорно, обладает потенциалом для того, чтобы изменить будущее человечества в лучшую сторону и в интересах устойчивого развития, тем не менее, все больше людей осознают связанные с ИИ риски и проблемы, особенно в плане усугубления существующего неравенства и диспропорций, а также последствия его использования для сферы прав человека. Ввиду масштабности социальных последствий ИИ многие страны обеспокоены сегодня этическими аспектами его использования. Для того чтобы наметить возможные сценарии и задействовать потенциал ИИ для реализации возможностей в сфере развития при сохранении контроля над рисками, важно выработать более всестороннее понимание того, как общество меняется под воздействием таких революционных технологий, как искусственный интеллект.

Такая работа должна сопровождаться этическим анализом ввиду того, что технологии ИИ не являются нейтральными, а отличаются внутренне присущей предвзятостью, обусловленной данными, которые используются в ходе их обучения, и решениями, которые принимаются в процессе обучения с применением этих данных, а также ввиду того, что решения ИИ не могут быть в полной мере предсказуемы. Кроме того, поскольку ИИ представляет собой распределенную технологию, управление которой сегодня на практике

осуществляется многочисленными учреждениями, организациями и компаниями, для анализа вопросов ответственного управления ИИ необходим плюралистический, междисциплинарный, поликультурный и многосторонний подход, который бы стимулировал обсуждение вопросов о том, к какому будущему для человечества мы стремимся. В ходе этого анализа необходимо рассмотреть основные проблемы в области разработки технологий ИИ, касающиеся заложенных в алгоритмах предубеждений, включая гендерные предрассудки, защиту неприкосновенности частной жизни и персональных данных, риски создания новых форм социальной изоляции и неравенства, а также вопросы справедливого распределения выгод и рисков, подконтрольности, ответственности, влияния на занятость, эволюцию труда и мышления человека.

Иновации, связанные с ИИ, сегодня используются во многих областях современной жизни, таких, как транспорт, медицина, коммуникации, образование, наука, финансы, право, военное дело, сфера обслуживания, маркетинг и организация досуга [1. С. 62]. Эти инновации напрямую связаны с целым рядом этических проблем, начиная с ликвидации традиционных рабочих мест и ответственности за возможный физический или психологический ущерб для человека и заканчивая общей дегуманизацией отношений между людьми и обществом в целом. В настоящее время ни одна из систем ИИ не может рассматриваться в качестве разумного субъекта действия универсального назначения, способного хорошо функционировать в широком диапазоне условий внешней среды, что является неотъемлемым свойством человеческого интеллекта.

Особенности функционирования систем искусственного интеллекта

Анализ современной исследовательской литературы, посвященной проблемам применения искусственного интеллекта позволяет сделать вывод о том, что существующий в настоящее время на уровне технологии, применяемый в различных областях общественной жизни и требующий регулирования со стороны государственных, общественных организаций, общества в целом искусственный интеллект — это так называемый слабый (узкий) искусственный интеллект, созданный человеком для решения определенных, узкона правленных задач [2. С. 932]. Узкий ИИ представлен системами, элементами которых являются аппаратные комплексы, программное обеспечение, наборы данных. Для того, чтобы система ИИ могла решать задачи, посильные разуму человека, она должна воспринимать окружающую среду, собирать данные в динамическом режиме, быстро их обрабатывать и реагировать на них, опираясь на свой прошлый «опыт», заложенные в систему принципы принятия решений и предвидения будущего. Однако технология, лежащая в основе современных и широко применяемых систем ИИ, по сути является обычной информационно-коммуникационной технологией. Она основана на сборе и получении данных, их хранении, обработке и передаче. Уникальные

характеристики когнитивных машин обусловлены количеством, которое переходит в качество. В основе технологии ИИ лежат следующие элементы:

- Динамические данные. На систему должны воздействовать изменяющиеся условия внешней среды, и она должна получать все необходимые данные с помощью различных датчиков, классифицировать и хранить их, а также быть в состоянии оперативно их обрабатывать.
- Оперативная обработка. Когнитивные машины должны реагировать быстро. Поэтому ИИ должен обладать надежными, быстродействующими и мощными вычислительными и коммуникационными средствами.
- Принципы принятия решений. ИИ принимает решения на основе алгоритмов машинного обучения. Поэтому его реакция на конкретную задачу зависит от «опыта», которым располагает система, то есть от тех данных, которые она получала. Алгоритмы, лежащие в основе принимаемых когнитивными машинами решений, базируются на некоторых общих принципах, которые алгоритм соблюдает и пытается оптимизировать с учетом поступающих данных [3].

Имеющаяся в настоящее время возможность эффективным образом интегрировать алгоритмы динамического сбора данных и машинного обучения в целях оперативного принятия решений и позволяет создавать «когнитивные машины».

Этически обоснованное проектирование

Разработка технологий будущего находится в руках специалистов технического профиля. Традиционно инженеров учат создавать продукты, обеспечивающие оптимальную производительность с минимальными затратами (в отношении энергии, спектра, пространства, веса и так далее) в условиях заданных внешних ограничений. В последние десятилетия в сфере инженерной этики были разработаны различные методы интеграции элементов этического анализа, ответственности и обоснования в процесс проектирования. В контексте ИИ для обозначения методов проектирования, недвусмысленным образом ориентированных на человеческие ценности, был введен термин «этически обоснованное проектирование» (ЭОП)¹.

Этическое регулирование применения ИИ необходимо вводить уже на этапе его проектирования. Методы этически обоснованного проектирования особенно важно применять при разработке систем ИИ и других автономных интеллектуальных систем, поскольку это позволяет решать этические проблемы на том этапе, когда технологию еще можно *адаптировать к существующим этическим и правовым нормам*. Хорошой иллюстрацией такого подхода является концепция «встроенной конфиденциальности». Нарушений

¹ Рекомендации для этически обоснованного проектирования Концепция взаимодействия людей с искусственными интеллектом и автономными системами с приоритетом человеческих ценностей // The IEEE Standards Association. Режим доступа: <https://standards.ieee.org/content/dam/ieee-standards/standards/web/documents/other/ead.pdf/> (дата обращения: 02.12.2023).

права на неприкосновенность частной жизни будет меньше, если сохранять не все данные, а только те, которые необходимы для решения конкретной задачи. Разработчики ИИ могут сходным образом учесть и другие вопросы, которые потенциально могут вызвать этические проблемы, такие, как предотвращение алгоритмической предвзятости при принятии решений. Может быть сведено к минимуму злоупотребление технологиями, обеспечено объяснение алгоритмических решений [4. С. 45].

В то же время инженерное образование в сегодняшнем мире по большей части сводится к естественнонаучным и технологическим курсам, напрямую не связанным с анализом человеческих ценностей, который был бы очевидным образом нацелен на реальный рост благополучия людей и экологического благосостояния. Очень важно изменить это положение вещей и начать обучать будущих инженеров и программистов методам этически обоснованного проектирования систем ИИ. Для этого нужно ясно осознавать потенциальные социальные и этические последствия применения технологий ИИ и возможные злоупотребления ими [5. С. 58].

Решение этических проблем в контексте широкого применения технологий ИИ требует активных усилий по обеспечению социокультурного многообразия инженерного сообщества, а также всестороннего учета социальных и этических последствий разработки систем ИИ. Следует поощрять диалог между инженерным корпусом и общественностью, направленный на содействие обмену информацией о потребностях и задачах общества, а также о методах, которые инженеры применяют в своей повседневной работе и исследовательской деятельности.

Принятие решений с помощью ИИ: этический аспект

Методы, основанные на ИИ, потенциально могут оказать огромное воздействие на принятие решений в самых разных областях общественной жизни. Ключевым вопросом при использовании ИИ в этих целях является характер и интерпретация результатов работы алгоритмов, которые не всегда понятны человеку. К.Д. Эшли отмечает: «Поскольку алгоритм машинного обучения усваивает правила на основе статистических закономерностей, которые могут вызвать у людей удивление, такие правила не всегда представляются людям обоснованными... Хотя выведенные машиной правила могут приводить к точным прогнозам, они не отталкиваются от человеческого опыта и могут быть менее понятны для людей, чем правила, сформулированные экспертом «вручную». Поскольку правила, выведенные алгоритмом, не обязательно отражают эксплицитные юридические знания или опыт, они могут не соответствовать критериям обоснованности, используемым экспертами-людьми» [6. С. 111].

Этот вопрос касается и более широкой области принятия решений на основе данных. Поскольку система ИИ в состоянии анализировать, обрабатывать и классифицировать очень большие объемы весьма разнородных

данных, которые к тому же могут очень быстро изменяться, такая система считается способной предлагать, а если ей это будет позволено, то и принимать решения в сложных ситуациях.

Вместе с тем в вопросе о правильности предлагаемого ИИ решения следует проявлять осторожность. Такое решение не обязательно является беспристрастным, справедливым, точным или уместным. На него влияют неточности, избирательность результатов, заложенная или привнесенная в систему предвзятость, а также ограничения, свойственные процессу обучения. Люди не только имеют гораздо более широкое мировоззрение, но и обладают неявными знаниями, которые позволяют им демонстрировать лучшие по сравнению с ИИ результаты в критических или сложных ситуациях. В идеале оптимальным решением является то, которое мог бы принять человек, если бы он был в состоянии обработать огромный массив данных в приемлемые сроки. *Однако люди обладают иными возможностями и способны принимать решения творчески, а не на основе алгоритмов.*

Весьма сомнительно, что ИИ — по крайней мере в ближайшем будущем — будет в состоянии справляться с неоднозначными и быстро меняющимися данными или интерпретировать и осуществлять намерения человека в том виде, который они могли бы принять, если бы человек был способен обрабатывать сложные массивы разнородных данных. Даже если решения, вырабатываемые машиной, будет контролировать включенный в процесс управления человек — этого может оказаться недостаточно для принятия правильного решения. Поскольку когнитивный ИИ принимает решения не так, как это делают люди, человек не обладает знаниями и информацией, необходимыми для того, чтобы определить, соответствует ли решение, выработанное на основе данных, его намерениям. Более того, стохастическое поведение когнитивного ИИ наряду с обусловленной им неспособностью человека понять, почему система сделала той или иной выбор, приводят к снижению уровня доверия к выбранному решению [7]. В некоторых случаях использование ИИ в качестве субъекта принятия решений (с помощью человека или полностью в автономном режиме) может рассматриваться как несущее риски: за скорость обработки и сортировки больших массивов данных, которая присуща системам на основе ИИ, мы должны заплатить отказом от возможности влиять на принимаемые ими решения. В настоящее время вряд ли это можно признать допустимым, поскольку такие решения могут иметь далеко идущие последствия, особенно в конфликтных ситуациях.

Основные требования этики разработки, реализации и использования ИИ

Разработка этики применения ИИ еще предстоит специалистам в области этики, социологии и др. общественных наук. На прошедшей 24 ноября 2023 г. в Москве конференции по искусственноому интеллекту AI Journey Президент Российской Федерации В.В. Путин заявил: «С внедрением

искусственного интеллекта в науку, образование, здравоохранение, все сферы нашей жизни — человечество начинает новую главу своего существования». По его словам, граждане России наблюдают, как искусственный интеллект «делает более простыми и удобными многие повседневные процессы» и все шире применяется в сфере госуслуг и госуправления².

Президент РФ В.В. Путин 15 февраля 2024 г. подписал указ о поправках к Национальной стратегии развития искусственного интеллекта на период до 2030 г. Согласно стратегии, объем оказанных услуг по разработке и реализации решений в области ИИ к 2030 г. должен вырасти как минимум до 60 млрд руб. по сравнению с 12 млрд руб. в 2022 г. Также планируется, что вырастет количество выпускников высших учебных заведений в сфере нейросетей с 3000 до 15 500 человек. Доля приоритетных отраслей экономики с высокой готовностью к внедрению ИИ увеличится с 12 до 95 %³.

Еще в 2019 г. В.В. Путин предложил разработать этические нормы взаимодействия человека с искусственным интеллектом: «Сейчас во всем мире разворачивается дискуссия о социальных аспектах и последствиях использования искусственного интеллекта, это очень важная тема. Предлагаю профессиональному сообществу, компаниям подумать над формированием свода этических правил взаимодействия человека с искусственным интеллектом»⁴.

В то же время, часто в исследовательской литературе встречается мнение о *преждевременности этического и правового регулирования применения технологий ИИ*. Эта позиция наиболее четко отражена в монографии А.В. Минбалаева, по мнению которого такие понятия, как «искусственный интеллект», «блокчейн», «облачные технологии», «киберфизические системы» и т.п., должны формироваться изначально на уровне технического регулирования, и право, как механизм правового воздействия, не должно ставить перед собой задачу урегулировать технические объекты [8. С. 13].

Однако этические нормы разработки и применения ИИ также обсуждаются. Уже сегодня можно обозначить некоторые принципы, которые могут быть положены в основу такой этической системы. К числу этих принципов можно отнести следующие:

– Права человека: системы ИИ должны разрабатываться и реализовываться в соответствии с международными стандартами в области прав человека.

² Путин назвал искусственный интеллект новой главой в жизни человечества // Ежедневная деловая газета РБК. Политика. 24 ноября 2023 г. Режим доступа: <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/65609a8e9a79474e2f129c82> (дата обращения: 02.12.2023).

³ Указ Президента Российской Федерации от 15.02.2024 № 124 «О внесении изменений в Указ Президента Российской Федерации от 10 октября 2019 г. № 490 «О развитии искусственного интеллекта в Российской Федерации» и в Национальную стратегию, утвержденную этим Указом». Режим доступа: <http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202402150063> (дата обращения: 02.12.2023).

⁴ Этика искусственного интеллекта. Режим доступа: <https://ethics.a-ai.ru/> (дата обращения: 02.12.2023).

- Инклюзивность: системы ИИ должны быть инклюзивными, нацеленными на недопущение предвзятости, обеспечение социального и культурного разнообразия и предотвращение нового цифрового разрыва.
- Благополучие: системы ИИ должны разрабатываться в целях повышения качества жизни.
- Автономия: системы ИИ должны уважать автономию человека, требуя постоянного контроля со стороны людей.
- Объяснимость: системы ИИ должны быть объяснимыми, в принципы их работы понятными.
- Прозрачность: данные, используемые для обучения систем ИИ, должны быть прозрачными.
- Осведомленность и грамотность: для расширения прав и возможностей граждан необходима осведомленность в вопросах алгоритмов и понимание базовых принципов работы ИИ.
- Ответственность: при разработке автономных интеллектуальных систем разработчики и компании должны принимать во внимание этические аспекты.
- Подотчетность: необходимо разработать механизмы распределения ответственности за решения, принимаемые с помощью систем ИИ, и принимаемые ими действия.
- Устойчивое развитие: для каких бы целей ни применялся ИИ, потенциальные выгоды всегда нужно соизмерять с воздействием на окружающую среду всего производственного цикла систем *ИИ и информационных технологий*⁵.

Выводы

Технологии искусственного интеллекта стремительно развиваются и обладают огромным потенциалом, который с успехом может быть использован на благо человечества, но в то же время таят в себе в условиях социальной и этико-правовой неопределенности немало новых вызовов и ставят ряд этических вопросов в отношении будущего уклада жизни человеческого общества и путей, по которым пойдет его дальнейшее развитие. Искусственные интеллектуальные системы по своей сути не нейтральны и характеризуются внутренне присущей им предвзятостью, которая обусловлена исходными данными, использовавшимися при их «обучении». Проблемы применения ИИ необходимо рассматривать сквозь призму анализа социальной сущности человека, современной социокультурной реальности, гуманистических целей и ценностей современного социума. Любые достижения в сфере ИИ имеют смысл только в том случае, если они соотносятся с подлинно человеческими

⁵ Разработка рекомендаций об этических аспектах искусственного интеллекта. Сайт ЮНЕСКО. Режим доступа: <https://ru.unesco.org/artificial-intelligence/ethics> (дата обращения: 02.12.2023).

ценностями. Тем более важным является «формирование гибкой правовой среды, позволяющей системно и без сбоев отвечать на новые вызовы и постоянную технологическую трансформацию. Правовое регулирование должно быть максимально приближено к реальности и охватывать не только сегодняшние системы, но и закладывать базовые регуляторные правила для будущего. Этот аспект будет иметь определяющее значение для конкурентоспособности и развития российского рынка в сфере технологий ИИ» [9. С. 194]. Тема социальных последствий и этико-правовых аспектов применения технологий искусственного интеллекта сегодня широко обсуждается российским и международным исследовательским сообществом. Как следует из разворачивающихся сегодня дискуссий, на глобальном уровне существует потребность в общих универсальных этических принципах, отражающих ключевые ценности, которые должны лежать в основе разработки систем ИИ.

Отсутствие на сегодняшний день утвержденных на международном уровне этико-правовых норм и стандартов, касающихся применения разработок и инноваций в сфере искусственного интеллекта свидетельствует о необходимости активной и направленной работы российского исследовательского сообщества в сфере социальных наук, связанной с разработкой этики применения ИИ в таких областях, как обеспечение мира и безопасности, здоровье и благополучие человека, сохранение цивилизационной идентичности и традиционных ценностей. Наша страна в полной мере может и должна быть пионером исследовательской и практической работы в этой сфере. Помимо формального закрепления базовых принципов применения ИИ разработка и принятие норм и стандартов в этой области, хотя бы в форме рекомендаций или этической декларации, положительно сказалось бы на формировании политики в этой области, способствовало бы расширению возможностей и укреплению потенциала российского государства в вопросах принятия необходимых мер в тех сферах, которые в первую очередь будут затронуты развитием ИИ-технологий, включая культуру, образование, науку, информационную среду и коммуникации. Такой документ должен предусматривать глобальный механизм документирования социокультурных изменений, вызванных стремительным нелинейным развитием ИИ и сопутствующих этических вопросов. Он также должен способствовать интеграции ценностей в системы ИИ, которые необходимо привести в соответствие как с согласованными на международном уровне стандартами в области устойчивого развития и прав человека, так и с традиционными российскими ценностями: жизнь, достоинство, права и свободы человека, патриотизм, гражданственность, служение Отечеству и ответственность за его судьбу. Подобный документ имел бы также важное значение с точки зрения укрепления потенциала, обмена знаниями и закрепления передового опыта.

Список литературы

- [1] Цвык В.А., Цвык И.В. Социальные проблемы развития и применения искусственного интеллекта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2022. Т. 22. № 1. С. 58–69.
- [2] Цвык В.А., Цвык И.В., Павлова Т.П. Проблемное поле философских дискурсов о применении систем искусственного интеллекта в социуме // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 4. С. 928–939.
- [3] Frankish K., Ramsey W.M. *The Cambridge handbook of artificial intelligence*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- [4] Квон Д.А., Павлова Т.П., Цвык И.В. Философия и методология искусственного интеллекта. М. : Изд-во МАИ, 2022.
- [5] Научно-технический прогресс и этическая парадигма XXI века / под ред. В.А. Цвыка, И.В. Цвык. М. : Изд-во РУДН, 2018.
- [6] Ashley K.D. *Artificial Intelligence and Legal Analytics: New Tools for Law Practice in the Digital Age*. Cambridge : Cambridge University Press, 2017.
- [7] Illanes P., Lund S., Mourshed M., Rutherford S., Tyreman M. Retraining and reskilling workers in the age of automation. Режим доступа: <https://www.mckinsey.com/featured-insights/future-of-work/retraining-and-reskilling-workers-in-the-age-of-automation> (дата обращения: 06.12.2023).
- [8] Механизмы и модели регулирования цифровых технологий: монография / под ред. А.В. Минбалаева. М. : Проспект, 2020.
- [9] Журков А.А. Этические аспекты использования систем искусственного интеллекта: международно-правовой опыт // Вестник Университета Кутафина. 2022. № 4. С. 186–194.

References

- [1] Tsvyk VA, Tsvyk IV. Social problems of development and application of artificial intelligence. *RUDN Journal of Sociology*. 2022;1(22):58–69. (In Russian).
- [2] Tsvyk VA, Tsvyk IV, Pavlova TP. The problem field of philosophical discourses on the use of artificial intelligence systems in society. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;4(27):928–939. (In Russian).
- [3] Frankish K, Ramsey WM. *The Cambridge handbook of artificial intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- [4] Kvon DA, Pavlova TP, Tsvyk IV. *Philosophy and methodology of artificial intelligence*. Moscow; 2022. (In Russian).
- [5] Tsvyk VA, Tsvyk IV, editors. *Scientific and technological progress and ethical paradigm of the XXI century*. Moscow: RUDN University; 2018. (In Russian).
- [6] Ashley KD. *Artificial Intelligence and Legal Analytics: New Tools for Law Practice in the Digital Age*. Cambridge: Cambridge University Press; 2017.
- [7] Illanes P, Lund S, Mourshed M, Rutherford S, Tyreman M. *Retraining and reskilling workers in the age of automation*. Available from: <https://www.mckinsey.com/featured-insights/future-of-work/retraining-and-reskilling-workers-in-the-age-of-automation> (accessed: 06.12.2023).
- [8] Minbaleev AV, editor. *Mechanisms and models of regulation of digital technologies: monograph*. Moscow: Prospect; 2020. (In Russian).
- [9] Zhurkov AA. Ethical Aspects of the Use of Artificial Intelligence Systems: International Legal Experience. *Courier of Kutafin Moscow State Law University (MSAL)*. 2022;(4):186–194. (In Russian).

Сведения об авторах:

Цвых Владимир Анатольевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой этики, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: tsvyk-va@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-7814-5504. SPIN-код: 5410-3700

Цвых Ирина Вячеславовна — доктор философских наук, профессор, кафедра философии, Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет), Москва, Россия (e-mail: tsvykirina@mail.ru). ORCID: 0000-0001-8597-2498. SPIN-код: 2302-1089

Цвых Галина Игоревна — кандидат исторических наук, независимый исследователь (e-mail: galya_91@mail.ru). SPIN-код: 6515–6564

About the author:

Tsvyk Vladimir A. — DSc in Philosophy, Professor, Head of the Ethics Department, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: tsvyk-va@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-7814-5504. SPIN-code: 5410-3700

Tsvyk Irina V. — DSc in Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Moscow Aviation Institute (National Research University), Moscow, Russia (e-mail: tsvykirina@mail.ru). ORCID: 0000-0001-8597-2498. SPIN-code: 2302-1089

Tsvyk Galina I. — PhD in Historical Sciences, independent researcher (e-mail: galya_91@mail.ru). SPIN- code: 6515–6564

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-601-614>

EDN: TBEIML

Научная статья / Research Article

Buddhist Ethical Philosophy in Contemporary Education

Sumaryati¹  , Lasiyo² 

¹Ahmad Dahlan University,
55191, Yogyakarta, Indonesia

²Gadjah Mada University,
55281, Yogyakarta, Indonesia
sumaryati@ppkn.uad.ac.id

Abstract. Buddhist ethics is an interesting teaching of Buddhism, emphasizing the acceptance of suffering (*dukkha*). When individuals acknowledge, identify the causes, and strive to alleviate *dukkha*, they attain nobility and sanctity. The Buddhist ethics is crucial to be implemented in education, particularly among teachers. In the 21st century, teachers must possess information technology, communication, collaboration, critical thinking, problem-solving, innovation, and numeracy literacy skills. Buddhist ethics provide insights on how to approach these demands wisely for teachers. This research aims to explore the application of Buddhist ethics as an alternative means to enhance teacher's competence in the 21st century. The study employs a qualitative descriptive research approach, collecting data through a literature review on Buddhism and teacher ethics. Data analysis is conducted using interpretation and hermeneutics. Implementing the Four Noble Truths in contemporary education reveals that teachers positively accept their duties problems (*dukkha*), the problem's cause from their inability to control material desires, have peace, and carry out tasks according to their abilities and capacities. The implementation of the eight noble paths by teachers is to speak honestly, smoothly, and usefully, carry out duties for social interests, have respect for students and the environment, and not harm others. Teachers cleanse themselves of evil and unhealthy thoughts, sensory lust, resentment, doubt, and greed, explain each learning material objectively, show good faith, friendly and pleasant. Buddhist ethics are universal, requiring elaboration in normative provisions in various fields of life. Thus, Buddhist ethics contributes to the advancement of human civilization.

Keywords: Buddhist ethics, *dukkha*, eightfold paths, four noble truths, teachers

Article history:

The article was submitted on 24.12.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Sumaryati, Lasiyo. Buddhist Ethical Philosophy in Contemporary Education. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):601–614. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-601-614>

Буддийская этическая философия в современном образовании

Сумарьяти¹ , Ласийо²

¹Университет Ахмада Дахлана,
Индонезия, 55191, Джокьякарта

²Университет Гаджа Мада,
Индонезия, 55191, Джокьякарта
sumaryati@ppkn.uad.ac.id

Аннотация. Буддийская этика — интересное учение буддизма, подчеркивающее принятие страдания (дуккха). Когда люди признают, определяют причины и стремятся облегчить дуккху, они обретают благородство и святость. Буддийская этика крайне важна для внедрения в образование, особенно для преподавателей. В XXI в. преподаватели должны владеть информационными технологиями, навыками общения, сотрудничества, критического мышления, решения проблем, инноваций и математической грамотности. Буддийская этика дает представление о том, как разумно подходить к этим требованиям для преподавателей. Цель данного исследования — изучить применение буддийской этики в качестве альтернативного средства повышения компетентности преподавателей в XXI в. В исследовании используется качественный описательный исследовательский подход, сбор данных осуществляется посредством обзора литературы по буддизму и преподавательской этике. Анализ данных проводится с помощью интерпретации и герменевтики. Реализация Четырех благородных истин в современном образовании показывает, что преподаватели позитивно принимают свои проблемы (дуккха), причиной которых является их неспособность контролировать материальные желания, иметь мир и выполнять задачи в соответствии со своими способностями и возможностями. Реализация восьми благородных путей преподавателями заключается в том, чтобы говорить честно, логично и полезно, выполнять обязанности в интересах общества, уважать учеников и окружающую среду и не причинять вреда другим. Преподаватели очищают себя от дурных и нездоровых мыслей, чувственных вожделений, обид, сомнений и жадности, объективно объясняют каждый учебный материал, проявляют добросовестность, дружелюбие и приятность. Буддийская этика универсальна и требует разработки нормативных положений в различных сферах жизни. Таким образом, буддийская этика способствует прогрессу человеческой цивилизации.

Ключевые слова: буддийская этика, дуккха, восьмеричный путь, четыре благородные истины, преподаватели

История статьи:

Статья поступила 24.12.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Sumaryati, Lasiyo. Buddhist Ethical Philosophy in Contemporary Education // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 601–614. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-601-614>

Introduction

Historically, Buddhism has grown and evolved in India since around 500 AD [1]. Over centuries, Buddhism took shape by compiling and formulating the personal spiritual experiences of its founder, the Buddha. The Buddha demonstrated that the laws of impermanence and dissatisfaction govern the universe. Buddhist teachings stem from the everyday experiences of human life rather than from an understanding of God and His relationship with the universe [2; 3]. Buddhism emphasizes ethical principles to free individuals from the perpetual cycle of *dukkha* or suffering [4; 5]. Buddhism encompasses various teachings, including divinity, cosmology, humanity, and ethics [6; 7].

The ethical teachings of Buddhism are encompassed in the teachings of *Cittari Ariya Saccani* (Four noble truths), including *Dukkha Ariyasacca*, *Dukkha Samudaya Ariyasacca*, *Dukkha Nirodha Ariyasacca*, and *Dukkha nirodha gaminipatida Ariya magga* [8; 9]. Buddhist ethics also teaches the eight elements of the main path for humans to become a holy man [10]. Buddhism views suffering as a continuous desire and advocates for its cessation through tranquility, cautioning against sensual gratification. The eight elements of the main path guide ethical conduct in speech, action, and mental states. These teachings prompt acceptance of suffering, contrasting with human avoidance instincts. Unlike religions based on divine revelation, Buddhism's ethics stem from the Buddha's life experience. This ethical framework aligns with concepts in Islam and Christianity, where suffering is seen as tests or purification processes, fostering spiritual growth and closeness to God through patience and acceptance amidst trials and tribulations. Al-Quran Surat Al-Baqoroh : 155-157 and Surah Al-Furqon : 20, states that trials, difficulties, calamities in Islam are understood as God's gifts, so humans must accept them with patience. Surah Al-Furqon: 75 states that human patience for every difficulty, trial, and disaster increases the degree of man before God. While in Surah Al-Mulk: 1-2 states that God gives tests to discover human abilities in dealing with problems. Surah Al-Inshirah: 6 states that with difficulty there is ease. Surah As-Syura: 30 states that suffering / calamity in Islam is also understood as a process of purifying humans from sins [11]. Christianity teaches that all suffering is within God's will, with Christ's suffering serving as a model for believers to embrace their own [12]. It sees suffering as a means for humans to grow and align with God's plan. This perspective aligns with Buddhist teachings on suffering as a universal reality, shared by Islam and Christianity, guiding individuals towards spiritual growth and fulfillment. In terms of the teaching of the cause of suffering is the thirst for lust for things that are physically worldly, pragmatic, materialistic in Islam is found in the Al-Quran Surah Al Kahf verse 28 which states that if humans follow their lusts it will prevent humans from doing justice, even being the beginning of human damage. In addition, in Surah Yusuf: 53, it is stated that lust always leads to evil,

except for those (lusts) that are given grace by God. Thus, the ethical teachings of Buddhism are universal, the truth can be generally accepted by all groups.

Buddhism's ethical teachings apply universally across politics, law, economics, education, social culture, and the military. Every aspect of human life presents challenges and suffering, all of which must be accepted and overcome for spiritual growth. Education plays a pivotal role, continuously evolving to produce experts and professionals. Central to education is the role of the teacher, crucial for ongoing improvement and development.

In the 21st century, teachers must be critical, collaborative, communicative, and creative [13; 14]. Additionally, they should possess literacy and numeracy skills [15], connecting subject matter with education, other knowledge, and technology [16]. Buddhist ethics acknowledge teachers' challenges, emphasizing critical thinking, continuous learning, and fostering cooperative, communicative, and creative learning environments. Teachers are tasked with cultivating critical thinking, effective communication, and creativity in students, transitioning from teacher-centered to learner-centered approaches, and creating comprehensive evaluation tools. [17]. In addition, teachers must be skilled in technology [18]. Teachers must check work, provide feedback, and respond to students' answers [19]. Administratively, teachers compile lesson plans or learning modules as a guide for implementing learning [20]. Some teachers perceive competency demands negatively, viewing them as burdens, leading to suboptimal efforts in meeting requirements. This may include neglecting the preparation of learning tools, materials, and evaluation instruments. Self-development activities like training and research are still not considered essential for some teachers.

Method

This study was conducted through descriptive qualitative literature review [21]. Primary data pertains to the philosophy of Buddhism, while secondary data covers information about teachers and educational quality. Primary data sources include the textbook "*Buddhism*" by S. Saleh, published by the Department of Comparative Religion, Faculty of Ushuluddin and Philosophy at UIN Alauddin Makasar, along with various articles related to Buddhism [22]. For example, an article titled "*Relevance of Buddhist Philosophy to Indonesian Character Education*" by Lasiyo, published in the UNDIP Humanities Journal in 2022, and an article by Purwaningsih titled "*Social Ethics of Buddhism in the Sutta Pitaka (Philosophical Study)*" featured in the Sanjiwani Journal of Philosophy in 2022 [23; 24]. Descriptive methods were employed throughout the research, from preparation to inference. Verstehen, interpretation, and hermeneutical methods were utilized. Verbal data describing Buddhist ethical concepts was collected. Verstehen grasps symbolic understanding, while hermeneutics unveils essential meanings for contemporary education. These findings are then synthesized into conclusions.

Research Findings

Buddhist Ethical Teachings

Discussions on ethics within Buddhism revolve around the teachings of *Cittari Ariya Saccani*. “*Cittari*” means four, “*Ariya*” signifies noble, and “*Saccani*” translates to truths. Therefore, “*Cittari Ariya Saccani*” represents the Four Noble Truths [22; 25–27]. These Four Noble Truths consist of *Dukkha Ariyasacca*, *Dukkha Samudaya Ariyasacca*, *Dukkha Nirodha Ariyasacca*, and *Dukkha Nirodha Gamini Patipada Ariyasacca* [28; 29]. *Dukkha Ariyasacca* is the noble truth of suffering, acknowledging the existence of unpleasantness, hardships, and challenges inherent in human life. Human existence is inevitably intertwined with suffering, categorized into three forms: ordinary suffering (*dukkha-dukkha*), suffering resulting from change (*viparinama-dukkha*), and suffering as a condition of conditional states (*sankha-ra dukkha*) [22; 30; 31]. Ordinary suffering encompasses everyday human experiences like birth, aging, illness, and unmet desires. Change-induced suffering arises from impermanence, transitioning individuals from joy to sorrow, wealth to poverty, or respect to disrespect. Conditional suffering occurs when desires are pursued, requiring fulfillment of conditions perceived as suffering.

Dukkha Samudaya Ariyasacca, the noble truth of the cause of suffering, identifies *tanha* as the cause. *Tanha* represents an insatiable thirst or never-ending desire that drives humans to seek continuous pleasures. This insatiable desire is the source of various forms of suffering and the sustenance of all living beings. However, Buddhism states that *tanha* or desire is influenced by another factor: feelings. *Tanha* should not be considered the initial cause, as, according to the Buddhist perspective, everything is relative, interdependent, and interconnected. The same applies to the causes of suffering. *Dukkha Nirodha Ariyasacca*, the noble truth of the cessation of suffering, is referred to as *nibbana*, a state of tranquility and purity where all forms of karma have ceased, layers of existence have fallen away, and desires (*tanha*) no longer exist.

The fourth Noble Truth is *Dukkha Nirodha Gamini Patipada Ariyasacca*, also known as *Ariya Magga*, signifying the path to attain nobility and become an *Ariya Puggala* (holy being). *Ariya Magga* is also known as the Middle Path (*Majjhima Patipada*) [32]. The Buddha advocated the Middle Path for purity and happiness, warning against pleasure through senses or self-mortification, both perpetuating suffering and failing to break life’s cycle [22].

The Eightfold Path

Buddhist teachings present the Middle Path as a means for individuals to attain sanctity and escape suffering, referred to as the *Ariya Atthangika Magga* or the Eightfold Path. These eight core elements of the path are *Samma Ditti* (Right View), *Samma Sankappa* (Right Intention), *Samma Vaca* (Right Speech), *Samma Kammanta* (Right Action), *Samma Ajiva* (Right Livelihood), *Samma Vayama* (Right Effort), *Samma Sati* (Right Mindfulness), and *Samma Samadhi* (Right Meditation) [22; 33–35]. The implementation of these eight elements complements one another on the journey toward *nibbana*, liberation from suffering [36].

Right View (*Samma Ditti*) entails a correct understanding of the Four Noble Truths, which encompass knowledge of suffering, the origin of suffering, the cessation of suffering, and the path to the cessation of suffering. Right Intention (*Samma Sankappa*) involves thoughts free from greed and sensory desires, aiming to break free from the cycle of rebirth. These thoughts are free from hatred, focusing on bringing happiness to all beings and devoid of harmful intentions towards others. Right Speech (*Samma Vaca*) is characterized by truthful, reasonable, beneficial, and timely expressions. In other words, it involves refraining from false words, slander, discord, offensive language, and empty speech. Right Action (*Samma Kammanta*) encompasses actions that are useful and beneficial to others, such as helping others, striving to bring happiness to them, and refraining from killing, stealing, committing adultery, and consuming intoxicants that lead to heedlessness. Right Livelihood (*Samma Ajiva*) emphasizes the significance of one's occupation or job, as a proper livelihood is crucial for a prosperous life. Right Effort (*Samma Vayama*) is a critical factor for success, highlighting the importance of diligence while recognizing that laziness is a significant impediment that must be eliminated first. Right Mindfulness (*Samma Sati*) involves observing the rising and passing of each state, enabling individuals to realize that nothing is permanent or unconditioned (*anicca*). Finally, Right Meditation (*Samma Samadhi*) is the practice of correct concentration, achieved by focusing the mind on an object or action in the proper manner. Samadhi or mental concentration is often referred to as meditation. In the teachings of the Buddha, the *Cattari Arya Saccani* hold a vital position, as they represent the core of Buddhist ethics and the entire Buddhist doctrine, aimed at liberating individuals from suffering and ultimately reaching nirvana, the ultimate goal of Buddhist followers [36].

The Eight Noblefold Path is categorized into three parts: *Sila*, *Samadhi*, and *Panna* [37]. Arifin stated that character education in Buddhism refers to the *Ariya Atthangika Magga* / Noble Eightfold Path. This character education in Buddhism emphasizes the mind. It first starts with controlling the mind and then continues with speech and bodily actions [38]. *Sila* encompasses ethical teachings rooted in the concepts of love and compassion for all beings. It comprises Right Speech (*samma yaca*), Right Action (*samma kamanta*), and Right Livelihood (*samma ajiva*). Right Speech involves speaking truthfully, avoiding lies (*musavada*), slander (*pisunavaca*), harsh language (*pharusa vaca*), and idle chatter (*samphapala*). Right Action aims to promote virtuous and honorable actions while avoiding actions that lead to suffering. Right Livelihood pertains to one's occupation, ensuring it does not harm others and is free from occult practices and the like. The goal of *Sila* in Buddhism is to foster a happy and harmonious life for oneself and those around them [39]. *Sila* is crucial for spiritual growth, forming the foundation of the Noble Path. It reflects one's inner disposition, shaping speech, actions, and livelihood, emphasizing inner attitude over external behavior [22]. *Samadhi* pertains to mental discipline, consisting of Right Effort (*samma vayama*), Right Mindfulness (*samma sati*), and Right Concentration (*samma Samadhi*) [39; 40]. Right Effort involves recognizing truth's potency, dispelling

unwholesome thoughts, and preventing their recurrence. Right Concentration, or Samadhi, focuses the mind, freeing it from desires and negative thoughts like sensual cravings and doubts [22]. *Panna*, or sublime wisdom and *hasta arya marga*, consists of Right Understanding (*sammaditthi*) and Right Thought (*sammasankappa*) [39]. Right Understanding refers to the comprehension of the four noble truths that explain the nature of things as they truly are. This understanding is the highest level of knowledge, distinct from empirical knowledge. Right Thought involves rejecting and eliminating the desire to possess by letting go of self-interest, intending to display goodwill, and striving to be friendly and kind to all beings [22].

Teacher Ethics in Indonesia

The philosophy of education in Indonesia states, "*Ing ngarso sung tulodo, ing madya mangun karso, tutwuri handayani*" [41]. Teachers, as role models, must demonstrate exemplary behavior since students emulate them. They inspire and motivate students in education, fostering enthusiasm and ambition. Offering moral support, they help students confront life's challenges and impart essential values, ensuring holistic development and success in their aspirations [42].

Article 7, paragraph (1) of Law No. 14 of 2005 contains the principles of teacher professionalism, which include a commitment to improving the quality of education, faith, piety, good morals, possessing the necessary competence according to their job, and being responsible for the professional duties. Article 7, paragraph (2) states that the development of the teaching profession is carried out democratically, justly, upholding human rights, and adhering to the professional code of ethics. Article 43, paragraph (1) of Law No. 14 of 2005 states that in order to maintain and enhance the honor and dignity of teachers in the performance of their professional duties, teacher professional organizations establish a code of professional ethics.

Teacher ethics encompass adherence to regulations, engagement with professional bodies, collegiality, student interactions, workplace behavior, leadership cooperation, and duty execution. Teachers must comply with legal obligations, join professional organizations, foster camaraderie, support students, create a conducive environment, and follow leadership directives.

21st Century Teacher Competencies

Technological advancements and the COVID-19 pandemic have transformed education with a rapid shift to online learning. However, this transition has sometimes resulted in learning losses, stressing the need for teachers to adeptly use technology. Effective utilization of Information and Communication Technology (ICT) can enhance teaching efficacy [43]. Thus, teachers must possess the knowledge and skills to integrate educational content with technology in the learning process (Technological Pedagogical Content Knowledge) [44].

There are six 21st-century teacher skills for creating enjoyable and meaningful learning, which are Critical Thinking, Collaboration, Creative Thinking, Character, Citizenship, and Communication, which teachers need to cultivate independently [45; 46]. Furthermore, Restu Rahayu et al. stated that 21st-century teacher

competencies encompass (1) critical thinking, problem-solving, and communication skills, creativity, collaboration, and innovation, (2) willingness and ability to be digitally literate, use new media, and utilize ICT, (3) being flexible, adaptive, and taking initiatives [47]. Dass further emphasizes that teachers should possess collaborative skills, digital literacy, and new forms of assessment [46; 48]. These 21st-century teacher skills serve as assets for both teachers and students in facing the era of Industry 4.0, characterized by the extensive use of technology and information [49].

Discussion

Buddhist ethics are universal

Cittari Ariya Saccani (The four noble truths) of Buddhist ethics have universal applicability, meaning they can be implemented by anyone. Relevant to P. Y. Pradheksa who stated that spirituality in Hinduism, Buddhism, and Islam aims to get closer to God [50]. The spirituality is reflected in the concept of *bhakti marga yoga* in Hinduism, the concept of *hasta ariya magha* in Buddhism, and the concept of *tasawuf* in Islam. The concepts embraced by each religion have in common to form a person's spirituality, which can be reflected in a moral person. This is found, among others, in the Al-Quran Surah Al-Baqoroh : 155-157, Surat Al-Furqon : 20 and 75, Surat Al-Inshirah: 6, Surat As-Syura : 30. While in the Gospel it is in Romans 5: 3-5.

Implementation of the Four Noble Truths of Buddhist Ethics in Education

Implementation of Buddhist ethics in education, including implementation in teachers, learners, and school policy makers. The implementation of the first truth, *Dukkha ariyasacca*, for a teacher involves acknowledging the suffering present in their tasks, encompassing both general suffering, suffering due to change, and suffering caused by conditions. Ordinary teacher suffering includes difficulties in designing and operating online learning media [51] and challenges in conducting authentic assessments [52]. Teacher suffering due to change may relate to unpreparedness to implement the *Merdeka* curriculum [53], influenced by cultural and psychological aspects [54]. Suffering due to conditions might stem from limitations in knowledge and information technology skills required to participate in outstanding teacher programs, teacher certification, and teacher leadership initiatives [55]. Challenges in teaching lead to happiness. Implementing *Dukkha ariyasacca* for students involves accepting learning obstacles positively, for example learning difficulties, difficulty doing assignments or homework, difficulty complying with school rules. For policymakers, it entails guiding teachers, addressing delinquency, formulating policies, and realizing educational objectives amidst difficulties in vision, mission, and goals.

The implementation of *Dukkha Samudaya Ariyasacca*, understanding the cause of suffering, involves teachers identifying the reasons for their suffering in their duties. These causes include time constraints for lesson preparation [56], limited technology usage skills in teaching [57], and low motivation among teachers [58]. Low motivation can be traced back to a fundamental desire to

complete tasks easily with substantial income, influenced by materialistic and hedonistic trends [59]. Additionally, teachers with high self-efficacy tend to have higher motivation [60]. Students' suffering stems from internal (low motivation, lifestyle, memory, habits, confidence) and external (parenting, friends, learning infrastructure) factors. Policy makers' suffering includes limited leadership, managerial skills, and time management abilities [61; 62]. In this context, Buddhist ethics encourage teachers, students, and stakeholders to realize that the sources of suffering originate from their own thoughts, feelings, and desires.

The implementation of *Dukkha nirodha ariyasacca*, alleviating suffering according to its causes, entails teachers taking steps to eliminate these suffering through motivation enhancement, reducing the negative mindsets, controlling the desires of materialistic, hedonistic, pragmatic, attending trainings, participating in Teacher Working Group activities, and reading a lot.

Implementing *nirodha gamini patipada ariyasacca* means teachers strive to become *Ariya puggala* (noble beings) by following the Middle Path (*Ariya Magga*) and avoiding seeking happiness through indulging in sensual desires or self-mortification. They seek lasting happiness by avoiding worldly pursuits beyond their capabilities. This practice enables them to control thoughts and desires, prioritizing inner growth over external measures of success.

Implementation of the Eightfold Path in the Teaching Profession

There are eight main paths for a teacher to become a holy being, and these paths are grouped into three categories: *sila*, *samadhi*, and *panna*. Teachers implementing the principles of *sila*, or ethical conduct, are guided by three key aspects. Firstly, they ensure truthfulness in speech, refraining from lies, slander, or useless talk, aligning with their competency standards for honesty and respectfulness [63; 64]. Secondly, their actions prioritize societal benefit over personal gain, making their role honorable and avoiding causing harm to students or the environment. This resonates with social competency standards, emphasizing fairness and avoiding disruptions [65–67]. Thirdly, teachers maintain a righteous livelihood, adhering to ethical norms and regulations, ensuring their actions do not harm others [68]. Overall, teachers following Buddhist *sila* principles aim to foster a happy and harmonious environment, guided by professional ethics and competency development, ultimately benefiting both students and society.

The second main path is *samadhi*. *Samadhi* is a mental discipline that consists of right effort (*samma vayama*), right mindfulness (*samma sati*), and right concentration (*samma Samadhi*) [40]. Implementing *samadhi* for teachers requires efforts to purge themselves of negative thoughts and focus on releasing sensual desires, mental confusion, anger, restlessness, and doubt. This involves relinquishing materialistic desires, avoiding chaotic thoughts, anger, and restlessness, and working to dispel doubts. It contributes to enhancing teachers' professional quality as outlined in the sixth teacher's code of ethics. [69].

The third category is *panna*, representing sublime wisdom, consisting of right understanding (*sammaditthi*) and right thought (*sammasankappa*). Right understanding involves objective portrayal of subjects, crucial in teaching by

explaining each lesson objectively. Right thought for teachers means relinquishing desires and demonstrating goodwill, friendliness, and approachability. This aligns with the Indonesian teachers' code of ethics, emphasizing professional integrity, a positive school environment, and good relationships with stakeholders [70; 71].

Example of implementation of Buddhist ethics in contemporary education

The implementation of Buddhist ethics in military education addresses the challenges posed by its intense physical and disciplinary focus. Aminuddin highlights how this environment can stress participants [72]. H. Putra views it as fostering character development [73], while S. Burhanudin and T. Supriyono emphasize physical excellence [74]. Teachers/trainers are perceived as strict models, embodying the culture's outwardly seen suffering. Buddhist ethics reinforce a positive mindset, framing military culture as a path to happiness through acceptance and implementation. Failure arises if this culture is viewed negatively, undermining education's seriousness. Both trainers and participants aspire to peace and comfort, achieved by avoiding excessive pursuit of materialistic desires beyond their capabilities.

The Pre-Service Teacher Professional Education (PPG) program in Indonesia, governed by the Regulation of the Minister of Education and Culture of the Republic of Indonesia No. 87 of 2013 aims to produce competent teachers skilled in planning, implementing, and assessing learning. Utilizing the Merdeka Belajar platform, PPG enhances collaboration and teaching effectiveness, guiding students through active learning stages. However, participants and lecturers encounter task pressure. Integrating Buddhist ethics fosters a mindset of task acceptance for professional growth. These principles align with PPG's goal of producing skilled educators and extend to military education, emphasizing moral conduct and mindfulness.

Weaknesses of Buddhist ethics and alternative solutions

The universal nature of the four noble paths and eight major path elements in Buddhist ethics presents both advantages and disadvantages. On one hand, this universality allows Buddhism's ethical teachings to be accepted by people of any background, anywhere and at any time, reinforced by similar values in other religions like Islam and Christianity. However, the need for more operational guidance within Buddhist ethics needs to be improved. Implementing these teachings across different fields requires detailed norms and regulations. Buddhists need to identify and categorize the values within these paths and elements, further elaborating them into norms tailored to various aspects of life such as education, law enforcement, business, and politics. This process is essential to effectively integrate Buddhist ethics into practical applications within different societal contexts.

Conclusion

Buddhist ethical teachings center on the Four Noble Truths, urging teachers to recognize suffering within their roles as educators in the modern era. They are encouraged to identify the root causes of these challenges and eliminate them,

striving to transcend desires leading to suffering. Embracing the Eight Noble Paths—grouped into *sila*, *samadhi*, and *panna* categories—teachers uphold righteousness in speech, action, and livelihood, while cultivating right effort, mindfulness, concentration, understanding, and thought. These principles guide teachers in fulfilling their responsibilities with integrity and compassion.

This exploration of Buddhist ethics in contemporary education is conducted meticulously, drawing from primary religious scriptures and secondary sources like "Buddhist Teaching Materials" by S. Saleh. While the study acknowledges the validity and breadth of these sources, it underscores the need for further research. Buddhist ethics, with its focus on nobility and overcoming suffering, holds promise for application across professions. Investigating its potential impact on law enforcement and politics, domains inherently linked to rights and responsibilities, presents an intriguing avenue for future inquiry.

References

- [1] Oza P. Buddhist Circuits—Future Proof Past Glory of Buddhism from India to the World. Available from: https://www.researchgate.net/publication/367332515_Buddhist_Circuits_-Future_Proof_Past_Glory_of_Buddhism_from_India_to_the_World (accessed: 19.11.2023).
- [2] Karunadasa Y. *Early Buddhist Teachings*. Simon and Schuster; 2018.
- [3] Gethin R. *The foundations of Buddhism*. OUP Oxford; 1998.
- [4] Bodhi VB. Manifesting the Buddha Dharma in a Secular Age. *Buddhism Dialogue with Contemp. Soc.* 2020;(20):17.
- [5] Oliver JD. *Buddhism: An Introduction to the Buddha 's Life, Teachings, and Practices (The Essential Wisdom Library)*. St. Martin's Griffin; 2019.
- [6] Tachibana S. *The ethics of Buddhism*. Routledge; 2021.
- [7] Segall S. *Buddhism and human flourishing*. Springer; 2020.
- [8] Salim S, Herwido RP, Saliya Y. The application of sacredness in temple architecture—Buddhist museum. *ARTEKS J. Tek. Arsit.* 2022;7(1):11–22.
- [9] Diamond ZM. *Gautama Buddha: education for wisdom*. Springer Nature; 2021.
- [10] Lu L-T. Humanistic Buddhism: Noble Eightfold Path and Eight Pagodas. *Int. J. Multidiscip. Res. Anal.* 2023;6(6):2008–2016.
- [11] Asad A. Menyikapi Musibah dalam Pandangan Islam. *Tazkiya J. Pendidik. Islam.* 2021;10(1).
- [12] Suwito TP, Hermanto YP, Tanama YJ. Penderitaan dalam konteks penginjilan. *Phronesis J. Teol. dan Misi.* 2021;4(1):88–99.
- [13] Wrahatnolo T. 21st centuries skill implication on educational system. In: *IOP Conference Series: Materials Science and Engineering*; 2018. Vol. 296, N 1. P. 12036.
- [14] Jefferson M, Anderson M. *Transforming schools: Creativity, critical reflection, communication, collaboration*. Bloomsbury Publishing; 2017.
- [15] Maghfiroh A. Implementation of Professional Development Program for Developing Teachers 'Literacy and Numeracy Skills: A Case in Indonesian Context. *Tadibia Islam. J. Holist. Educ.* 2022;2(2):97–113.
- [16] Baran E, Chuang H-H, Thompson A. TPACK: An emerging research and development tool for teacher educators. *Turkish Online J. Educ. Technol.* 2011;10(4):370–377.
- [17] Parwati NPY, Pramartha INB. Strategi Guru Sejarah Dalam Menghadapi Tantangan Pendidikan Indonesia Di Era Society 5.0. *Widyadari.* 2021;22(1):143–158.

[18] Amirahlilis PG. *Peran Guru Dalam Inovasi Pendidikan Pada Era Teknologi Informasi*; 2023.

[19] Umi Salamah. Penjaminan Mutu Penilaian Pendidikan. *Evaluasi*. 2018;2(1):274–293.

[20] Widiyanto IP, Wahyuni ET. Implementasi Perencanaan Pembelajaran. *Satya Sastraharing J. Manaj*. 2020;4(2):16–35.

[21] Andi P. *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*. Yogyakarta: Ar Ruzz Media; 2012.

[22] Saleh S. *Bahan Ajar Buddhisme*. Makasar: Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Alauddin Makasar; 2016.

[23] Purwaningsih NMW, Nerawati NGAA, Wariati NLG. Etika Sosial Buddhisme Dalam Kitab Sutta Pitaka (Kajian Filsafat). *Sanjiwani J. Filsafat*. 2022;13(1):13–23.

[24] Lasiyo. Relevansi Filsafat Buddhisme terhadap Pendidikan Karakter di Indonesia Lasiyo. *Humanika*. 2022;29(2):282–292.

[25] Kang C. *Sarkar on the Buddha's four noble truths*. In: *Philos. East West*. 2011. P. 303–323.

[26] Kawi IC, Pontjoharyo W. Cattari Ariya Saccani: The Essence of Buddhism Teaching in Management Control Systems. *Budapest Int. Res. Critics Institute-Journal*. 2023;6(1):302–314.

[27] Harun Hadirijono. *Agama Hindu dan Agama Budha*. Jakarta: BPK Gunung Mulia; 1971.

[28] Diamond ZM. *Emergence of Buddha's 45-Year Educational Legacy*. In: *Gautama Buddha Educ. Wisdom*. 2021. P. 13–28.

[29] Yunia TK. Pengantar Etika Psikologis Buddhisme. *Humanit. (Jurnal Psikologi)*. 2022;6(1):1–28.

[30] Quyet NT, Lan PT, Phuong NT. The four noble truths an integrative Buddhist philosophy of life. *Eur. J. Sci. Theol*. 2022;18(6):47–63.

[31] Dhammadajiro PV, Vaisopha K, Srinonyang P. Four noble truths: Path leading to cessation of suffering. *J. Roi Kaensarn Acad*. 2020;5(2):256–270.

[32] Han SL. Majjhimā paṭipadā, Anattā and Suññatā in Early Buddhism. *Korea J. Buddh. Stud*. 2019;(60):1–29.

[33] Bhikkhu P. Buddha: Indias Message for Global Buddha -Consciousness and Human Well-Being. *Bodhi Path*. 2022;23(2):69–76.

[34] Rahman AA. *Konsep penyucian Jiwa: kajian perbandingan antara Islam dan Buddhisme*. Universiti Sains Malaysia; 2015.

[35] Rahman AA, Radzi NAM, Ismail K. Konsep ‘Pertuturan Yang Betul’Dari Perspektif Buddhism: Satu Tinjauan Awal: The Concept Of ‘Right Speech’From The Perspective Of Buddhism: A Preliminary Overview. *J. Fatwa Manag. Res*. 2022;27(2):55–63.

[36] Parjono P. Ariya atthangika magga sebuah metode jalan tengah untuk mengatasi ekstrimisme: kajian dalam bingkai Agama Buddha. *J. Pendidikan, Sains Sos. dan Agama*. 2022;8(1):1–12.

[37] Octariana Y, Suryandari IH. *Pengendalian Internal Dalam Perspektif Ajaran Buddha (Studi Fenomenologis Pada Vihara Bodhicitta Maitreya)*. In: *Simp. Nas. Akunt. XX*. 2017. P. 1–16.

[38] Arifin R. Pendidikan Karakter dalam Perspektif Agama Buddha. *Kalangwan J. Pendidik. Agama, Bhs. dan Sastra*. 2022;12(1):95–102.

[39] Senarath S. Mindful Communication for Asian Development: A Buddhist Approach. *Int. J. Res. Innov. Soc. Sci*. 2023;7(1):1305–1315.

[40] Htwe MM, Thein CC. *A Philosophical Study of the Concept of Concentration in Theravāda Buddhism*.

[41] Baga S, Suprapto A, Sinaga P. Relevansi Pemikiran Ki Hadjar Dewantara: Landasan Pendidikan di Era Kurikulum Merdeka Dalam Menghadapi Abad 21. *Madani J. Ilm. Multidisiplin*. 2023;1(8):46–54.

[42] Ardini AN, Al Ulfah DK, Setiawati D. Pemikiran Ki Hajar Dewantara tentang Pendidikan Indonesia. *Puter. Hijau J. Pendidik. Sej.* 8(2):176–183.

[43] Sumaryati S, Retnasari L, Winarti T. Pemanfaatan Teknologi Informasi (TI) dalam Penguanan Tujuan Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan pada Peserta Didik di Sekolah Menengah Atas. *J. Pancasila dan Kewarganegaraan* 2020;5(2):1–12.

[44] Santos JM, Castro RDR. Technological Pedagogical content knowledge (TPACK) in action: Application of learning in the classroom by pre-service teachers (PST). *Soc. Sci. Humanit. Open.* 2021;3(1):100–110.

[45] Neghavati A. Core skills training in a teacher training programme. *Procedia-Social Behav. Sci.* 2016;(232):617–622.

[46] Haris A, Sentaya IM, Sulindra IGM. Keterampilan Guru Abad 21 Dalam Mengurangi Learning Loss Pada Peserta Didik (Kajian Fenomenalogis Di Sma Kabupaten Sumbawa). *J. Ilm. Mandala Educ.* 2022;8(1).

[47] Rahayu R, Iskandar S, Abidin Y. Inovasi pembelajaran abad 21 dan penerapannya di Indonesia. *J. Basicedu.* 2022;6(2):2099–2104.

[48] Dass R. Literature and the 21st century learner. *Procedia-Social Behav. Sci.* 2014;(123):289–298.

[49] Rachmadtullah R, et al. The challenge of elementary school teachers to encounter superior generation in the 4.0 industrial revolution: Study literature. *Int. J. Sci. Technol. Res.* 2020;9(4):1879–1882.

[50] Pradheksa PY, Hazyimara K, Haryadi D, Samsudin A. Environmental Ethics in the Spiritual Perspective of Hinduism, Buddhism, and Islam: Aligning Roles and Finding Intersecting Paths. *Perad. J. Relig. Soc.* 2023;2(2):122–135.

[51] Winda R, Dafit F. Analisis kesulitan guru dalam penggunaan media pembelajaran online di sekolah dasar. *J. Pedagog. Dan Pembelajaran.* 2021;4(2):211–221.

[52] Hajaroh S, Adawiyah R. Kesulitan guru dalam mengimplementasikan penilaian autentik. *El Midad.* 2018;10(2):131–152.

[53] Zulaiha S, Meisin M, Meldina T. Problematika Guru dalam Menerapkan Kurikulum Merdeka Belajar. *Terampil J. Pendidik. Dan Pembelajaran Dasar.* 2022;9(2):163–177.

[54] Yasmin M, Naseem F, Masso IC. Teacher-directed learning to self-directed learning transition barriers in Pakistan. *Stud. Educ. Eval.* 2019;(61):34–40.

[55] Musa S, Nurhayati S, Jabar R, Sulaimawan D, Fauziddin M. Upaya dan tantangan kepala sekolah PAUD dalam mengembangkan lembaga dan memotivasi guru untuk mengikuti program sekolah penggerak. *J. Obs. J. Pendidik. Anak Usia Dini.* 2022;6(5):4239–4254.

[56] Rahim FR, Suherman DS, Murtiani M. Analisis Kompetensi Guru dalam Mempersiapkan Media Pembelajaran Berbasis Teknologi Informasi Era Revolusi Industri 4.0. *J. Eksakta Pendidik.* 2019;3(2):133–141.

[57] Fitriani F, Yulis PAR, Nurhuda N, Sukarni S, Gunita A, Cholijah S. Peningkatan literasi digital guru dalam pembelajaran blended learning. *J. Pengabdi. UNDIKMA.* 2023;4(1):140–147.

[58] Dwapatesty E, Gistituati N, Rusdinal R. Hubungan Gaya Kepemimpinan Karismatik terhadap Motivasi Kerja Guru. *Edukatif J. Ilmu Pendidik.* 2021;3(5):3000–3006.

[59] Saingo YA. Christian Teacher and Anti-Materialistic Actualization according to the Gospel Matthew 6: 19-24. *PASCA J. Teol. dan Pendidik. Agama Kristen.* 2022;18(1):64–82.

[60] Engin G. An Examination of Primary School Students 'Academic Achievements and Motivation In Terms of Parents 'Attitudes, Teacher Motivation, Teacher Self-efficacy and Leadership Approach. *Int. J. Progress. Educ.* 2020;16(1):257–276.

[61] Nisa YK, Riswari LA, Setiadi G. Analisis Faktor yang Mempengaruhi Kesulitan Belajar Matematika Siswa Sekolah Dasar. *EDUKATIF J. ILMU Pendidik.* 2023;5(2):1685–1693.

[62] Solin AS, Manik D, Lumbantobing AS, Gea I. Analisis Historis Keunggulan Dan Kelemahan Kepemimpinan Musa Dan Relevansinya Masa Kini. *J. Pendidik. Sos. dan Hum.* 2023;2(2):838–851.

[63] Lase F. Kompetensi kepribadian guru profesional. *Pelita bangsa pelestari pancasila.* 2016;11(1).

[64] Zola N, Mudjiran M. *Analisis urgensi kompetensi kepribadian guru;* 2020.

[65] Tatipang DP, Manuas MJ, Wuntu CN, Rorintulus OA, Lengkoan F. EFL students ' perceptions of the effective english teacher characteristics. *J. Pendidik. Bhs. Ingg. Undiksha.* 2022;10(1).

[66] Ashsiddiqi H. Kompetensi sosial guru dalam pembelajaran dan pengembangannya. *Ta'dib J. Pendidik. Islam.* 2012;17(1):61–71.

[67] Mazrur M, Surawan S, Yuliani Y. Kontribusi Kompetensi Sosial Guru dalam Membentuk Karakter Siswa. *Attract. Innov. Educ. J.* 2022;4(2):281–287.

[68] Kusumaningrum DE, Sumarsono RB, Gunawan I. Professional ethics and teacher teaching performance: Measurement of teacher empowerment with a soft system methodology approach. *Int. J. Innov. Creat. Chang.* 2019;5(4):611–624.

[69] Hosaini H, Zikra A, Muslimin M. Efforts to Improve Teachers Professionalism in the Teaching Learning Process. *Al-Risalah J. Stud. Agama dan Pemikir. Islam.* 2022;13(2):265–294.

[70] Mohammed AA. The status of teachers 'professional development and code of ethics: the case of Madda Walabu university—Ethiopia. *Open Access Libr. J.* 2020;7(6):1–19.

[71] Alamsyah A, Pettalongi A, Hasnah S. Pengaruh Kode Etik Guru Terhadap Perilaku Kerja Tenaga Pendidik. *Pros. Kaji. Islam dan Integr. Ilmu di Era Soc.* 5.0. 2022;(1):284–289.

[72] Amiruddin JH. *Pengaruh hardiness dan coping stress terhadap tingkat stres pada kadet akademi TNI-AL.* Universitas Airlangga; 2013.

[73] Putra H. Implementasi Metode Character Cultivation Dalam Dunia Pendidikan Militer. *J. Dharma Agung.* 2023;31(3):378–394.

[74] Burhanudin S, Supriyono T. Optimalisasi Kesamaptaan Jasmani Prajurit Akademi Militer Magelang. *J. Dwija Kusuma.* 2023;11(2):135–148.

About the authors:

Sumaryati — Associate Professor, Doctor, Study Program of Pancasila and Citizenship Education, Ahmad Dahlan University, Yogyakarta, Indonesia (e-mail: sumaryati@ppkn.uad.ac.id). ORCID: 0000-0002-8015-8128

Lasiyo — Professor, Doctor, Faculty of Philosophy, Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesia (email: lasiyo@ugm.ac.id). ORCID: 0000-0002-8320-3035

Сведения об авторах:

Сумаръяти — доцент, доктор, программа изучения Панкасилы и гражданского воспитания, Университет Ахмада Дахлана, Джокьякарта, Индонезия (e-mail: sumaryati@ppkn.uad.ac.id). ORCID: 0000-0002-8015-8128

Ласиyo — профессор, доктор, философский факультет, Университет Гаджах Мада, Джокьякарта, Индонезия (e-mail: lasiyo@ugm.ac.id). ORCID: 0000-0002-8320-3035



Научная жизнь Scientific life

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-615-619>

EDN: SIGMIG

Научный обзор / Scientific Review

Обзор Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Человек и общество в контексте современности: Вторые философские чтения памяти профессора П.К. Гречко»

А.Р. Полубояринов✉, Д.А. Слепухина✉

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
✉poluboyarinovandrey@yandex.ru

История статьи:

Статья поступила 28.08.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Полубояринов А.Р., Слепухина Д.А. Обзор Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Человек и общество в контексте современности: Вторые философские чтения памяти профессора П.К. Гречко» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 615–619. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-615-619>



Review of the All-Russian Scientific and Practical Conference with International Participation “Human and Society in the Context of Modernity: Second Philosophical Readings in Memory of Professor P.K. Grechko”

Andrey R. Poluboyarinov✉, Daria A. Slepukhina✉

RUDN University,
6 Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation
✉poluboyarinovandrey@yandex.ru

Article history:

The article was submitted on 28.08.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Poluboyarinov AR, Slepukhina DA. Review of the All-Russian Scientific and Practical Conference with International Participation “Human and Society in the Context of Modernity: Second Philosophical Readings in Memory of Professor P.K. Grechko”. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):615–619. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-615-619>

В Российском университете дружбы народов имени Патриса Лумумбы 15 марта 2023 г. прошла Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Человек и общество в контексте современности: Вторые философские чтения памяти профессора П.К. Гречко».

Данная конференция представляет собой Вторые философские чтения памяти профессора Петра Кондратьевича Гречко, который был заведующим кафедрой социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов имени Патриса Лумумбы с момента ее возникновения до 2016 г. Областью научных исследований П.К. Гречко являлась социальная онтология и эпистемология, современные теории общества, социальная теория постмодернизма. П.К. Гречко внес значительный вклад в развитие философии на факультете гуманитарных и социальных наук, а также многое сделал для повышения качества образования и профессионального философского дискурса в университете в целом.

В ходе конференции были рассмотрены вопросы, связанные с исследованием основных горизонтов современной социальности, ее темпоральных и экзистенциальных координат. Были освещены темы онтологии и методологии социального, глобально-информационного и экзистенциального измерений. Отдельно выделена проблема знания и образования, рассмотрена гуманитарная культура на рубеже XX–XXI вв. Во время работы конференции состоялось пленарное заседание, а также было организовано несколько секций и проведен круглый стол «Философия и современность (памяти П.К. Гречко)».

В.А. Цвык, Н.С. Кирабаев и О.И. Ефимова (Гречко) открыли пленарное заседание вступительными и приветственными словами, в которых рассказали как о важности проблем, поставленных для рассмотрения на конференции, так и о значении личности и работ П.К. Гречко, его вкладе в науку и университетскую жизнь. Выступающие вспоминали П.К. Гречко как коллегу, руководителя и учителя, говорили на его примере о критериях профессионализма в области социально-гуманитарного знания, сориентировав во многом общий вектор работы на анализ заявленной проблематики в соотнесении с идейным наследием ученого.

На пленарном заседании выступали С.Г. Кирдина-Чандлер, М.М. Мчедлова, Г.Г. Малинецкий, Д.Г. Подвойский, Ю.М. Резник, Вэй Хиаопинг (КНР) и другие. Доклады вызвали большой интерес у гостей и участников конференции. По итогам работы пленарного заседания ими была подчеркнута важность анализа ключевых тем и смысловых координат современной социальности. Дальнейшая работа была организована в рамках шести секций.

Модераторами первой секции «Человек и общество: проблема знания и образования» стали М.Б. Оседчик и В.А. Нехамкин из МГТУ им. Н.Э. Баумана. В докладах секции были рассмотрены проблемы воспитания и образования. Прежде всего, участники обращали внимание на воспитательную роль философии в системе гуманитарного знания и антропологическо-технологические тенденции образовательного процесса в сфере гуманитарного знания. Развитие технологий открывает для образования как новые проблемы (к примеру, клиповое мышление), так и новые возможности. Участники подчеркивали, что все больше увеличивается роль искусственного интеллекта в коммуникациях, и занимались поиском идеала воспитания в современном обществе, обращая внимание на когнитивное неравенство и проблемы трансформации знаний.

Вторая секция получила название «Познавательные стратегии основных философских традиций Евразии», модератором которой выступила Р.В. Псху из РУДН им. Патриса Лумумбы. Обращаясь к опыту высокоразвитых незападных цивилизаций, докладчики представили результаты исследования индийской, арабской, персидской культур и философии в аспекте способов осмысливания социального. Использование не только западного, но и восточного философского наследия способствует обогащению социального знания и возникновению новых концепций социального.

Работа третьей секции «Человек и общество: социетальная безопасность», модераторами которой выступили М.А. Гласер из НИУ ВШЭ и М.Л. Ивлева из РУДН им. Патриса Лумумбы, была сосредоточена над проблемами и угрозами безопасности в обществе. На секции рассматривали социетальную безопасность в Африке, Большой Евразии, Грузии и Южной Осетии, Новой Зеландии, странах Вишнеградской группы (Венгрия, Польша, Чехия и Словакия). Развитие технологий и научно-технический прогресс ставит новые вызовы безопасности, что отмечали докладчики при рассмотрении

инфокоммуникационного пространства, развития дискурсивных медиасетей, а также программ трансгуманистов. Кроме того, рассматривались задачи обеспечения социетальной безопасности в условиях многонационального общества, проводился анализ природы и специфики этносоциальных конфликтов.

Группа участников четвертой секции конференции «Человек и общество: современный институционализм» занималась исследованием институциональных вопросов и выработкой новой социальной онтологии. С.Г. Кирдина-Чандлер из ИЭ РАН, В.Г. Марача из РАНХиГС и А.М. Орехов из РУДН им. Патриса Лумумбы выступали в роли модераторов секции. Докладчики рассматривали представление общества в системно-институциональном подходе, сравнение теорий институционального порядка, а также стратегии научного прорыва в современной институциональной теории. Отдельные стороны институционализма были проанализированы в исследованиях, касающихся влияния идеологического капитала на формирование общественных институтов, свободы воли, легитимности и корпоративного институционализма.

В ходе работы пятой секции конференции «Future in the past: historical being of man in the changing world» рассматривались проблемы социального прогнозирования и темпорального изменения социального. И.С. Голубев и О.В. Джавад из РУДН им. Патриса Лумумбы выполняли функцию модераторов данной секции. Участники анализировали социально-политические концепты модерна и постмодерна, постгуманизм и его социально-философские основания, феномены роботизации и очеловечивания роботов, проблему социального неравенства, а также роль свободы и гуманистических идеалов в XXI в.

Рассмотрение перспектив развития общества и социальной теории продолжила шестая секция конференции «Человек и общество: контуры будущего», модераторами которой стали И.Н. Вольнов из Московского политехнического университета и Д.Д. Романов из РУДН им. Патриса Лумумбы. Несколько докладами была поставлена проблема науки, ее возможностей и границ. На современном этапе можно констатировать переход от прежней науки к науке будущего, основными чертами которой являются междисциплинарность, синтез науки, искусства, этики и опыта, гармонизация техносферы, биосферы и антропосоциосферы. Участники секции отмечали, что социальные аспекты развития науки и техники выходят на первый план и требуют всестороннего изучения. Докладчики также подчеркивали актуальность задач покорения космоса и уделяли внимание роли России в современном мире в свете философии космической реальности, отчего возникают вопросы, касающиеся природы и места человека в стремительно трансформирующейся реальности.

Стоит также отметить, что на конференции памяти П.К. Гречко ряд исследователей обратились непосредственно к изучениям работ профессора: Ю.М. Резник «Философ-профессионал. О профессоре П.К. Гречко»,

Ф.В. Тагиров «Современность и судьба наций: размышления на полях статьи П.К. Гречко «Мы — многонациональных народ...», А.А. Борычева, В.А. Нехамкин, А.З. Черняк, Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова и другие.

Кроме пленарного заседания и шести секций, на которых было представлено более ста докладов, на конференции был организован круглый стол на тему «Философия и современность (памяти П.К. Гречко)». Значительный интерес к конференции и успешное ее проведение подтверждают актуальность и необходимость исследований в области социальной философии, а также важность трудов П.К. Гречко.

Сведения об авторах:

Полубояринов Андрей Романович — аспирант, кафедра социальной философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: poluboyarinovandrey@yandex.ru).

Слепухина Дарья Алексеевна — магистрант, учебный мастер, кафедра онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: slepukhina_da@pfur.ru). ORCID: 0000-0002-2138-7983

About the authors:

Poluboyarinov Andrey R. — PhD Student, Department of Social Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: poluboyarinovandrey@yandex.ru).

Slepukhina Daria A. — Undergraduate Student, Educational Master, Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: slepukhina_da@pfur.ru). ORCID: 0000-0002-2138-7983



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-620-626>

EDN: RFSISS

Научный обзор / Scientific Review

Обзор XIX Всероссийской научной конференции «Таврические философские чтения “Анахарсис”: Как возможна Другая философия?»

А.А. Шиян  

Российский государственный гуманитарный университет,
Российская Федерация, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6
 annasamoikina@yandex.ru

История статьи:

Статья поступила 15.11.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Шиян А.А. Обзор XIX Всероссийской научной конференции «Таврические философские чтения “Анахарсис”: Как возможна Другая философия?» // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 620–626. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-620-626>

Review of the XIX All-Russian Scientific Conference “Tauric Philosophical Readings “Anacharsis”: How is Another Philosophy Possible?”

Anna A. Shiyani  

Russian State University for the Humanities,
6 Miusskaya Sq., 125993, Moscow, Russian Federation
 annasamoikina@yandex.ru

Article history:

The article was submitted on 15.11.2023

The article was accepted on 31.01.2024

© Шиян А.А., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

For citation: Shiyan AA. Review of the XIX All-Russian Scientific Conference “Tauric Philosophical Readings “Anacharsis”: How is Another Philosophy Possible?” *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):620–626. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-620-626>

13–15 сентября 2023 г. в поселке Новый Свет (г. Судак) состоялась XIX ежегодная научная конференция «Таврические философские чтения “Анахарсис”», организуемая философскими факультетами Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского и Российского государственного гуманитарного университета. Каждый год конференция имеет свою узкую тему, тема прошедшего года: «Как возможна Другая философия?» Материалы конференции представлены в сборнике¹.

Работу конференции открыла председатель оргкомитета конференции, член-корр. РАН, д. филос. наук Лора Туарбековна Рыскельдиева (Симферополь, КФУ им. В.И. Вернадского). В своем выступлении она пояснила выражение «Другая философия», фигурирующее в формулировке темы этого года. Термин «Другой» — один из основных терминов европейской философии XX в., введенный Э. Гуссерлем. Выражение «Другая философия», с точки зрения Рыскельдиевой, указывает на неудовлетворительность решения проблемы Другого в европейской философии и актуализирует поиски ее решения в Российском философском сообществе. Рыскельдиева остановилась на проблематичности решения проблемы Другого в феноменологии, где Другой либо конституируется мной по моему собственному подобию, либо является трансцендентным моему Я и тогда для понимания Другого необходим «случай» («встреча», «чудо»), который с трудом поддаются рационализации. Докладчик также подчеркнула, что в немецкой практической коммуникативной философии проблема понимания Другого решается путем обращения к коммуникативному пространству, которое, увы, по умолчанию является европейским. Рыскельдиева считает, что принципиально новый подход к проблеме Другого формируется в современном философском востоковедении, которое представляет европейскую философию, развернутую лицом на Восток. И в авангарде восточного востоковедения стоят современные русские философы, некоторые из которых являются постоянными участниками проекта «Анахарсис».

Один из них — член-корр. РАН, д. филос. наук Андрей Вадимович Смирнов (Москва, ИФ РАН) — выступил на конференции с пленарным докладом «Логика всечеловеческого». Для Смирнова «Другая философия» — это философия всечеловеческая. В докладе он предпринял попытку выявить истоки знания, мышления, организации общества, которые лежат в основаниях различных культурных сообществ, а не только европейской цивилизации. Эти

¹ Как возможна Другая философия? // Сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием «Анахарсис» / под общей ред. Ю.М. Коротченко, В.Ю. Ефанова. М., РГГУ : 2024. Режим доступа: <https://conference.cfuv.ru/conference/anacharsis/> (дата обращения: 28.10.2023).

основания докладчик выводит из нашего «Я малого», которое всегда разное (Смирнов приводит пример: Я-ребенок, Я-муж, Я-отец и т. п.), но, тем не менее, которое соотносится с «Я большим», идеальным и неизменным. Принцип соотношения «Я малого» и «Я большого» Андрей Вадимович обозначает как «то же, но иначе». Второй принцип, лежащей в основании любой культуры, докладчиком выводится из факта наличия в нашем «Я малом» чего-то совершенно ему чуждого, того, что Я не является. Этот принцип фиксируется выражением «рядом-друг-с-другом». Эти два принципа — «то же, но иначе», «рядом-друг-с-другом» — лежат, по мнению докладчика, в основании мышления и организации любой культуры, но в каждой культуре получают свою собственную конкретизацию.

Анализ и возможное развитие концепции «Другой философии» А.В. Смирнова стояли в центре доклада к. филос. наук Анны Александровны Шиян (Москва, РГГУ) «Трансцендентальные основания Другой философии». Шиян вписала концепцию Смирнова в контекст трансцендентальной философии, занимающейся поиском оснований познания и культуры в недрах человеческой субъективности, сознания. С точки зрения трансцендентальной традиции, кантовские априорные формы времени и пространства рассматриваются в концепции Смирнова как универсальные априорные принципы, имеющие в каждой культуре свое наполнение. Однако, как отметила в своем докладе Шиян, претендовать на всеобщность принцип времени «то же, но иначе» не может, так как известны случаи, описанные, например, В.С. Соловьевым, когда наше «Я малое» не ощущает единства с «Я большим». Как правило, это случаи психического расстройства, но философия Всечеловеческого должна учитывать и их. Исходя из этого Шиян предложила априорный принцип «то же, но иначе» заменить на более универсальным «всегда иначе».

Итак, возвращаясь к докладу Рыскельдиевой, для нас, русских философов сегодня, «Другая философия» — это, прежде всего, восточная философия. Рассмотрению особенностей китайского мышления был посвящен доклад д. филос. наук Андрея Андреевича Крушинского (Москва, Институт Китая и современной Азии РАН). Докладчик высказал мнение, что для выявления специфики китайского философствования необходимо обратиться к китайской иероглифической письменности. Докладчик считает, что китайские иероглифы представляют образы самого мира и активизируют у человека перцептивно-образное мышление, тогда как западный тип мышления является понятийно-дискурсивным. Крушинский иллюстрировал свои исследования на примере китайского иероглифа «справедливость» и подчеркнул необходимость обратиться для его понимания к гексаграммам «И цзин».

Концепт «Другой философии» участниками конференции понимался предельно широко. К Другой философии ряд докладчиков отнес и философию, которая рассматривает вызовы нашего времени, с которыми не сталкивались философы прошлого. Одна из них — проблематика искусственного интеллекта и современных цифровых технологий. Так, д. филос. наук

Владимир Иванович Шалак (Москва, ИФ РАН) в своем докладе «Искусственный Интеллект и избавление от иллюзий» обратился к целям и задачам, которые ставили перед собой разработчики искусственного интеллекта и к перспективам его дальнейшего развития. Основная задача, которая стояла перед искусственным интеллектом на заре его развития — это имитация «интеллектуальных» функций человека, в число которых входят процессы рассуждения. Но, решая задачу вывода, искусственный интеллект способен только комбинировать эмпирические данные и не может прийти к интересным и неожиданным заключениям, не способен создать новое знание. Из этого докладчик делает вывод о необходимости нового целеполагания для «искусственного интеллекта», которое должны разработать в том числе и философы. К. техн. наук Алексей Николаевич Данилов (Москва, МТУСИ) и к. филол. наук Надежда Николаевна Данилова (Москва, МГЛУ) разделили мнение Шалака, что искусственный интеллект не сопоставим с человеческим интеллектом, хотя и способен решать сложные интеллектуальные задачи в условиях неопределенности и отсутствия типового алгоритма. В своем докладе «Искусственный интеллект — Другой разум?» они рассмотрели различные сценарии развития искусственного интеллекта. При этом докладчики обратили внимание, что позитивный сценарий развития ИИ возможен только при условии жесткого контроля со стороны человека. Тем не менее, негативные сценарии развития исключить нельзя. Так, искусственный интеллект, как обратили внимание докладчики, может стать причиной массовой безработицы и существует вероятность его использования в целях мошенничества и для манипуляции сознанием людей. Еще один интересный результат развития искусственного интеллекта рассмотрели в докладе «Медиапамять в эпоху цифры: люди и цифровые технологии» философы из Саратова (СНГУ им. Н.Г. Чернышевского) д. филос. наук Софья Владимировна Тихонова и к. филос. наук Денис Сергеевич Артамонов. Они обратили внимание на то, что субъективное восприятие реальности формирует отношение к прошлому, приводящее к созданию воображаемых миров. В наше время с помощью цифровых технологий выстраивается особая виртуальная историческая реальность, оказывающая влияние на реальную коммуникацию и способная изменить реальную жизнь общества. Докладчики поставили проблему радикальной трансформации коллективной памяти искусственным интеллектом (в широком смысле), которая уже сегодня требует своего решения. Искусственный интеллект сегодня не только вторгается в наше прошлое, но пытается быть посредником в отношениях с Богом. Об этом шла речь в докладе д. филос. наук Фариды Габделхаковны Майленовой (Москва, ИФ РАН) «Искусственный интеллект как посредник в диалоге с богом». Майленова обращается к современным религиозным практикам разных конфессий, в которых искусственный интеллект посредствует в молитвах, замещает священника, предоставляет церковные услуги в Интернете и пр. И что интересно, церковь

ные деятели никак не осмысляют этот феномен, делают вид, что это естественный процесс. Для нас это означает, что философам открывается огромное поле для исследования. Однако для философского осмысления вызовов искусственного интеллекта нельзя забывать, что сам он — продукт человеческой деятельности и все этические, религиозные, культурные предпочтения уже включены в него разработчиками. Рассмотрению включенности ценностных предпочтений в логику искусственного интеллекта был посвящен доклад Татьяны Михайловны Акуловой (Симферополь, КФУ им. В.И. Вернадского) «Деонтическая логика как язык этических высказываний ИИ».

Конечно, «Другая философия» обращается и к проблематике Другого в европейском контексте, причем она делает это способами, отличными от классической постановки проблемы Другого в феноменологической традиции. Так, в докладах д. филос. наук Елены Николаевны Шульги (Москва, ИФ РАН) «Основания универсальности философии и современная концепция символического интеракционизма» и к. филос. наук Олега Викторовича Зарапина (Симферополь, КФУ им. В.И. Вернадского) «Прагматический эффект адресации философского текста: Другой как Друг» Другой выступает как необходимое условие понимания себя и мира, которое и формирует наше знание и процесс коммуникации, и способствует дальнейшему развитию. Шульга особо подчеркивает роль Другого, сформированного обществом, в выстраивании символической интерактивности как взаимодействия с окружающим миром, которое возникает на основании символической интерпретации содержания нашего восприятия мира. Зарапин для обоснования своего тезиса о Другом как Друге обращается к наследию русского философа П.А. Флоренского, который способ адресации и способ воздействия на адресата представляет формой диалога.

В рамках «Другой философии» на конференции обсуждались различные подходы к ценностям. Докладчики либо предлагали собственный подход к исследованию ценностей, либо актуализировали рассмотрение ценностей в рамках, казалось бы, хорошо известных философских концепций. Так, с точки зрения д. филос. наук Юлии Михайловны Коротченко (Симферополь, КФУ им. В.И. Вернадского) ценности, наряду с героями и антигероями, а также нормами социального поведения, входят в единый «валюатив», представляющий собой смысловую целостность, объединяющую субъектов в социальную общность. В докладе концепция валюатива Юлии Михайловны была применена для исследования валюатива крымчанина. В своем докладе кандидат философских и доктор социальных наук Николай Александрович Головин (Санкт-Петербург, СПбГУ) обратился к логику-смысловому методу Питирима Сорокина, основанному на выявлении смысловых связей в социальных группах, прежде всего, выявлении смыслового ядра и ценностей. К. юрид. наук Юрий Юрьевич Ветютнев (Волгоград, ВолГУ) в докладе «Роль философской рефлексии в конституировании правовых ценностей» обратился к генезу ценностей. Основываясь на работах М. Мамардашвили и

Ф. Ницше, докладчик отстаивал тезис, согласно которому правовые ценности являются продуктом абстрактного мышления и результатом рефлексии над экономической деятельностью, прежде всего, над практикой обмена.

В докладе к. филос. наук Тараса Александровича Шияна (Москва, ЦГИ) «Структура знака. Семиотический квадрат» было представлено новое понимание знака, обобщающее различные известные ранее представления о знаке и дополняющее их. Т. Шиян указал на недостаточность традиционного фрегеанского представления о том, что «знак» как материальный объект связывается со своим «предметным значением» (денотатом, референтом) посредством «смыслового значения» («смысла»), поскольку при этом остается непонятной природа связи материального объекта, функционирующего в качестве знака, уже с приписываемым ему «смысловым значением». С точки зрения Шияна, проблема решается, если в структуру ввести еще «смысловую знаковую форму», являющуюся представлением о том, какой материальный объект может выступать в качестве «знака» (по аналогии с тем, как «смысловое значение» является представлением о том, что может выступать в качестве «предметного значения»). Таким образом, из «семантического треугольника» получается «семиотический квадрат». Кроме того, рассматривая соотношение различных представлений о знаке, Шиян обратил внимание на то, что «смыловые» аспекты знака могут выступать в «субъективной» (индивидуальной, личностной) и «объективной» (социальной, коллективной) формах. В результате схема знака (знаковой структуры) приобретает вид треугольной призмы, каждое вертикальное ребро которой представляет одну из трех бинарных форм существования знака, верхняя треугольная грань — план выражения, синтаксиса, разных аспектов знаковой формы, а нижняя треугольная грань — план содержания, семантики, разных значений (предметного, личного смыслового и общественного смыслового). В свете введенной схематизации, бинарные представления знака Ф. Соссюра и Московского методологического кружка, семантические треугольники Г. Фреге и Патанжали-Вьясы предстают различными фрагментами семиотической структуры.

Д. филос. наук Владимир Леонидович Васюков (Москва, Институт философии РАН) в своем докладе «Логика моментальности» построил новую логическую систему, описывающую понимание мира как находящегося в постоянном изменении. Для того, чтобы зафиксировать постоянные изменения с помощью логических средств необходимо отказаться от закона тождества, на котором основываются многие европейские логико-философские теории. Васюков показал полноту и непротиворечивость построенный им системы.

Большой интерес на конференции вызвали также следующие доклады д. филос. наук Гривы Ольги Анатольевны (Симферополь, КФУ им. В.И. Вернадского), к. культурологии Юлии Викторовны Норманской (Симферополь, КФУ им. В.И. Вернадского), к. филос. наук Наталии Сергеевны Калимбет (Симферополь, КФУ им. В.И. Вернадского) «Репрезентация Чужого в “джихадистском” дискурсе», Владимира Юрьевича Ефанова (Симферополь,

КФУ им. В.И. Вернадского) «Миссионерство: социальная технология или практика?» В данном обзоре мы обратились к докладам участников, которые были сделаны на конференции очно. С текстами заочных участников конференции можно познакомиться в электронном сборнике материалов конференции².

Сведения об авторе:

Шиян Анна Александровна — кандидат философских наук, доцент, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия (e-mail: annasamoikina@yandex.ru). ORCID: 0000-0003-3583-3873

About the author:

Shyan Anna A. — CSc in Philosophy, Associated Professor, Philosophical Faculty, Russian State University for the Humanity, Moscow, Russia (e-mail: annasamoikina@yandex.ru). ORCID: 0000-0003-3583-3873

² Как возможна Другая философия? // Сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием «Анахарсис» / под общей ред. Ю.М. Коротченко, В.Ю. Ефанова. М., РГГУ : 2024. Режим доступа: <https://conference.cfuv.ru/conference/anacharsis/> (дата обращения: 28.10.2023).