

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2025. Том 18. Номер 1

Главный редактор: А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Зам. главного редактора: Н.Н. Сосна (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь: Ю.Г. Россиус (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Редактор: М.В. Егорочкин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

В.В. Васильев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), Лоренцо Винчигуэрра (Пикардийский университет, Амьен, Франция), М.Н. Вольф (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), С.В. Девяткин (Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Новгород, Россия), Марица Денн (Университет Бордо-Монтэнь, СЕММС/CERCS, Франция), А.А. Кара-Мурза (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Т. Касавин (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.А. Лекторский (Институт философии РАН, Москва, Россия), Ханс Ленк (Институт технологий г. Карлсруэ, Карлсруэ, Германия), В.И. Маркин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), М.А. Маслин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), А.А. Россиус (Итальянский институт философских исследований, Неаполь, Италия), В.Г. Федотова (Институт философии РАН, Москва, Россия), Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай)

Редакционный совет

Эвандро Агацци (Университет Панамерикана, Мехико, Мексика), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Е.В. Афонасин (Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Россия), А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Р. Мамед-заде (Институт философии, социологии и права НАНА, Баку, Азербайджан), А.С. Манасян (Ереванский государственный университет, Ереван, Армения), Том Рокмор (Университет Дюкени, Питтсбург, США; Университет Пекина, Пекин, Китай), Антония Сулез (Университет Париж-VIII, Сен-Дени, Франция), М.М. Федорова (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Целищев (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия)

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

Периодичность: 4 раза в год. Выходит с 2008 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 3 апреля 2015 г.

Журнал включен в: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Scopus; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS; Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей 09.00.00 «Философские науки»); КиберЛенинка

Подписной индекс каталога Почты России – ПН142

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Философский журнал» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosjournal@iphras.ru

Сайт: <https://pj.iphras.ru>

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2025. Volume 18. Number 1

Editor-in-Chief: Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Deputy Editor-in-Chief: Nina N. Sosna (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Executive Editor: Julia G. Rossius (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Editor: Mikhail V. Egorochkin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Editorial Board

Vadim V. Vasilyev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Marina N. Volf (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Lorenzo Vinciguerra (University of Picardy, Amiens, France), Sergey V. Devyatkin (Yaroslav the Wise Novgorod State University, Novgorod, Russia), Maryse Dennes (Université Bordeaux Montaigne, CEMMC/CERCS, France), Alexei A. Kara-Murza (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilya T. Kasavin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vladislav A. Lektorsky (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Hans Lenk (Karlsruhe Institute of Technology, Karlsruhe, Germany), Vladimir I. Markin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Mikhail A. Maslin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Andrei A. Rossius (Italian Institute for Philosophical Studies, Naples, Italy), Valentina G. Fedotova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China)

Advisory Committee

Evandro Agazzi (University Panamericana of Mexico City, Mexico), Vladimir I. Arshinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Eugene V. Afonasin (Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia), Abdusalam A. Guseynov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilham Mammad-zadeh (Institute of Philosophy, Sociology and Law, Baku, Azerbaijan), Aleksandr S. Manasyan (Yerevan State University, Yerevan, Armenia), Tom Rockmore (Duquesne University, Pittsburg, USA; Peking University, Beijing, China), Antonia Soulez (Université Paris-VIII, Saint-Denis, France), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vitaly V. Tselitshev (Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61227 from April 3, 2015

Abstracting and Indexing: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Scopus; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka

Subscription index in the catalogue of Russian Post is ПН142

No materials published in The Philosophy Journal can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal. Statements of fact and opinion in the articles in The Philosophy Journal are those of the respective authors and contributors and not of The Philosophy Journal

All materials published in the The Philosophy Journal undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosjournal@iphbras.ru

Website: <https://pj.iphras.ru>

В НОМЕРЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- А.А. Савинов, И.Е. Сурков.* Метафизика реляционности
в патристической философии: Максим Исповедник.....5
- Juan José Rodríguez.* Schelling on being and predication
in his essay *contra* Fichte of 1806.....22
- И.И. Павлов.* Русская религиозная философия
в оптике интеллектуальной истории.....39

СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

- П.В. Хондзинский.* Диалектика культа, мифа и культуры
(свящ. П. Флоренский и А.Ф. Лосев).....53
- Т.И. Харитонов.* Эстетическая утопия и «помутнение» эстетического начала.
О содержательной неоднородности эстетического дискурса
в позднем творчестве Ф.М. Достоевского.....68

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

- Н.С. Розов.* Многоликость юмора и его роль в социокультурной эволюции.....85

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

- Д.О. Рожин.* Кантовский априоризм и дискуссия между эмпиристами
и нативистами в когнитивной науке.....101

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

- К.Е. Морозов.* Оговорка Нозика и базовый доход.....117
- Т.С. Демин.* Преступление и изоляция: модель карантина Перебума,
свобода воли и воздаяние.....134
- С.В. Лаврентьева.* Эмоции как объект контроля: эпистемологические
и нормативные аспекты.....149

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

- А.А. Макарова.* Концепция русского Просвещения
в наследии Анджея Валицкого.....164
- Е.М. Смирнов.* Реформы Александра II в фокусе философской антропологии
- К.Н. Леонтьева:* к генезису политического эзотеризма мыслителя.....179

TABLE OF CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

- Aleksei A. Savinov, Ivan E. Surkov.* The metaphysics of relationality
in patristic philosophy: Maximus the Confessor.....5
- Juan José Rodríguez.* Schelling on being and predication
in his essay *contra* Fichte of 1806.....22
- Iliia I. Pavlov.* Russian religious philosophy in the optics of intellectual history.....39

RUSSIA: THE SENSES OF HISTORY

- Pavel V. Khondzinskii.* Dialectics of cult, myth and culture
(Fr. P. Florensky and A. Losev).....53
- Timofei I. Kharitonov.* Aesthetic utopia and “fading” of the aesthetic principle.
On the heterogeneity of aesthetic discourse in the later writings of F.M. Dostoevsky.....68

HISTORY AND THEORY OF CULTURE

- Nikolai S. Rozov.* The variable understanding of humor and its role
in sociocultural evolution.....85

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

- David O. Rozhin.* Kantian apriorism in the debate between empiricists
and nativists in cognitive science.....101

MORALS, POLITICS, SOCIETY

- Konstantin E. Morozov.* Nozick’s proviso and basic income.....117
- Timofey S. Demin.* Crime and isolation: Pereboom’s quarantine model,
free will and retribution.....134
- Sofya V. Lavrentyeva.* Emotions as an object of control:
epistemological and normative aspects.....149

CHRONICLES OF PHILOSOPHY

- Anna A. Makarova.* The concept of Russian Enlightenment
in Andrzej Walicki’s legacy.....164
- Egor M. Smirnov.* The reforms of Alexander II in the focus
of K.N. Leont’ev’s philosophical anthropology:
to the genesis of his political esotericism.....179

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

А.А. Савинов, И.Е. Сурков

МЕТАФИЗИКА РЕЛЯЦИОННОСТИ В ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

Савинов Алексей Андреевич – старший преподаватель. Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации. Российская Федерация, 125167, г. Москва, пр. Ленинградский, д. 49/2; аспирант. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4; e-mail: alexs92@mail.ru

Сурков Иван Евгеньевич – аспирант. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: surkovie@my.msu.ru

В классической европейской метафизике и основанной на ней антропологии начиная с Античности отдавалось предпочтение категории сущности перед категорией отношения. Это положило начало традиции автономии, что означало, что для вещей и, главное, человека любые отношения имеют статус контингентных. Сущность неотделима от онтологии Единого, следствием чего стало умаление единичного и подчинение его общему, целому. Долгое время этот способ мысли был вполне продуктивным, однако в истории философии существует ряд попыток преодоления названных ограничений, в частности, в христианском богословии и философии эпохи патристики. В данной традиции реляционность все еще остается в тени субстанциализма, однако получает значительно большее внимание и разработку в учении о Боге, мире и человеке. Мы можем проследить использование богословами категории *отношения* в триадологии начиная с эпохи апологетов, но более тщательно реляционный язык и характер христианской онтологии были разработаны великими каппадокийцами в IV в. Реляционность применительно к онтологии тварного мира особенно ярко раскрывается в мысли прп. Максима Исповедника: в учении о причастности мира Божественной энергии, а также в учении о логосах сущего, в движении и отношении к которым тварное достигает совершенства. Христианское откровение требовало ответить отношению и Другому более важное место на всех уровнях метафизики. Это позволяет совершить шаг вперед в решении таких вопросов, как философское описание единичного, вопрос свободы воли, и создать более динамическую онтологию.

Ключевые слова: реляционность, отношения, сущность, субстанция, метафизика, онтология, антропология, триадология, каппадокийцы, Максим Исповедник

Для цитирования: Савинов А.А., Сурков И.Е. Метафизика реляционности в патристической философии: Максим Исповедник // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 1. С. 5–21.

Введение

Данная статья является частью нашего более обширного исследования, посвященного категории отношения и парадигме реляционности в целом, первая часть которого «Поворот к реляционности и онтология субстанции: постановка и истоки проблемы» посвящена истории соотношения субстанциалистского (эссенциалистского) и реляционного языков описания бытия мира и человека в античной философии, а также их влияние на современную философскую мысль¹.

Одним из этапов на пути к «реляционному повороту» было развитие категории *отношения* в христианской философии и богословии эпохи патристики. Помимо *πρός τι* Аристотеля христианские богословы используют целый ряд других реляционных терминов: *κοινωνία* (общение), *περιχώρησις* (перихоресис), *ἀντίδοσις ἰδιωμάτων* (общение свойств, латинский аналог – *communicatio idiomatum*), к эпохе патристики реляционное значение закрепляется также за термином *σχέσις*².

Реляционность в триадологии: каппадокийцы

Переосмысление важности *отношения* в метафизике патристической эпохи становится очевидным всякому, кто знакомится с базовыми текстами христианства, ведь соотносительно выражено было учение о самом Первоначале, Пресвятой Троице. Мы можем проследить использование богословами категории *отношения* в триадологии начиная с эпохи апологетов³, но более тщательно реляционный язык и характер христианской онтологии были разработаны великими каппадокийцами в IV в.: свт. Василием Великим, Григорием Богословом и Григорием Нисским. Григорий Богослов пишет: «Отец есть имя Божие, не по сущности и не по действию, но по отношению (*σχέσις*), какое имеют Отец к Сыну или Сын к Отцу»⁴. Это же справедливо сказать о Третьем лице св. Троицы, Святом Духе.

Согласно каппадокийцам, различие между Лицами Троицы состоит в том, что они называли «способом существования» (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*),

¹ Савинов А.А., Сурков И.Е. Поворот к реляционности: постановка и истоки проблемы // Вопросы философии. 2025. № 2. С. 128–137.

² Ср. словарные статьи: Liddell H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon / Rev. by H.S. Jones, assisted by R. McKenzie. Oxford, 1996. P. 1744; Lampe G.W.H. A patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 1357.

³ См.: Бутаков П.А. Категория отношения в раннехристианской триадологии // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: Философия. 2012. Т. 10. Вып. 4. С. 134–141.

⁴ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 29. 16: οὗτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ... οὗτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα.* (Здесь и далее греческий текст «Слова 29», «Слова 30» и «Слова 31» цитируется по: *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden. Düsseldorf, 1963*, а перевод по: *Григорий Богослов. Творения: в 2 т. Т. 1: Слова. М., 2007*).

«образом бытия» (πῶς εἶναι) или «ипостасным свойством» (ύποστατικὴ ποιότης, ιδιότης). Характеристики, отличающие одно Лицо от другого, выводятся, если можно так сказать, из «причинно-следственных» отношений Троицы. Отец – «нерожденный», Сын – «рожденный», Дух – «исходящий». Еще более явно святые отцы выражают это так: отношение Отца к Сыну выражается в свойстве «отечества» (πατρότης), отношение Сына к Отцу (σχέσιν πρὸς τὸν πατέρα)⁵ – в свойстве «единородности» (τὸ μονογενές), отношение Св. Духа к Отцу (ἡ φυσικὴ πρὸς τὸν πατέρα σχέσηις) состоит в его «исхождении» от Отца⁶. Соотнесены между собой также Дух и Сын: «Св. Дух есть Дух Сына, Дух Христа»⁷. Как мы видим, само отличие Ипостасей между собой тождественно с отношением их друг к другу. «Разность... проявления или взаимного соотношения (σχέσεως) производит разность и Их наименований»⁸, пишет свт. Григорий Богослов.

При этом, конечно, при артикуляции различия Ипостасей для отцов эпохи вселенских соборов было важно выразить и единство Троицы, показать, в чем Лица являются тождественными друг другу. Отец, Сын и Дух едины по сущности (μία ἡ οὐσία), по силе (δύναμις), воле (θέλημα, βούλημα), действию (ἐνέργεια), а также, как мы видели выше, по единоначалию в Отце (это учение было названо «монархия Отца»). В дополнение к этим «родовым характеристикам» Божественной сущности можно сказать, что и *отношения*, определяющие различия Лиц, также являются принципом единства, но совсем другого порядка. *Отношения* порождают единство не *тождества*, но *общения* (κοινωνία) между Ипостасями⁹, ведь только нетождественное друг другу, иное друг для друга может взаимодействовать. Благодаря этому внутритроичная жизнь представлялась отцам (особенно греческим, сформировавшим так называемую парадигму «греческого персонализма»¹⁰) как «абсолютное единство в познании, общении и любви между тремя уникальными и совершенными Божественными ипостасями, не сводимыми ни друг к другу, ни к Божественной сущности»¹¹. Как отмечает В.Н. Лосский, именно это «вечное движение любви» Ипостасей Троицы выражает подлинное единство божественной природы^{12, 13}.

⁵ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium // Gregorii Nysseni opera. Vols. 1–2. Leiden, 1960. III. 1. 88. 2.* Цит. по: *Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. С. 287.*

⁶ *Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 288.*

⁷ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ εἶναι, Χριστοῦ πνεῦμα (*Gregorius Nyssenus. De oratione Dominica orationes // Gregor's Bischof's von Nyssa Abhandlung von der Erschaffung des Menschen und fünf Reden auf das Gebet. Leipzig, 1859. S. 264. 8–19.* Цит. по: *Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 288.*

⁸ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 31. 9: τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἴν' οὕτως εἶπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλήσιν πελοίηκεν.*

⁹ *Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 292.*

¹⁰ Там же. С. 293.

¹¹ Там же. С. 292.

¹² *Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 2012. С. 414.*

¹³ На этом основании в православном богословии XX–XXI вв. разгорелся большой спор о персонализме. Апеллируя к триадологии каппадокийцев и некоторым моментам метафизики прп. Максима Исповедника, греческий богослов митрополит Иоанн Зизиулас выстраивает своеобразную «онтологию личности». Основной для нее становится отмеченная выше идея общения (κοινωνία) и особое понимание ипостаси – личности, преодолевающей природу как негативно понятое «царство необходимости». Основными оппонентами

Реляционность в мысли Максима Исповедника

Категория отношения в святоотеческой мысли становится важной не только для учения о Троице – она приобретает принципиальное значение и в христологии, и в онтологии тварного мира. Однако стоит сразу уточнить этот момент. Действительно, концептуальный аппарат отцов остается в рамках аристотелевского языка, категория сущности все еще занимает в нем центральное место. Тем не менее дух реляционности пронизывает все христианское мироощущение и богословие. Значение категории отношения еще во многом имплицитно, а то переосмысление, которое мы описываем, все еще находится в тени субстанциализма, но отчасти в том и состоит наша задача, чтобы высветить внутреннюю логику этой традиции. В рамках христологии из указанных выше реляционных терминов важны следующие: «общение свойств» (*ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων* (прп. Леонтий Византийский)¹⁴, широко известное в латинском варианте – *communicatio idiomatum*), и оставляемое без перевода понятие «перихорезис» (*περιχώρησις*)¹⁵ (прп. Максим Исповедник), обозначающие взаимопроникновение качеств божественной и человеческой природ во Христе. Позже прп. Иоанн Дамаскин применит обе категории к внутритроичным отношениям, и они займут в триадологии важное место среди названных выше понятий¹⁶.

Что же касается диалектики тварного/нетварного, то особенно интересно это раскрывается в философско-богословской мысли прп. Максима Исповедника (580–662 гг.). Мы обращаем на него особое внимание, так как прп. Максим создал грандиозный философский синтез, объединив различные тенденции предшествующей патристической традиции, а также, будучи «последним великим представителем платонической традиции в поздней античности»¹⁷, не оставил этот синтез без наследия классической философской

богословия личности Зизиуласа были патрологи Ж.-К. Ларше и о. Николай Людовикос. Подробнее см.: *Zizioulas J.D. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. Edinburgh, 2006; *Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласа*. М., 2021; *Loudovikos N. Analogical Identities: The Creation of the Christian Self*. Turnhout, 2019. Э. Лаут так описывает историко-богословскую работу Зизиуласа: «...как исторический богослов, он слишком легко принимает идеи, соответствующие тому аргументу, который он хочет развивать как богослов систематический» (*Лаут Э. Современные православные мыслители: от «Добротолюбия» до нашего времени*. М., 2020. С. 360). Оценка этого спора не входит в наши задачи, но, в целом соглашаясь с Э. Лаутом, отметим, что многие интуиции Зизиуласа могут быть полезны и в историко-философском исследовании: описываемая нами категория отношения в патристическую эпоху приобретает большую значимость именно в персоналистском контексте, и это, как мы видим, продолжает быть плодотворным для философствования уже Новейшего времени. В схожем с Зизиулусом направлении, опираясь на персоналистскую проблематику патристической эпохи, работал, например, греческий философ Х. Яннарас.

¹⁴ *Даулинг М.Джс. Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: сборник исследований*. М., 2006. С. 589.

¹⁵ Термин *περιχώρησις* (перихорезис) происходит от др.-греч. глагола *περιχόρεω* – «обходить кругом, переходить», глагол образован с помощью приставки *περι-* (около, вокруг, кругом) и корня глагола *χόρεω* (идти, продвигаться, направляться).

¹⁶ «И таков образ взаимообмена, когда каждая из двух природ передает другой то, что ему свойственно из-за тождества ипостаси и взаимопроникновения Их друг в друга» (*Иоанн Дамаскин. Источник знания*. М., 2002. С. 241).

¹⁷ *Steel C. Maximus Confessor on Theory and Praxis. A Commentary on Ambigua ad Johannem VI (10) 1–19 // Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Leiden; Boston (Mass.), 2012. P. 229.

мысли. Главные термины, обозначающие реляционность в мысли Максима – это аристотелевское «πρός τι», а также восходящее к капподокийцам понятие «σχέσις»¹⁸.

В онтологии Максима можно выделить три «региона», которые сам преподобный разграничивает с помощью различных терминов¹⁹. Яснее всего эту дифференциацию можно видеть в «Главах о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия»²⁰, здесь он применяет понятия, соответствующие неоплатонической парадигме причастности: «приобщающееся» (τά ὄντα μετέχοντα)²¹, «приобщимое» (τά ὄντα μεθεκτά)²² и Бог, «в бесконечное число раз бесконечно» (ἀπειράκις ἀπείρως) отличающийся от всех сущих, в других местах Он будет охарактеризован как «неприобщимый» (ἀμέθεκτος)²³.

«Приобщающееся», как поясняет сам Максим – это «различные сущности сущих» (αἱ διάφοροι τῶν ὄντων οὐσίαι)²⁴, «дела, которые Он [Бог] начал творить» (τὰ ἔργα ὧν ἤρξατο ποιῆσαι)²⁵, то есть вся совокупность тварного, куда будет относиться и умопостигаемое, и чувственное. Тварное существует и обладает любыми совершенствами «по приобщению» (κατὰ μέθεξι) ко второму «региону» онтологии, для описания которого прп. Максим также использует целую группу понятий, например, выражение «дела, которые Он не начал творить» (τὰ ἔργα ὧν οὐκ ἤρξατο ποιῆσαι)²⁶. Прп. Максим в различных сочинениях перечисляет эти «дела»: «...благость и все то, что входит в это понятие, а также просто всякая жизнь, бессмертие, простота, неизменность, беспредельность» (ἡ ἀγαθότης, καί πᾶν εἶ τι ἀγαθότητος ἐμπεριέχεται λόγῳ. Καί ἀπλῶς πᾶσα ζωή, καί ἀθανασία καί ἀπλότης καί ἀτρεψία καί ἀπειρία)²⁷, Бытие, Истина, Премудрость, Святость, Красота и т.д. Вслед за рядом исследователей²⁸ мы можем отождествить эти «дела» с понятием «Божественных энергий» (действий)²⁹, «промыслительным исхождением»

¹⁸ Djakovac A. Maximus' Relational Ontology: πρός τι and σχέσις // Studies in Maximus the Confessor's Opuscula Theologica et Polemica: Papers Collected on the Occasion of the Belgrade Colloquium on Saint Maximus (3–4 February 2020). Turnhout, 2022. P. 85–103.

¹⁹ Bradshaw D. Maximus the Confessor // The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. Vol. II. Cambridge, 2010. P. 816.

²⁰ Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica. I. 48–50. Здесь и далее греческий текст «Глава о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия» цитируется по изданию: Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica // Patrologiae cursus completus (series Graeca). Vol. 90. Paris, 1865. Col. 1083–1176, а перевод по изданию: Максим Исповедник. Главы о богословии и домостроительстве Сына Божьего // Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. С. 215–256.

²¹ Ibid. I. 48.

²² Ibid.

²³ Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem. 42. 1329a. Здесь и далее греческий текст «Трудностей к Иоанну» цитируется по изданию: Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem // Patrologiae cursus completus (series Graeca). Vol. 91. Paris, 1865. Col. 1031–1418, а перевод по изданию: Максим Исповедник. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam); Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem). М., 2020.

²⁴ Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica. I. 48.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ср.: Tollefsen T.T. The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor Creation, World-Order, and Redemption. Turnhout, 2023. P. 331.

²⁹ Maximus Confessor. Quaestiones et dubia. III. 1. Здесь и далее греческий текст «Вопросов и недоумений» приводится по изданию: Maximus Confessor. Quaestiones et dubia // Patrologiae cursus completus (series Graeca). Vol. 90. Paris, 1865. Col. 785–856.

(провоητική πρϑοδος)⁵⁰, «тем, что окрест Бога»⁵¹ (τὰ περὶ αὐτὸν), Божественными свойствами (ιδίωματα τῶν θεϊῶν)⁵² и т.д. Причем отождествление данных энергий и «логосов сущего», о которых речь пойдет ниже, как убедительно показывает Толлефсен, несправедливо⁵³. Бог же по сущности своей неприобщим⁵⁴, но при этом в некоторой степени связан с «приобщимыми», т.к. последние – Его «свойства». Мы не будем более подробно раскрывать вопрос Божественной энергии и связь ее с Божественной сущностью у Максима, отсылаем по этому вопросу к исследовательской литературе⁵⁵.

Приобщение, или причастность, (μέθεξις) – один из важнейших терминов всей платонической традиции, восходящий к учению о приобщении (причастности) вещи к ее эйдосу⁵⁶. Он играет ключевую роль в онтологии, так как именно приобщение обеспечивает более низкие «регионы» самим бытием и прочими «высшими» качествами⁵⁷. Помимо традиционного для платоников термина μέθεξις прп. Максим использует в этом контексте и иные понятия: μετάδοσις (передача, предоставление)⁵⁸, ἔνωσις (единение)⁵⁹, οἰκείωσις (усвоение)⁶⁰ и множество других, среди которых и упомянутый нами выше в христологическом контексте «перихорезис» (περιχώρησις)⁶¹. Понятие «отношение», σχέσις, также встает в этот ряд, что можно видеть, например, в «Мистагогии»⁶² или в том, что Бог редко именуется Максимом как

⁵⁰ *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia. 173.*

⁵¹ *Maximus Confessor. Capita de caritate. 2. 52.* Здесь и далее греческий текст «Глав о любви» цитируется по изданию: *Maximus Confessor. Capita de charitate // Patrologiae cursus completus (series Graeca). Vol. 90. Paris, 1865. Col. 959–1082.*

⁵² *Ibid. 3. 25.*

⁵³ *Tollefsen T.T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. Oxford; New York, 2008. P. 169; Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem. 20. 1256d–1257c.*

⁵⁴ *Maximus Confessor. Capita XV. 1. 7.* Цит. по изд.: *Maximus Confessor. Capita XV // Patrologiae cursus completus (series Graeca). Vol. 90. Paris, 1865. Col. 1177–1359.*

⁵⁵ Также мы поостережемся однозначно отождествлять описываемый нами «регион» онтологии с понятием «божественных энергий» свт. Григория Паламы; это непростой вопрос, и он требует отдельного исследования. Но отметим, что сам свт. Григорий Палама, в контексте различения между сущностью и энергией Бога определенно назовет последние *отношениями* (σχέσις) (*Gregorius Palamas. Triades pro hesychastis. 3. 1. 29*, по изд.: *Grégoire Palamas. Défense des Saints Hésychastes. Louvain, 1973*). Подобное отождествление мы можем видеть также у прп. Иоанна Дамаскина, который мог использовать σχέσις в качестве альтернативного термина для ἐνέργεια: *Flogaus R. Theosis bei Pajamas und Luther: ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Göttingen, 1997. S. 162.* См.: *Tollefsen T.T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. P. 331; Karayiannis V. Maxime le Confesseur. Essence et energies de Dieu. Paris, 1993; Bradshaw D. The Divine Processions and the Divine Energies // Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Vol. 4. No. 2. P. 59–70; Брэдишоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира. М., 2012.*

⁵⁶ *Платон. Парменид. 132d.*

⁵⁷ Ср.: *Greig J. Proclus' Doctrine of Participation in Maximus the Confessor's Centuries of Theology 1. 48–50 // Studia Patristica. 2017. Vol. 75. P. 137–148.*

⁵⁸ *Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem. 35. 1289a.*

⁵⁹ *Ibid. 15. 1220b.*

⁶⁰ *Ibid. 10. 1133b.*

⁶¹ *Ibid. 41. 1228c.*

⁶² «Из всего этого создается внутреннее отношение с Истиной и Благом, то есть с Богом. Такое отношение, говорил [старец], есть божественная наука, непогрешимое ведение, любовь и мир, в которых и через которые совершается обожение» – ἐξ ὧν ἡ ἐνδιάθετος πρὸς τε τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ ἀγαθόν, φημι δὲ τὸν Θεόν, σχέσις δημιουργεῖται, ἣν ἔφασκεν εἶναι

«Неприобщимый» (ἀμέθεκτος), гораздо чаще он пишет, что Бог «безотносителен» (ἄσχετος) по сущности⁴³, но через божественные «приобщимые» энергии это отношение устанавливается.

«Отношение» является, пожалуй, главной отличительной чертой тварного сущего, «приобщающегося», Максим подчеркивает это множество раз⁴⁴. Главные характеристики космоса, как отмечает Максим – «век, время и место» также «относятся к категории отношения» (Τῶν πρὸς τι, καὶ οἱ αἰῶνες εἰσι, καὶ οἱ χρόνοι, καὶ οἱ τόποι)⁴⁵. Все сущие в тварном мире движутся и соотносятся как с источником бытия и всякого совершенства, Богом, так и друг с другом. «Относительность» тварного в каком-то смысле является признаком его несовершенства, оно непостоянно и подвижно, однако именно в отношении с Богом тварное получает возможность быть и совершенствоваться. Отношение, как мы видим, все еще предстает более ущербным, чем *безотносительное*, сущность, которой присущи автономия и самобытность. Здесь проступает напряжение между логикой античного языка и духом христианского Откровения, вводящего отношение, как мы видели, в «структуру бытия» самого Первоначала, даже если язык античной метафизики этого еще не в состоянии выразить.

Эту позитивную составляющую реляции Максим подчеркивает, например, в «Мистагогии»: «Бог же, сотворивший и приведший в бытие всяческая Своей беспредельной силой, связывает, сочетает и ограничивает все, умопостигаемое и чувственное, промыслительно соединя одно с другим и с Самим Собою. И, будучи Причиной, Началом и Концом, Он удерживает около Себя вещи, по природе отделенные друг от друга, заставляя их соединяться силою одного отношения (σχεσεως δύναμις) с Собою как с Началом. Благодаря этой силе, все приводится к неуничтожимому и неслиянному тождеству движения и бытия, так что, при всем различии природы или движения, ни одно из сущих первоначально не восстает против другого и не отделяется от другого, но все без смешения соединено между собой посредством единого нерушимого отношения (σχεσίην) и благодаря сохранению одного Начала и Причины»⁴⁶. Как мы читаем дальше, частные отношения среди тварного также играют позитивную роль в этом хоре мировых взаимосвязей, «космической литургии», как писал о мировидении Максима Х.У. Бальтазар⁴⁷. Максим продолжает: «Это отношение с [Богом] упраздняет и покрывает собой все частные отношения, зримые, соответственно природе каждого, во всех сущих. Однако оно упраздняет и покрывает не разрушением, уничтожением или приведением их к небытию, но побеждая и являясь им сверху, как является целое частям, или причина – самому

θεῖαν ἐπιστήμην καὶ γνῶσιν ἀπταιστον καὶ ἀγάπην καὶ εἰρήνην, ἐν αἷς καὶ δι' ὧν ἡ θέωσις (Maximus Confessor. *Mystagogia*. 680b-c). Здесь и далее греческий текст «Мистагогии» цит. по изд.: *Maximus Confessor. Mystagogia // Patrologiae cursus completus (series Graeca)*. Vol. 91. Paris, 1865. Col. 633–718; русский перевод с изм. цит. по изд.: *Максим Исповедник. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника*. М., 1993. С. 154–185.

⁴³ *Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem*. 40. 1184d.

⁴⁴ *Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica*. 1. 7: Ἀρχὴ πᾶσα καὶ μεσότης καὶ τέλος, εἰς ἅπαν τὴν σχετικήν δι' ὅλου κατηγορίαν οὐκ ἤρνηται.

⁴⁵ *Ibid.* 1. 68.

⁴⁶ *Maximus Confessor. Mystagogia*. 664d–665a (пер. А.И. Сидорова с изм.).

⁴⁷ *Бальтазар Г.У. фон. Космическая литургия. Мирозерцание Максима Исповедника*. М., 2021.

целому. В соответствии с ним, то есть в соответствии с целокупной Причиной, озаряющей сущих, естественным образом существуют и являются как целое, так и его части»⁴⁸. Сохранение в отношении с Богом «всех частных отношений» создает обоснование для диалога, а значит, онтологического статуса инаковости и общения. Здесь мы видим переосмысление онтологии Единого, тождества в пользу метафизики Множества⁴⁹. Д. Склирис пишет, что для прп. Максима «...динамически реализуемое единение является основополагающей задачей онтологического конституирования творения»⁵⁰. Все вещи находятся во взаимосвязях и объединяются друг с другом⁵¹.

Конечно, в метафизике прп. Максима сущность играет все еще очень большую роль, неоднократно преподобный разрабатывает вопрос о динамике единения между разумными тварями на основании их единства по сущности, реализуемости в них общей природы⁵², соответствия отдельного человека «природной воле». По Аристотелю, как уже было сказано выше, сущность превалирует над отношением; для Максима это тоже так: πρὸς τὴν или οὐχέως по-прежнему обозначают отношения конкретных сущностей, которые сначала существуют и только потом вступают в отношения, но эти отношения затем определяют их существование⁵³.

Реляционным является и еще одно, важнейшее для онтологии прп. Максима учение о «логосах сущего» (λόγοι τῆς οὐσίας): идеях, образцах, мыслях-волениях Бога, согласно которым Он творит мир и промышленяет о нем. Ряд исследователей настаивает на разведении Божественных «энергий» и «логов» как разных метафизических моментов в системе Максима⁵⁴. Своей энергией и сообразно с логосами (κατὰ τὸν λόγον) Бог творит, объединяет и призывает к себе все сотворенное. Логос определяет сущность и свойства вещи, задает то неизменное, что делает ее собой, а кроме того, играет роль в становлении, являясь целью (τέλος, σκοπός)⁵⁵, к которой сущность должна двигаться для своей актуализации (спасения, обожения). Если «бытие» дано сущности по приобщению изначально, то «благо» человек (а речь у Максима обычно идет именно о человеке) может выбрать или от него отказаться⁵⁶.

⁴⁸ *Maximus Confessor. Mystagogia.* 665a.

⁴⁹ Крайне важной представляется идея единства с сохранением различий: «неуничтожимое и неслиянное тождество», где «все без смешения соединено между собой», в том числе и люди. Это очевидный разрыв с идеей тождества в неоплатонизме.

⁵⁰ *Skliris D. On the Road to Being: Saint Maximus the Confessor's Synodical Ontology.* Alhambra (CA), 2018. P. 58.

⁵¹ *Фокин А.Р.* Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // *Богословский вестник.* 2016. Т. 22–23. № 3–4. С. 113.

⁵² *Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem.* 10. 1177b–c.

⁵³ *Djakovac A.* Op. cit. P. 96.

⁵⁴ *Tollefsen T.T.* The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. P. 169.

⁵⁵ *Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem.* 17. 1080b–c.

⁵⁶ «Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность, по высочайшей благодати Своей сообщил ей четыре божественные свойства, посредством которых Он содержит все вместе, оберегает и спасает сущих: бытие, приснобытие, благодать и премудрость. Первые два свойства [Бог] даровал сущности, а два других – способности воли; то есть сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли – благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу» – Τέσσαρα τῶν θείων ἰδιωμάτων συνεκτικά καὶ φρουρητικά καὶ διασωστικά τῶν ὄντων δι' ἄκραν ἀγαθότητα ἐκοινοποίησεν ὁ Θεός, παραγαγὼν εἰς τὸ εἶναι τὴν λογικὴν καὶ νοερὰν οὐσίαν· τὸ ὄν, τὸ αἰεὶ ὄν, τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν σοφίαν. Τούτων τὰ μὲν δύο τῇ οὐσίᾳ παρέσχε· τὰ δὲ δύο τῇ γνωμικῇ ἐπιτηδεϊότητι· καὶ τῇ μὲν οὐσίᾳ τὸ ὄν καὶ τὸ αἰεὶ ὄν· τῇ δὲ γνωμικῇ ἐπιτηδεϊότητι τὴν ἀγαθότητα

Онтология Максима Исповедника, по выражению Д. Склириса, – онтология «дромическая» (от слова δρόμος, путь): все тварное находится «на пути» к подлинному бытию, в полной мере еще не существуя⁵⁷, и категория отношения характеризует это направленное актуализирующее движение. «Ничто из приводимого в бытие, находясь в движении, не остановилось», – пишет прп. Максим⁵⁸. Этика и онтология здесь взаимопроникают: если человек живет согласно логосу и природе⁵⁹, то он движется к определенной для него цели, движется в отношении к Богу («ἐν σῴσει θεωρουμένη κίνησις»)⁶⁰. Эта актуализация, спасение предполагает взаимное отношение между Божественной волей, желающей спасти человека, и человеческой, алчущей спасения⁶¹. В мысли Максима Исповедника телеология разумной сущности связана также с образом Божиим в человеке, который есть, как пишет об этом А.М. Шуфрин, опираясь на Amb.7, «врожденное отношение человека к Богу: отношение желания, т.е. целенаправленного движения воли»⁶².

Учение об индивидуальных логосах позволяет несколько иначе посмотреть на вопрос философского описания единичного. Ипостась, определяемая каппадокийцами как совокупность «собственных» качеств и особенностей, наследует учению Порфирия, а этот язык не позволяет решить данную проблему. В нескольких местах Максим констатирует, что перечисление свойств не позволяет дать исчерпывающего описания сущности, что-то всегда будет ускользать от философского анализа, который проводится таким образом. «...для совершенного познания (τελείαν γνώσιν) вещей недостаточно перечислить множество [признаков], которые усматриваются окрест них»⁶³; «если вообще ничто из сущих – согласно самому бытию тем, что оно есть и чем называется – не есть совокупность [признаков], мыслимых и называемых нами окрест него, но что-то другое помимо них, то, окрест чего они пребывают, что содержит их, но само ими никоим образом не содержится (ибо [вещь], окрест которой эти [признаки] и пребывают, и называются, не есть ни из них, ни они, ни что-либо из них, ни из каких-либо или какого-либо из них, ни в них, ни в каких-либо или каком-либо из них)»⁶⁴. Для Максима же сингулярность каждого отдельного человека устанавливается через предвечный индивидуальный логос и достигается в процессе актуализирующего движения⁶⁵. Это все еще эссенциалистская логика, в которой сущность предшествует экзистенции, но тем не менее уже здесь, в мысли Максима, мы ощути́м потенциал к оправданию онтологического статуса единичного.

καὶ τὴν σοφίαν, ἵνα ἅπερ ἐστὶν αὐτὸς κατ' οὐσίαν, γίνηται ἢ κτίσις κατὰ μετουσίαν (*Maximus Confessor. Capita de caritate. 3. 25*).

⁵⁷ Skliris D. Op. cit. P. 7.

⁵⁸ Οὐδὲν ἄρα τῶν γενητῶν κινούμενον ἔστιν (*Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem. 7. 1069*).

⁵⁹ Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007. С. 14.

⁶⁰ *Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica // Patrologiae cursus completus (series Graeca). Vol. 91. Paris, 1865. Col. 233A.*

⁶¹ Ibid. Col. 25d–28a.

⁶² Шуфрин А.М. Наука о единичном: от византийской «ипостаси» к Dasein Хайдеггера // Academia.edu. URL: <https://clck.ru/34oTaH> (дата обращения: 24.06.2023). С. 5.

⁶³ *Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem. 17. 1225b.*

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Подробнее см. указ. статью А.М. Шуфрина.

Эксплицитное использование категории отношения в сотериологии мы видим, например, в *Amb.* 20. Максим отмечает, что существует три вида имен: «...одни [означают] сущность (οὐσία), другие – отношение (σχέσεως), а третьи – благодать (χάριτος) или гибель (ἀπωλείας)»⁶⁶. Имена, означающие сущность, просто называют что-то: таково, например, имя «человек». Имена отношений определяют качество или состояние: «хороший», «святой», «мудрый человек» или, наоборот, «дурной человек», «исходя из того, каково ее [сущности] добровольное (προαιρετικήν) внутреннее состояние (ἔξιiv)». Имена, означающие благодать: «...когда “богом” именуется на словах человек, ставший во всех отношениях послушным Богу... ставший и нарекаемый [таким] по положению (κατὰ θέσιν) и благодати, ибо благодать обожения совершенно безотносительна (ἄσχετός)»⁶⁷. Эти три вида имен можно соотнести с тремя тропосами «становления разумной сущности»: бытия (εἶvαι), благобытия (εὖ εἶvαι) и приснобытия (ἀεὶ εἶvαι)⁶⁸. Из данного фрагмента можно видеть, что именно через отношение первый тропос «бытия» наполняется и переходит во второй, «благобытия». Категория отношения здесь определяется в зависимости от собственной воли человека. Имена же, означающие благодать, как и «тропос приснобытия», – даруются Богом.

Если же существо нарушает принципы собственной телеологии, живет «против логоса», то оно движется в сторону небытия⁶⁹, никогда все же не имея возможности подвергнуться полной аннигиляции: «...и чтобы не подвергались они опасности превратить само бытие свое, отделяющееся от Бога, в небытие»⁷⁰. Выбор цели движения является результатом свободного произволения (γνώμη), свободного ответа, и человек может выбрать другой вектор развития, отказавшись от диалога и взаимности отношений с Богом, который по природе должен быть «Началом» и «Концом» движения человека. Динамика актуализации перестает быть динамикой рациональной необходимости, что вообще характерно для христианства, в котором воля обособляется от разума⁷¹. Здесь вновь бросается в глаза напряжение между античной традицией и тем новым, что привнесло христианство, хотя отцы не всегда могли это выразить: напряжение между уравнением «знание = добродетель» и идеей свободной воли, которая способна сказать разуму «нет».

В некотором смысле движение и отношение не прекращаются и после того, как человек находит свою цель (τέλος, σκοπός) в эсхатологическом пространстве: когда достигнуто единство с Богом и обретен покой (στάσις)⁷²,

⁶⁶ *Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem.* 20. 1237a.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.* 65. 1392b.

⁶⁹ *Mitralaxis S. Ever-moving repose. The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy Through the Perspective of a Relational Ontology.* PhD thesis. Berlin, 2014. P. 73.

⁷⁰ κινδυνεύση αὐτοῖς καὶ αὐτὸ τὸ εἶvαι εἰς τὸ μὴ ὄν μεταπεσεῖν τοῦ Θεοῦ χωριζόμενον (*Maximus Confessor. Mystagogia.* 668b).

⁷¹ «Следствием этого стало обособление воли от разума, эмансипирование ее в отдельную способность и сближение последней с аффектом (или, по крайней мере, решительное «оправдание» аффективного момента воления). Гипертрофирование аффективного начала воли до противопоставления воли разуму, вплоть до ее абсолютизации как отдельной способности – вот то новшество христианства, которое можно назвать “метафизикой воли”» (*Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания (очерки истории: от Гомера до Лютера).* М., 1999. С. 97–98).

⁷² Ср.: ἔτι μὴν καὶ τὴν διὰ τῆς προνοίας πρὸς τὰ καθόλου τῶν μερικῶν ἑξομοίωσιν, ἕως ἄν, τῷ κατὰ φύσιν γενικωτέρῳ λόγῳ τῆς λογικῆς οὐσίας διὰ τῆς πρὸς τὸ εὖ εἶvαι κινήσεως τῶν

этот покой, по Максиму, – покой приснодвижный (στάσις ἀεκίνητος)⁷³, основанный на единении, а значит, и отношении с Творцом. Максимальная актуальность тварного, таким образом, не автономное само по себе (καθ'αυτό) бытие, а все также бытие реляционное.

«Отношение», таким образом, – это мера единства с Богом и между людьми; посредством отношения все существует и достигает совершенства. О. Николай Людовикос пишет, что такое отношение, как «диалогическая взаимность», становится у прп. Максима онтологическим фундаментом, на котором строится бытие вещей, это «становление-в-общении»⁷⁴ позволяет существам быть в качестве полноценных сущностей. Естественным пространством этого для Максима является Церковь.

Заключение

Таким образом, мы показали, что категория отношения, прежде вторичная, в патристическую эпоху начинает играть более значимую роль. Хотя говорить об антиэссенциализме применительно к античному и византийскому христианству нельзя, внутренняя логика мысли этой эпохи приводит к тому, что реляционность становится более значимой. Это прослеживается в учении о Боге, мире и человеке. Первоначало всего, Бог-Троица, сам Податель бытия начинает пониматься как заключающий соотносительность внутри Себя, в именах и в факте общения Лиц. Применительно к онтологии тварного мира можно сказать, что быть – значит быть причастным к божественной энергии бытия, положительно соотносенным с ней. А быть человеком, и быть им в полном смысле этого слова – значит сохранять и поддерживать отношение к Богу и людям. Как писал Максим Исповедник: «Ведь если Божественное недвижно, как наполняющее все, а всякая [вещь] из [бывших] несуществующими бытие получила и подвижна, как непременно относящаяся к некоей причине, но ничто движущееся не остановилось еще... потому, что не встретило еще последний предмет стремления»⁷⁵. Античное и византийское христианство во многом лишь намечает дальнейшие пути развития реляционной мысли, в полноте своей развернувшейся лишь в Новейшее

μερικῶν τὴν αὐθαίρετον ἐνώσας ὁρμήν, ποιήσειεν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὄλῳ σύμφωνα καὶ ταῦτοκίνητα μὴ ἐχόντων τὴν γνωμικὴν πρὸς τὰ καθόλου τῶν ἐπὶ μέρους διαφορὰν, ἀλλ' εἰς καὶ ὁ αὐτὸς ἐφ' ὅλων θεωρηθήσεται λόγος, μὴ διαιρούμενος τοῖς τῶν καθ' ὧν ἴσως κατηγορεῖται τρόποις (*Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Euriugenaе. Pars 1: Quaestiones I–LV. Turnhout, 1980. P. 51*) – «Кроме того, Бог через [Свой] Промысел уподобляет отдельные существа общим видам до тех пор, пока через движение отдельных существ к благобытию не объединит их произвольное стремление с [присущим им] по естеству общим логосом разумной сущности и не сделает их тождественнодвижущимися и созвучными друг другу и целому так, чтобы отдельные существа не имели произвольного различия по отношению к общему виду, но чтобы единый и тот же самый логос созерцался у всех, не будучи разделяем способами [существования] тех, в ком он равно сказывается, и пока Он не покажет действенной обоживающую всех благодать» (*Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. М., 2019. С. 37–38*).

⁷³ *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. 22. 65. 544–547.*

⁷⁴ *Loudovikos N. Eucharistic ontology: Maximus the Confessor's eschatological ontology of being as dialogical reciprocity. Brookline (Mass.), 2010. P. 195.*

⁷⁵ *Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem. 7. 1069b.*

время. В данной статье мы не ставили целью критиковать субстанционализм или отрицать его наличие у отцов церкви. Мы лишь показываем, что внутренняя логика христианского откровения влекла за собой необходимость отвести отношению и Другому (плюральность и сингулярность) более важное место на всех уровнях метафизики. Безусловно, мысль Максима была важнейшим событием на пути к реляционности, не случайно сегодня многие исследователи прочно вписывают его в историю европейской мысли и даже рассматривают его идеи как возможный альтернативный путь западной философии⁷⁶.

Список литературы

- Бальтазар Г.У. фон.* Космическая литургия. Миросозерцание Максима Исповедника / Пер. с нем. Г.В. Вдовиной. М.: Познание, 2021.
- Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира / Пер. с англ. А.И. Кырлежева, А.Р. Фокина. М.: Языки славянских культур, 2012.
- Бутаков П.А.* Категория отношения в раннехристианской триадологии // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: Философия. 2012. Т. 10. Вып. 4. С. 134–141.
- Григорий Богослов.* Творения: в 2 т. Т. 1: Слова / Под ред. П.К. Доброцветова, А.Н. Доброцветовой. М.: Сибирская Благовонница, 2007.
- Даулинг М.Дж.* Христология Леонтия Византийского / Пер. с англ. А.И. Кырлежева // Леонтий Византийский: сборник исследований / Под ред. А.Р. Фокина. М.: Империпресс; Центр библейско-патрологических исследований, 2006. С. 553–632.
- Иоанн Дамаскин.* Источник знания / Пер. с древнегреч. и коммент. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: Индрик, 2002.
- Каприев Г.* Византийская философия. Четыре центра синтеза / Пер. с болг. Г.В. Вдовиной. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской Духовной Академии, 2022.
- Ларше Ж.-К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа / Пер. с фр. П. Доброцветов, Р. Ахматханов, А. Вавилова, Н. Редин, В. Чернов. М.: Паломник, 2021.
- Лаут Э.* Современные православные мыслители: от «Добротолубия» до нашего времени / Пер. с англ. Е. Карчевской, П.К. Доброцветова, Е.М. Ривкиной. М.: Паломник, 2020.
- Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. монахини Магдалины (В.А. Решиковой). Сергиев Посад: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012.
- Лурье В.М.* История Византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxioma, 2006.
- Максим Исповедник.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam); Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / Пер. с древнегреч. Д.А. Черноглазова, А.М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г.И. Беневица. М.: Эксмо, 2020.
- Максим Исповедник.* Вопросы-ответы к Фалассию / Пер., предисл., коммент. А.И. Сидорова. М.: Сибирская благовонница, 2019.
- Максим Исповедник.* Главы о богословии и домостроительстве Сына Божьего / Пер. с древнегреч. А.И. Сидорова // Творения преподобного Максима Исповедника. М.: Мартис, 1993. С. 215–256.
- Максим Исповедник.* Мистагогия / Пер. с древнегреч. А.И. Сидорова // Творения преподобного Максима Исповедника. М.: Мартис, 1993. С. 154–185.

⁷⁶ Maximus the Confessor as a European Philosopher. Eugene (OR), 2017.

- Петров В.В. Логос сущего у Максима Исповедника: проблемы интерпретации // Философские науки. 2007. № 9. С. 112–128.
- Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: Институт философии РАН, 2007.
- Петров В.В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья. Дис. ... д.филос.н. М.: Институт философии РАН, 2008.
- Платон. Сочинения: в 4 т. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990–1994.
- Савинов А.А., Сурков И.Е. Поворот к реляционности: постановка и истоки проблемы // Вопросы философии. 2025. № 2. С. 128–137.
- Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания (очерки истории: от Гомера до Лютера). М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1999.
- Фокин А.Р. Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Богословский вестник. 2016. Т. 22–23. № 3–4. С. 102–130.
- Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: Познание, 2014.
- Шуфрин А.М. Наука о единичном: от византийской «ипостаси» к Dasein Хайдеггера // Academia.edu. URL: <https://clck.ru/34oTaH> (дата обращения: 24.06.2023).
- Bradshaw D. Maximus the Confessor // The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. Vol. II / Ed. by L.P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 813–829.
- Bradshaw D. The Divine Processions and the Divine Energies // Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Vol. 4. No. 2. P. 59–70.
- Djakovas A. Maximus' Relational Ontology: πρὸς τι and σχέσις // Studies in Maximus the Confessor's Opuscula Theologica et Polemica: Papers Collected on the Occasion of the Belgrade Colloquium on Saint Maximus (3–4 February 2020) / Ed. by V. Cvetković, A. Léonas, E.B. Dewhurst. Turnhout: Brepols, 2022. P. 85–103.
- Flogaus R. Theosis bei Pajamas und Luther: ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997.
- Gregorius Nyssenus. Ad Ablabium quod non sint tres Dei // Gregorii Nysseni opera. Vol. 3.1 / Ed. W. Jaeger, F. Mueller. Leiden: Brill, 1958. P. 7–57.
- Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium // Gregorii Nysseni opera. Vols. 1–2 / Ed. W. Jaeger. Leiden: Brill, 1960.
- Gregorius Nyssenus. De oratione Dominica orationes // Gregor's Bischof's von Nyssa Abhandlung von der Erschaffung des Menschen und fünf Reden auf das Gebet / Hrsg. von F. Oehler. Leipzig: Engelmann, 1859. S. 202–314.
- Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden / Hrsg. von J. Barbel. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963.
- Grégoire Palamas, Défense des Saints Hésychastes / Introd., texte critique, trad. et notes par J. Meyendorff. Louvain: Spicilegium sacrum lovaniense, 1973.
- Greig J. Proclus' Doctrine of Participation in Maximus the Confessor's Centuries of Theology 1. 48–50 // Studia Patristica. 2017. Vol. 75. P. 137–148.
- Karayiannis V. Maxime le Confesseur. Essence et energies de Dieu. Paris: Beauchesne, 1993.
- Lampe G.W.H. A patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Larchet J.-C. La Théologie des energies divines. Des origines a Saint Jean Damascene. Paris: Cerf, 2010.
- Liddell H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon / Rev. by H.S. Jones, assisted by R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Loudovikos N. Analogical Identities: The Creation of the Christian Self. Turnhout: Brepols, 2019.
- Loudovikos N. Eucharistic ontology: Maximus the Confessor's eschatological ontology of being as dialogical reciprocity. Brookline (Mass.): Holy Cross Orthodox Press, 2010.
- Markov S. The System of Relations as a Pattern of Historicity in the Metaphysics of St. Maximus the Confessor // Maximus the Confessor as a European Philosopher / Ed. by S. Mitralexis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene (OR): Cascade Books, 2017. P. 55–64.

- Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem* // *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*. Vol. 91 / Ed. J.-P. Migne. Paris: J.-P. Migne editorem, 1865. Col. 1031–1418.
- Maximus Confessor. Capita de charitate* // *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*. Vol. 90 / Ed. J.-P. Migne. Paris: J.-P. Migne editorem, 1865. Col. 959–1082.
- Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica* // *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*. Vol. 90 / Ed. J.-P. Migne. Paris: J.-P. Migne editorem, 1865. Col. 1083–1176.
- Maximus Confessor. Capita XV* // *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*. Vol. 90 / Ed. J.-P. Migne. Paris: J.-P. Migne editorem, 1865. Col. 1177–1359.
- Maximus Confessor. Mystagogia* // *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*. Vol. 91 / Ed. J.-P. Migne. Paris: J.-P. Migne editorem, 1865. Col. 633–718.
- Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica* // *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*. Vol. 91 / Ed. J.-P. Migne. Paris: J.-P. Migne editorem, 1865. Col. 9–286.
- Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* // *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*. Vol. 90 / Ed. J.-P. Migne. Paris: J.-P. Migne editorem, 1865. Col. 785–856.
- Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Euriugenaе. Pars 1: Quaestiones I–LV* / Ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout: Brepols, 1980.
- Maximus the Confessor as a European Philosopher / Ed. by S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene (OR): Cascade Books, 2017.
- Mitralaxis S. Ever-moving repose. The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy Through the Perspective of a Relational Ontology. PhD thesis. Berlin: Freie Universität Berlin, 2014.
- Sherwood P. The earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his refutation of origenism. Rome: Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1955.
- Steel C. Maximus Confessor on Theory and Praxis. A Commentary on Ambigua ad Iohannem VI (10) 1–19 // *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle* / Ed. by T. Bénatouil, M. Bonazzi. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2012. P. 229–258.
- Tollefsen T.T. The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor Creation, World-Order, and Redemption. Turnhout: Brepols, 2023.
- Tollefsen T.T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.
- Zizioulas J.D. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. Edinburgh: T&T Clark, 2006.

The metaphysics of relationality in patristic philosophy: Maximus the Confessor

Aleksei A. Savinov

Financial University under the Government of the Russian Federation. 49/2 Leningradsky Prospekt, Moscow, 125167, Russian Federation; National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmanaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: alexs92@mail.ru

Ivan E. Surkov

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: surkovie@my.msu.ru

In classical European metaphysics and anthropology based on it, since Antiquity, the category of essence has been preferred over the category of relation. This marked the beginning of the tradition of autonomy, which meant that for things and, most importantly, for a person, any relationships are contingent. The essence is inseparable from the ontology of the One, which resulted in the diminution of the individual and its subordination to the common whole. For a long time, this way of thinking was quite productive, but in the history of philosophy there are a number of attempts to overcome these limitations, in particular, in Christian theology and philosophy of the patristic era. In this tradition,

relativity still remains in the shadow of substantialism, but it receives much more attention and development in the teaching about God, the world and man. We can trace the theologians' use of the category of relation in triadology since the age of the apologists, but the more thoroughly relational language and character of Christian ontology were developed by the great Cappadocians in the fourth century. Relativity in the ontology of the created world is especially vividly revealed in the thought of the Maximus the Confessor: in the doctrine of the participation of the world of divine energy, as well as in the doctrine of the *logoi*, in the movement and relation to which the created reaches perfection. The Christian revelation demanded that a more important place at all levels of metaphysics should be given to the relation and the Other. This allows us to take a step forward in solving such issues as the philosophical description of the individual, the question of free will and create a more dynamic ontology.

Keywords: relationality, relation, essence, substance, metaphysics, triadology, ontology, anthropology, the Cappadocians, Maximus the Confessor

For citation: Savinov, A.A., Surkov, I.E. "Metafizika relyatsionnosti v patristicheskoj filosofii: Maksim Ispovednik" [The metaphysics of relationality in patristic philosophy: Maximus the Confessor], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 1, pp. 5–21. (In Russian)

References

- Afinogenov, D.E., Bronzov, A.A., Sagarda, A.I. & Sagarda, N.I. (tr.) Ioannes Damascenus. *Istochnik znaniya* [The Source of Knowledge]. Moscow: Indrik Publ., 2002. (In Russian)
- Balthasar, H.U. von. *Kosmicheskaya liturgiya. Mirosozertsanie Maksima Ispovednika* [Cosmic liturgy: The universe according to Maximus the Confessor], transl. by G.V. Vdovina. Moscow: Poznanie Publ., 2021. (In Russian)
- Barbel, J. (Hrsg.) Gregor von Nazianz. *Die fünf theologischen Reden*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963.
- Bradshaw, D. "Maximus the Confessor", *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. II, ed. by L.P. Gerson. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 813–829.
- Bradshaw, D. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade: metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom], transl. by A.I. Kyrlezhev, A.R. Fokin. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2012. (In Russian)
- Bradshaw, D. "The Divine Processions and the Divine Energies", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 59–70.
- Butakov, P.A. "Kategoriia otnosheniia v rannekhristsianskoi triadologii" [The Category of Relation in Early Christian Trinitarian Theories], *Vestnik NSU, Series: Philosophy*, 2012, Vol. 10, No. 4, pp. 134–141. (In Russian)
- Chernoglazov, D.A. & Shufrin, A.M. (tr.) Maximus Confessor. *Ambigvy. Trudnosti k Fome (Ambigua ad Thomam); Trudnosti k Ioannu (Ambigua ad Iohannem)* [Difficult Passages Addressed to Thomas; Difficult Passages Addressed to John]. Moscow: Eksmo Publ., 2020. (In Russian)
- Djakovac, A. "Maximus' Relational Ontology: πρὸς τι and σχέσις", *Studies in Maximus the Confessor's Opuscula Theologica et Polemica: Papers Collected on the Occasion of the Belgrade Colloquium on Saint Maximus (3–4 February 2020)*, ed. by V. Cvetković, A. Léonas, E.B. Dewhurst. Turnhout: Brepols, 2022, pp. 85–103.
- Dobrotsvetov, P.K. & Dobrotsvetova, A.N. (eds.) Gregorius Nazianzenus. *Tvoreniya, T. 1: Slova* [Works, Vol. I: Orations]. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa Publ., 2007. (In Russian)
- Dowling, M.J. "Khristologiya Leontiya Vizantiiskogo" [The Christology of Leontius of Byzantium], transl. by A.I. Kyrlezhev, *Leontii Vizantiiskii. Sbornik issledovaniia* [Leontius of Byzantium. Collection of studies], ed. by A.R. Fokin. Moscow: Imperium press; Tsentr bibleisko-patrollogicheskikh issledovaniia Publ., 2006, pp. 553–632. (In Russian)
- Flogaus, R. *Theosis bei Pajamas und Luther: ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997.

- Fokin, A.R. *Formirovanie trinitarnoi doktriny v latinskoj patristike* [Formation of the trinitarian doctrine in latin patristics]. Moscow: Poznanie Publ., 2014. (In Russian)
- Fokin, A.R. "Uchenie o logosakh v metafizike i kosmologii prp. Maksima Isповедника: opyt sistematizatsii" [The Doctrine of the Logoi in Metaphysics and Cosmology of St. Maximus the Confessor: a New Attempt of Systematization], *Bogoslovskii vestnik*, 2016, Vol. 22–23, No. 3–4, pp. 102–130. (In Russian)
- Greig, J. "Proclus' Doctrine of Participation in Maximus the Confessor's Centuries of Theology 1. 48–50", *Studia Patristica*, 2017, Vol. 75, pp. 137–148.
- Jaeger, W. (ed.) Gregorius Nyssenus. "Contra Eunomium", *Gregorii Nysseni opera*, Vol. 1–2. Leiden: Brill, 1960.
- Jaeger, W. & Mueller, F. (eds.) Gregorius Nyssenus. "Ad Ablabium quod non sint tres Dei", *Gregorii Nysseni opera*, Vol. 3, 1. Leiden: Brill, 1958, pp. 7–57.
- Kapriev, G. *Vizantiiskaya filosofiya. Chetyre tsenra sinteza* [Byzantine philosophy. The four centers of synthesis], transl. by G.V. Vdovina. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskaya Dukhovnaya Akademiya Publ., 2022. (In Russian)
- Karayiannis, V. *Maxime le Confesseur. Essence et energies de Dieu*. Paris: Beauchesne, 1993.
- Laga, C. & Steel, C. (eds.) Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Euriugenaе, Pars 1: Quaestiones I–LV*. Turnhout: Brepols, 1980.
- Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Larchet, J.-C. *La Theologie des energies divines. Des origines a Saint Jean Damascene*. Paris: Cerf, 2010.
- Larchet, J.-C. *Litso i priroda. Pravoslavnaia kritika personalistskikh teorii Khristosa Iannarasa i Ioanna Ziziulasa* [Person and Nature. An Orthodox critique of the personalist theories of Christos Yannaras and John Zizioulas], transl. by P. Dobrotsvetov, R. Akhmatkhanov, A. Vavilova, N. Redin, V. Chernov. Moscow: Palomnik Publ., 2021. (In Russian)
- Liddell, H.G. & Scott, R. *A Greek-English Lexicon*, rev. by H.S. Jones, assisted by R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Losev, A.F., Asmus, V.F. & Takho-Godi, A.A. (eds.) Plato. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], 4 Vols. Moscow: Mysl' Publ., 1990–1994. (In Russian)
- Lossky, V. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [The Mystical Theology of the Eastern Church], transl. by nun. Magdalina (V.A. Reshchikova). Moscow: Sergiev Posad: Troitse-Sergieva Lavra Publ., 2012. (In Russian)
- Loudovikos, N. *Eucharistic ontology: Maximus the Confessor's eschatological ontology of being as dialogical reciprocity*. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 2010.
- Loudovikos, N. *Analogical Identities: The Creation of the Christian Self*. Turnhout: Brepols Publ., 2019.
- Lourié, B. *Istoriia Vizantiiskoi filosofii. Formativnyi period* [History of byzantine philosophy. The formative period]. St. Petersburg: Axioma Publ., 2006. (In Russian)
- Louth, A. *Sovremennye pravoslavnye mysliteli: ot 'Dobrotolyubiya' do nashego vremeni* [Modern Orthodox thinkers: from the Philokalia to the present day], transl. by E. Karchevskaya, P.K. Dobrotsvetov, E.M. Rivkina. Moscow: Palomnik Publ., 2020. (In Russian)
- Markov, S. "The System of Relations as a Pattern of Historicity in the Metaphysics of St. Maximus the Confessor", *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, ed. by S. Mitralexis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene, OR: Cascade Books, 2017, pp. 55–64.
- Meyendorff, J. (ed.) Grégoire Palamas, *Défense des Saints Hésychastes*. Louvain: Spicilegium sacrum lovaniense, 1973.
- Migne, J.-P. (ed.) Maximus Confessor. "Ambigua ad Ioannem", *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Vol. 91. Paris: J.-P. Migne editorem, 1865, col. 1031–1418.
- Migne, J.-P. (ed.) Maximus Confessor. "Capita de caritate", *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Vol. 90. Paris: J.-P. Migne editorem, 1865, col. 959–1082.
- Migne, J.-P. (ed.) Maximus Confessor. "Capita theologica et oeconomica", *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Vol. 90. Paris: J.-P. Migne editorem, 1865, col. 1083–1176.
- Migne, J.-P. (ed.) Maximus Confessor. "Capita XV", *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Vol. 90. Paris: J.-P. Migne editorem, 1865, col. 1177–1359.

- Migne, J.-P. (ed.) Maximus Confessor. "Mystagogia", *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Vol. 91. Paris: J.-P. Migne editorem, 1865, col. 633–718.
- Migne, J.-P. (ed.) Maximus Confessor. "Opuscula Theologica et Polemica", *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Vol. 91. Paris: J.-P. Migne editorem, 1865, col. 9–286.
- Migne, J.-P. (ed.) Maximus Confessor. "Quaestiones et dubia", *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, Vol. 90. Paris: J.-P. Migne editorem, 1865, col. 785–856.
- Mitralaxis, S. *Ever-moving repose. The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy Through the Perspective of a Relational Ontology*, PhD thesis. Berlin: Freie Universität Berlin, 2014.
- Mitralaxis, S., Steiris, G., Podbielski, M. & Lalla, S. (Ed.) *Maximus the Confessor as a European Philosopher*. Eugene, OR: Cascade Books, 2017.
- Petroff, V.V. "Logos sushchego u Maksima Ispovednika: problemy interpretatsii" [The logos of being in Maximus the Confessor: Some Hermeneutical Problems], *Philosophical Sciences*, 2007, No. 9, pp. 112–128. (In Russian)
- Petroff, V.V. *Maksim Ispovednik: ontologiya i metod v vizantiiskoi filosofii VII veka* [Maximus the Confessor: ontology and method in the byzantine philosophy of the 7th century]. Moscow: Institute of Philosophy of RAS Publ., 2007. (In Russian)
- Petroff, V.V. *Uchenie Maksima Ispovednika v kontekste filosofsko-bogoslovskoi traditsii pozdnei antichnosti i rannego srednevekov'ia* [The Teaching of Maximus the Confessor in the Context of Late Ancient and Early Medieval Philosophy and Theology], Diss. Moscow: Institute of Philosophy of RAS Publ., 2008. (In Russian)
- Savinov, A.A., Surkov, I.E. "Povorot k relatsionnosti: postanovka i istoki problem" [The Turn to Relationality: Problem Statement and Its Origins], *Voprosy Filosofii*, 2025, No. 2, pp. 128–137. (In Russian)
- Sherwood, P. *The earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his refutation of origenism*. Rome: Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1955.
- Shufrin, A.M. "Nauka o edinichnom: ot vizantiiskoi 'ipostasi' k Dasein Khaideggera" [The science of the singular: from the byzantine 'hypostasis' to Heidegger's Dasein], *Academia.edu* [<https://clck.ru/34oTaH>, accessed on 24.06.2023]. (In Russian)
- Sidorov, A.I. (tr.) Maximus Confessor. "Glavy o bogoslovii i domostroitel'stve voploshcheniya Syna Bozhiya" [Chapters on Theology and the Economy], *Tvoreniia prepodobnogo Maksima Ispovednika* [The Works of St. Maximus the Confessor]. Moscow: Martis Publ., 1993, pp. 215–256. (In Russian)
- Sidorov, A.I. (tr.) Maximus Confessor. "Mistagogiya" [Mystagogy], *Tvoreniia prepodobnogo Maksima Ispovednika* [The Works of St. Maximus the Confessor]. Moscow: Martis Publ., 1993, pp. 154–185. (In Russian)
- Sidorov, A.I. (tr.) Maximus Confessor. *Voprosotvety k Falassiiu* [Questions Addressed to Thalassius]. Moscow: Sibirskaya blagozvonitsa Publ., 2019. (In Russian)
- Skliris, D. *On the Road to Being: Saint Maximus the Confessor's Synodical Ontology*. Alhambra, CA: Sebastian Press, 2018.
- Steel, C. "Maximus Confessor on Theory and Praxis. A Commentary on Ambigua ad Johannem VI (10) 1–19", *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, ed. by T. Bénatouïl, M. Bonazzi. Leiden; Boston, Mass.: Brill, 2012, pp. 229–258.
- Stoliarov, A.A. *Svoboda voli kak problema evropeiskogo moral'nogo soznaniya (ocherki istorii: ot Gomera do Lyutera)* [Freedom of the Will as a Problem of European Moral Consciousness (Some Essays on History from Homer to Luther)]. Moscow: Museum Graeco-Latinum Publ., 1999. (In Russian)
- Tollefsen, T.T. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.
- Tollefsen, T.T. *The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor Creation, World-Order, and Redemption*. Turnhout: Brepols, 2023.
- Zizioulas, J.D. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. Edinburgh: T&T Clark, 2006.

Juan José Rodríguez

SCHELLING ON BEING AND PREDICATION IN HIS ESSAY *CONTRA* FICHTE OF 1806

Juan José Rodríguez – M.A., PhD, Department of German and French Philosophy. Charles University. 5 Ovocný trh, Prague, 11636, Czech Republic; Institute for Transcendental Philosophy, University of Wuppertal. 20 Gaußstraße, Wuppertal, D-42119, Germany; e-mail: juanjo_r_012@hotmail.com

This article explores the intricate relationship between Schelling, Being, and Predication, framed by two core themes that shape its argumentation. The first theme addresses the continuity between the *System of Identity* and Schelling's *System of Freedom*, particularly through a critique of Fichte's idealistic conception of Being. Schelling counters Fichte's inadvertent dualism between consciousness and its real content by affirming the primacy of nature and proposing a realist unity. Drawing from Hölderlin's thesis on the trans-reflexive nature of Being, Schelling asserts the identity of ideal and real grounds as the foundation of a unified reality. The second theme, concerning the theory of the bond, marks a profound shift in Schelling's metaphysical framework, challenging the legitimacy of a system grounded solely in reason. The notion that no being can fully coincide with itself, thereby undermining the establishment of an identity in absolute terms, destabilizes the systematic vision of philosophy as the identity of principle and development. This critique extends to the conception of reason as a substantive principle, disrupting the foundational assumptions of other systematic thinkers of modernity. Through these interconnected themes, the article reveals how Schelling's thought reconfigures the metaphysical and epistemological foundations of modern philosophy.

Keywords: Schelling, Fichte, being, predication, identity, system

For citation: Rodríguez, J.J. "Schelling on being and predication in his essay *contra* Fichte of 1806", *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 1, pp. 22–38. (In Russian)

§ 1. Schelling's Philosophy from 1806 onwards

The following topics guide our reasoning in this article on Schelling, Being, and Predication. The first, in which continuity between the System of Identity and Schelling's new essay on the System of Freedom can be seen, concerns the critique of Fichte's idealistic concept of being and consequently the affirmation of the realist thesis on the primacy of Being vis-à-vis thinking. Against a position that, like Fichte's, falls into an inadvertent difference between consciousness

and its real content, Schelling asserts the identity of ideal and real ground based on Hölderlin thesis of the trans-reflexive character of Being (§ 1). The second theme, regarding the theory of the bond, completely changes the conceptual horizon of Schelling's metaphysics and calls into question the claim of a system of reason in general (§ 2). The impossibility of any being to be itself, and consequently the final impossibility of establishing an identity as such affects in turn the world view of the system of philosophy as the identity of principle and development and impends the identity of reason as a substantial principle as conceived by other systematic thinkers of modernity.

Before analysing those above-mentioned themes, we would like to situate the reader briefly both in terms of the periods of Schelling's philosophy and of the topics that we will handle in this paper in the context of his metaphysics around the year 1806. After this brief elucidation it will be clearer for the reader not only the importance of Schelling's Essay against Fichte of 1806¹, but, more significantly, the originality of this article for Schelling's scholarship.

Some authors, especially Theunissen and Oser², have pointed out the central importance and special character of Schelling's reflections between the years 1806 and 1811. Theunissen referred to it as the anthropological period, since in it the human being, as opposed to the purely gnoseological subject, became ever more central. Oser established a discontinuity in this period, both in terms of the primacy of reason in general in Schelling's youth until 1804, and in terms of its rejection in the late philosophy of the 1830s and 1840s. It was only in the period from 1806 to 1811 that Schelling was no longer concerned with the facticity of reason, as in his later philosophy, but above all with the facticity of the individual, which led to his claim to man and freedom as beings independent of God and nature. This period thus forms – as M. Frank and A. Bowie have shown – the origin of Kierkegaardian existentialism as well as the broadest known doctrines of Heidegger and Sartre of the 1920's, 1930's and 1940's.³

Our position coincides with and complements Oser's, while at the same time elaborating the grounds for the emergence of this philosophy of the individual, which lies already in the disintegration of the identity system of 1801–1804. Let us briefly elaborate on both points.

Oser alike, we maintain the centrality and specificity of the period 1804–1811 for the thinking of the factual and individual domain, while, at the same time, we see a continuity between the middle and late Schelling in the definition of the factual in general, which escapes the rationality of the concept or the purely a priori construction in philosophy. This continuity within a discontinuity is the first point we want to emphasise in our remarks.

¹ Full title of Schelling's text is *Statement on the True Relationship of the Philosophy of Nature to the Revised Fichtean Doctrine: An Elucidation of the Former* (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten) and runs between pages 1–126 of *Schellings Werke* volume VII.

² See Theunissen, M. "Schellings anthropologischer Ansatz", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1965, Bd. 47, S. 174–189; Oser, T. *Sprünge über den Horizont des Denkens. Interpretationen zum mittleren Schelling 1806–1811*, Diss. Berlin, 1997.

³ See Bowie, A. *Schelling and modern European Philosophy. An introduction*. London, 1993; Frank, M. *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Berlin, 1975; Idem. *Die unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. München, 1992.

In contrast to both Theunissen and Oser and following Beiser and Lauth⁴ – who, however, did not dwell deeper on this problematic – we locate the origin of Schelling’s middle metaphysics, which revolves around the concepts of finitude, evil, and human freedom, in the disintegration of the idealist identity system. This occurred because it became increasingly difficult for Schelling to think through what we have called the “existence of the finite as such” (omitted for review) in a system conceived according to the categories of identity and unity.

Since the finite as such cannot exist in a mere system of thought, but we are aware of its factual existence, this contradiction can only be resolved by accepting the factual evidence of the finite and working out a solution to incorporate it into a new system that contains two parts and thus is no longer a unified system: that which follows from existence, or negative philosophy, and that which follows from ground or nature and leads to positive philosophy. This claim necessitates some additional clarification. The notion of “existence” is said here in two senses. In the context of the difference between ground and existence, existence refers, as Heidegger states, to that “which lies before the eyes”, and thus to that which can be rationally ascertained in the form of *Was* (“what” as a question of essence), that is, of pure essence. Existence thus conceived is related to light, to that which can be fully clarified by the understanding. By contrast, the existence to which later Positive philosophy refers is not that of what lies before the eyes, but that of pure *Dass* (the fact “that”), that is, of the brute fact of pre-rational, pre-conceptual existence, which means that this second concept of existence is related to the concept of ground as an indivisible remainder that can never be fully elucidated by understanding. Existence, conceived in this way, is that which lies in the night and in the dark, and thus relates to the category of Positive philosophy, understood as non-conceptual or pre-conceptual philosophy.

Due to the systematic complexity of the period at hand we would like to dwell deeper into the question of the originality and of the philosophical stance of this paper.

This is in fact primarily a historic-hermeneutical thesis on Schelling’s philosophy and its periodisation. While Oser and Theunissen situate the beginning of intermediate metaphysics around 1806 precisely in the text against Fichte, or in the emergence of the anthropological moment in 1809 and 1810, we identify its commencement, and thus of the theory of the existence of finitude as such and of freedom of the finite in the period 1802–1804 marked by the introduction of the concepts of finitude, fall and freedom. In this sense, and as it was well seen by Beiser and Lauth, we defend the idea that Schelling is primarily concerned with the issue of finitude and the independence of the finite within the absolute idealist system of identity. Now, while Lauth regards this concern as evidence that Schelling’s system cannot stand as such, and thus pales in comparison with Fichte’s ethical idealism, we read this split between absolute and finitude positively, and not as evidence of a flaw in Schelling’s system, but of the beginning of his new ‘extra-systematic’ or even ‘contra-systematic’ philosophy.

Precisely what we must point out in connection with our historical thesis is the following, namely that the duality introduced by Schelling in his intermediate philosophy is first implicitly and then explicitly lost in the negative interpretation

⁴ See Beiser, F.C. *German Idealism: The Struggle against Subjectivism*. Cambridge, 2002; Lauth, R. *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. München, 1975.

of duality, and thus in those who try to decode Schelling's philosophy from the systematic point of view of Fichte or Hegel. In other words, if we claim that Schelling's system fails because in discovering the problem of the finite, he cannot maintain a strong position of unity between the absolute and the world, we thereby lose sight of the fact that a positive and speculative result of this failure entails the discovery of the fundamental metaphysical-ontological necessity of rejecting *any* all-encompassing rational system. For in any system based on the notions of identity and unity all independent and proper existence of the finite, and with it of finite freedom, is abolished.

The originality of this article is then twofold, on the one hand historical-hermeneutical, on the other, systematic. As far as its historical originality is concerned, our aim is to present the nuances in the different positions that Schelling assumed towards Fichte, and towards idealism in general, to show the relevance of this evolution in a multifaceted and complex way. In this sense, our article is also original from the thematic point of view, since, in general, both periods of Fichte's critique, namely 1801 and 1806, are neither related nor brought into play in the overall framework of the metaphysics of German idealism. To be more specific about hermeneutic point, it should be noted that we assume Oser's proposal about the evolution of Schelling's thought in this period around 1806, referring to the discovery of the irreversibility of nature in God and, consequently, of the emergence of the ontological problem of the finite, but we go further than Oser in that we extend his thesis, concentrating on the period 1801–1804 and, specifically, on the appearance already in that period of the relevance of individuality and its irreducibility to the concept of the system. We have shown in other articles the difference that opens in Schelling's philosophy around 1802–1804 between the finite in the infinite or infinitely finite, on the one hand, and, on the other hand, a new purely finite conception that considers the finite as such and that operates here as a background to our thesis on Being in 1806.

From a systematic point of view we present an argument consistent with the above-mentioned historical thesis, exposing Schelling's shift towards irreversibility between God and nature already in 1806 in a way that refutes the monist-immanent system of 1801 and boldly infer the impossibility of a complete system, insofar as the point of arrival of the system can no longer coincide, as full ideality, with its point of departure and thus an unbridgeable gap opens up between the original absolute and the historical becoming of God through the real-ideal. This systematic thesis allows us to claim an additional, but central consideration, namely that Schelling's thesis on Being, similar to the position on Being as pronominal being in Hölderlin, constitutes the deepest metaphysical basis of Schelling's critique of Fichte's passive and negative notion of nature. In this sense our historical thesis permits us to elucidate a metaphysical problematic key even to the contemporary debate on the origin and ultimate status of reality.

Suffice this to clarify in this introduction how the origin of Schelling's later dualism and anti-rationalism is to be found in the immanent decomposition of his system of 1801–1804, and how this point obscures and calls into question the claim to unity of any possible philosophical system – insofar as it must confront rationality with freedom.⁵

⁵ See Lauth, R. *Op. cit.*; Laughland, J. *Schelling versus Hegel. From German idealism to Christian metaphysics*. Burlington, Hampshire, 2007; Lauer, C. *The suspension of reason in Hegel and Schelling*. New York; London, 2010.

§ 2. Introduction to the Essay against Fichte of 1806

The significance of the essay against Fichte of 1806 lies in two fundamental points, which we will attempt to clarify provisionally below. First and foremost, we refer to the doctrine of the real Absolute or counter-image as Schelling elaborated it since *Philosophy and Religion* of 1804. Let us recall that, to exist externally or according to the real factor, the original or ideal Absolute must give way to the concept of a second, real Absolute, characterised by its external appearance. The consequence of this, however, was that this real production could have no relation of derivation or resemblance to the original ideal so that the Absolute could only become real as another. Hence the relevance of the Christian myth of the Fall to explain the emergence of the real as a detachment from the Absolute. (See *SW VI*, 38–42).⁶

To this thesis, we must now add in 1806 the discovery which we have called the irreversibility of nature in God, and which throws new light on Schelling's speculations on the relation between these two concepts, which our author had left untouched since the *System of Transcendental Idealism* of 1800. In this work, Schelling presented Transcendental Idealism and Philosophy of Nature as the two sciences that make up the absolute, or the system of philosophy, and explained their reversibility, i.e., that we can begin speculation with consciousness and arrive at nature, or conversely, derive consciousness from nature as the objective subject-object. (See *SW III*, 361–376).⁷ The later system of 1801 takes a similar stand to Spinoza, insofar as claiming an absolute identity or equality between God and nature as the totality of all things – this is a possible interpretation of Spinoza's dictum in the *Ethics*: Deus sive natura. We can again call this thesis Spinoza's monistic-immanent stance, which is echoed in Schelling's system of identity between 1801 and 1804.⁸

Around 1806, Schelling changed this position to underline a non-derivative relation between nature and God, which sees both as independent beings and at the same time makes God again, in accordance with classical metaphysics, a being that transcends nature.⁹ We call this position the thesis of the irreversibility of nature in God. According to the thesis, God expresses himself in nature because God, nature, and man, like all beings, are metaphysically enchained to each other. However, nature is not God, because in nature, as in spirit, the determinations of personality and freedom, which correspond to the particular will

⁶ Full references of Schelling's works, year of publication and location in the complete works: Schelling, F.W.J. *Sämtliche Werke*, 14 Bde. Stuttgart, 1856–1861.

⁷ See further in Nectarios, G.L. *German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling, and Hegel*. Berlin, 2008, pp. 140–143; Snow, D. "Introduction", in: F.W.J. Schelling, *Statement on the True Relationship of the Philosophy of Nature to the Revised Fichtean Doctrine*. Albany, NY, 2018, pp. xxv–xxvi.

⁸ See Pluder, V. *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie*. Stuttgart, 2013, S. 360–368. More on Schelling's turn towards a strong position of unity like that of Spinoza and therefore his distancing from Fichte from the year 1801 and until 1806 in: Nectarios, G.L. *Op. cit.*, pp. 147, 152, 159–160, 162, 166–167, 169; Goudeli, K. *Challenges to German Idealism. Schelling, Fichte and Kant*. New York, 2002, pp. 96–118; Sturma, D. "The Nature of Subjectivity: The Critical and Systematic Function of Schelling's Philosophy of Nature", *The Reception of Kant's Critical Philosophy Fichte, Schelling, and Hegel*. New York, 2000, pp. 216–231; Pluder, V. *Op. cit.*, S. 382–385.

⁹ See White, A. *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*. New Haven, 1983; Žižek, S. *Visión de paralaje*. Buenos Aires, 2011.

of man, are not yet made effective.¹⁰ This shows not only that nature is separated from God – although not cut off – but also that the constituents of ideal philosophy or spirit, especially human freedom, are not circumscribed and subjected to the immanent circle of nature but stand outside and beyond it.

This further enables Schelling to overcome the problem of the idealist distinction between logical and real movement. Indeed, if the Absolute contains everything and consequently Hegelian pantheism or panlogism would be valid, why should this *logos* go out of itself, or externalise itself? Movement and development are not only impossible but rather not necessary at all.

The true system of identity is that of the undifferentiated Parmenidean being. This is noted by Schelling himself as early as 1801. If the principle contains everything, the real cannot be so, it cannot even be an appearance or an illusion, for even as such, whence would they come? But if the Absolute comes out of itself and is externalised in nature and spirit as in Hegel's system, the movement of externalization and return cannot be real, as we have seen, it must be a purely logical-apparent development "in eternity". What is there at the beginning and at the end must be logically the same: $A = A$. Even a psychological difference in the finite spirit cannot be justified since it forces us to consider something ontologically different.

Although the discovery of irreversibility between nature and God around 1806 suggests that Schelling's system could never be completed because there will always exist a difference in origin between the beginning and the future development of such system, it nevertheless succeeds in elucidating both the reality of effective movement as the prospect of a real development of the world and of man.

Along the following sections, we will bring to the attention of the reader two elements of importance to establish – as we mentioned at the beginning of this paper – both the importance of Schelling's Essay against Fichte of 1806, and, notably, the originality of this article for Schelling's specialists.

The first continues an onto-linguistical line of Schelling research that, since Högbe and Gabriel, sees in the theory of the bond an explanation of the difference between pronominal and predicative Being. Second, a dualistic reading of Schelling that traces back years before the *Freedom Essay* and that takes the ontological problems arising from the System of Identity as the ground for the later distinction between ground and existence, positive and negative philosophy that will accompany Schelling's reflections until his later period of Berlin.

§ 3. The link between the one and the manifold through the doctrine of the bond in the Essay against Fichte

We can now retrace our steps to the main theme of the work, in accordance with our interest in the concepts of Being, predication, and system in the years coming to the *Freedom Essay* of 1809, namely, Schelling's conception of ideal ground and of the impossibility of being oneself. Being and thinking, according to the author, are immediately one: "In our view, there is still no true opposition

¹⁰ This contains a refutation of naturalism in the same direction of Markus Gabriel's work *I am not a Brain* (Gabriel, M. *Ich ist nicht Gehirn*. Berlin, 2015).

anywhere in this relationship; those two are immediately, without a higher bond and in themselves, one.” (SW VII, 52).

This being or God¹¹ is essentially self-affirmation, and this self-affirmation is, conversely, being itself, for otherwise something would lie outside of being, which is impossible: “Affirmation of being is knowledge of being, and vice versa. The eternal, therefore, since it is essentially a self-affirmation, is in being also a self-knowledge, and vice versa.” (SW VII, 52).

The unity of being and thinking is such that they entail no opposition. There is a relation of indifference between the two, since the elements develop as two and not, as in identity, as the original One. It follows that everything that exists in nature is both being and affirmation, and that therefore that something exists means that its being is constant, that it is maintained in being, and that, at the same time, it reveals itself. For this reason, Schelling also says that since the opposition between the real and the ideal is not in itself real, there is also no real contradiction between the systems expressing the two sides of this opposition. This is why our author also states that the *I = I* of the *Science of Knowledge* of Fichte consists of a psychological interpretation of the principle of identity, which, being expressed ideally in the *I*, is also expressed in nature from a real point of view.¹²

Manfred Frank has explained very well this point, according to which we should not take the relative identity of being and thinking that occurs in reflection, and which we should better call indifference, for the ontological absolute identity that grounds both logical ($A = A$) and psychological ($I = I$) identity. The essence expresses the pronominal or ante-predicative identity, i.e., it expresses the very fact that the absolute is, whereas the form refers to the logical-linguistic predicative identity, which only exists on the basis of having first and absolutely posited the identity of the pronominal being.

The difference between pronominal or ante-predicative identity and predicative identity further enables Schelling to distinguish between the identity which is only uniformity of subject and predicate, such as the $I = I$, which simply reiterates the essence of the subject by duplicating it, and that creative identity $A = B$, which explains the real enrichment of knowledge. On this point, usually ignored by interpreters, with the exception of Hoguebe, Gabriel, and Frank, Schelling anticipates the difference introduced by Frege between reference – pronominal identity – and sense – predicative identity, thus illuminating an essential logical-metaphysical aspect of theories of meaning.

From the above-mentioned indifference between essence and form, between being and thinking, arises the true and first opposition, namely that which mediates between the one and the manifold. (SW VII, 53).

The impossibility of being oneself thus refers primarily to the impossibility of the pure being-in-itself or the primordial, which precedes everything, to reveal, i.e. to externalize itself, if it lacks an “other” being in which it can put itself into effect (*verwirklichen*):

¹¹ More on Schelling’s change of vocabulary from “Absolute” to “God” in Vater, M. & Wood, D. “Introduction”, in: J.G. Fichte, & F.W.J. Schelling, *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence (1800–1802)*. Albany, NY, 2012, p. 13.

¹² See Frank, M. *Reduplicative Identität: der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*. Stuttgart, 2018, S. 122–123, 130.

A being that would be merely itself, as a pure One (namely, if such a thing could be thought, as we now assume), would necessarily be without revelation in itself; for it would have nothing in which it would reveal itself, it could not for that very reason be as One, for being, actual real being, is precisely self-revelation. (SW VII, 53).

The original One, which precedes everything, cannot be as such, since real being consists in this ability to reveal itself in a counter-image (*Gegenbild*), in the imaginative formation (*Ineinbildung*) of another Absolute. The Self must therefore have another in itself in order to reveal itself, and the other must in turn have the Self. The self or the one can only be itself as another, thus in an alienated way:

If it is to be as One, it must reveal itself in itself; but it does not reveal itself if it is merely itself, if it does not have in itself another, and in this other itself the One [...]. (SW VII, 54).

The reification or incarnation of the absolute, as in a previous work of 1804, called *Philosophy and Religion*, implies that the original absolute is differentiated from within itself. For Fichte, however, this does not happen in a determinate way, but abstractly and purely in thinking. Therefore, Schelling asks for the validity of any claims concerning distinctions in being if they are to take place, as in Fichte, merely in thinking. What is the touchstone through which we can discern 'being' in thinking?¹³ Once again, the question arises: what is the relationship between thinking and being, and how does one pass from one to the other?

The existence grasps itself through independent power, remaining left to itself in the *image*, and in such a way that it distinguishes *itself* from being. Now, in that it first looks at itself only badly in its existence, immediately in this powerful direction towards itself (which is compared to what happens when a man *gathers himself together*, and what everyone can find in his self-observation), there arises for it in that direction the view that it (the thing) is *that and that* (what then is just different than that it is *not* the thing, but with which no *that and that* and everywhere no positive character is given) (SW VII, 77).¹⁴

In this process, then, what we call the living bond between the self and the other plays a central role. Indeed, the principle of the copula – which is also the principle of predication – is this inner unity of the One between Being itself and the Other as itself. For this reason, Schelling tells us that the One in Being is the connection between being oneself and being oneself as an Other: “[...] that which is, or exists, as One, is necessarily a bond of itself and of an Other in being.” (SW VII, 55).

Let us recall that in *Bruno* as well as in *Philosophy and Religion* Schelling had spoken of the third = x, which he proposes as necessary for the production of the synthetic identity $(A = x) = (B = x)$ ¹⁵ and which Markus Gabriel regards as the principle for logical space as such, in which all ordinary predicative relations can then take place.¹⁶ The third term is characterised here as the living

¹³ See Snow, D. *Op. cit.*, p. xiii.

¹⁴ Italics from Schelling.

¹⁵ A complete list of references on the concept of “the third” in Schelling’s middle metaphysics includes the following passages: SW IV, 290–292; VI, 46–47; VII, 60, 62, 205, 448; VIII, 213–215; WA I, 28, 128–129.

¹⁶ See further in: Gabriel, M. *Transcendental Ontology: Studies in German Idealism*. London, 2011, pp. 72–80.

bond, the copula =, which makes it possible to establish the identity between being oneself and being an Other in the first place, and thus enables the self-disclosure of being.¹⁷

That there is a relation between the living bond and what Gabriel calls the establishment of logical space is consequently further elaborated. (*SW VII*, 62). There Schelling tells us that the bond or nexus between A and B is never itself put into existence, nor can it exist as such, since it is the bond that makes the existence of A and B itself possible. This becoming and passing away can never be seen or grasped as such, but only being is what is eternal and visible in it.

The concept of logical space is linked with the subject of pronominal being that we introduced earlier. For a logical identity to be established as such, the possibility of any identity, and with it of all predication, need to be posited first. But the way in which this positing is established cannot be the same in which predication takes place precisely because a predicative being depends upon what is originally not predicable, namely, pronominal being – also called by Schelling “unprethinkable being” (*Unvordenkliches Seyn*).

Why is the theory of the logical space as put forward by Gabriel relevant in the present article about being and predication in Schelling and Fichte, and more specifically regarding Schelling stance against Fichte about the self-grounding character of the relative identity between being and thinking? For Schelling, as for Gabriel, the positing of an absolute identity in pronominal being has eminently an ontological meaning, which then grounds both the logical and linguistic dimension of meaning, but for both of them it is key to keep the ontological fundamental meaning of identity, the positing of pronominal being, as different and prior to the establishing of a logical and psychological identity as the one Fichte posits in his *Science of Knowledge*. In doing so both Schelling and Gabriel follow the thesis, first advanced by Hölderlin in 1795, of the fundamental ontological difference between Being and judgement. In judgement, we also find “being”, but only insofar as being appears inside the relational-structure of the distinction between subject and object. By following the thesis on the primacy of Being, Schelling and Gabriel reject the reduction of the ontological level of discourse to the epistemological domain first elaborated by Fichte and thus ground the latter on the former.¹⁸

Schnell, on the other hand, does introduce a nuance between Gabriel’s and Schelling’s approaches, namely a difference between a purely theoretical and a non-theoretical – in the sense of non-thetic – or non-discursive approach to Being, such as it takes place in art or in non-discursive speech, a nuance that would contribute to the distinction between Gabriel and Schelling and thus bring

¹⁷ On the underlying logic of the concept of “the third”, see Carrasco Conde, A. *La limpidez del mal*. Madrid, 2013, pp. 254–255; Frank, M. *Reduplicative Identität*, S. 248; Idem. “Identity and non-identity”: Schelling’s path to the ‘absolute system of identity’”, *Interpreting Schelling: Critical Essays*. Cambridge, 2014, pp. 130, 133, 138–139, 141; Gabriel, M. *Fiktionen*. Berlin, 2020, S. 140–143, redacted for review, S. 168–170; Tritten, T. *Beyond Presence. The Late F.W.J. Schelling’s Criticism of Metaphysics*. Boston; Berlin, 2012, pp. 77–79; Žizek, S. *The indivisible remainder. An essay on Schelling and related matters*. London, 2007, pp. 76–80, 103. Most notably, the above-mentioned Manfred Frank has clarified the connection between the third element necessary for the generation of a synthetic identity and the medieval logic of *reduplicatio*.

¹⁸ See further Gabriel, M. *Transcendental Ontology*, 2011; Frank, M. *Reduplicative Identität*, S. 122–142.

Schelling closer to Heidegger and to a-subjective phenomenology. Gabriel's neutral realism should thus be distinguished from Schelling's neutral *dualism*. In this framework, it would be interesting to ask not only about the "sense of being", as phenomenology does, but – in the line of Frege and Gabriel, the heir of Aristotle – about its "reference" or pole of unity, as we have done in a separate analysis of the *Freedom Essay* and of *The Ages of the World*.¹⁹

The web of forces or the living bond maintains itself in an oscillation between self-affirmation and self-negation, between being posited as existent by the terms it connects and, on the other hand, self-destruction in this very act. In short, the bond arises and disappears, as Schelling claims, as the expression of an eternal desire, reproducing here the Romantic leitmotiv that situates our author close to Hölderlin and Novalis.²⁰ Specifically, the bond that makes the existence of the real as such possible, like Novalis' longing to reach the absolute, is a longing that motivates our searching action, but which can never find its goal and fulfil it as such:

By affirming itself in it, the bond seems to set the connected (*das Verbundene*); but since it does not affirm the same as itself and in itself, in the same act the posited (*das Gesetzte*) is again annihilated; and in this alternation of coming into being and passing away, the connected flows away, as a play of eternal desire to affirm itself [...] (SW VII, 62).

The doctrine of the third term as eternity reproduces a classical theme of the system of identity of 1801–1804, which Schelling had abandoned only in 1811 in the work *The Ages of the World*. As in the 1801–1804 system, Schelling holds to the priority of eternity over time and sees in every moment of time only the put into effect of eternity. This results in a deficiency in the distinction between logical "in-the-eternity" becoming and real becoming and consequently a difficulty in comprehending real change in nature and history, which presupposes a more subtly developed notion of time. Until 1806, as we said, Schelling reproduces the idealistic and monistic-immanent error of seeing all time as an eternal present and consequently of regarding the past and the real future as mere illusions of the finite imagination. This point has been recently refuted by Gabriel when he investigated the central role played by fictional beings in our sociocultural milieu. In sum foundational philosophy, of which Schelling himself was guilty in his System of identity, considers that some things – for instance, thinking, or matter, the present, the thinking subject – are "more real" than others, but in doing so it contravenes the basic premise of the real, namely, that all that is, in any modality of being, is real, including value judgments about what would be "more real". Nonetheless in discovering this equivalence of all modalities of being Gabriel, following here the middle and late Schelling, introduces a meta-metaphysical pluralism that supersedes the metaphysical-axiological primacy of one aspect of being over all the others, being for instance the idea, matter, or any other, allowing the true real to come forth, namely a non-recursive and open infinity of fields of sense.²¹ Schelling will later modify this position to distinguish between, on the one hand, an eternal present proper to the concept and the purely logical becoming of the ideal, and, on the other hand, a present as

¹⁹ See Schnell, A. *Seinsschwingungen. Zur Frage nach dem Sein in der transzendentalen Phänomenologie*. Tübingen, 2020.

²⁰ See Frank, M. *Reduplicative Identität*, S. 126.

²¹ See Gabriel, M. *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin, 2013; Idem. *Fiktionen*, 2020.

a historical development in which, through the freedom and action of man, a process of real change takes place in nature and society, acknowledging, as Miklos Vetö would point out, the possibility of coming into being of something new in the world.²² (*SW VII*, 55, 62-63, *passim*).

The Other, which we can also call the counter-image or the real Absolute, is the “bond of the existence of the One”. But because it is other, it is not necessarily something other or external to the One, but the One itself “as” other. This is therefore a real reduplication in the sense of ancient and medieval logic, as it is analysed in the writings of Manfred Frank²³:

This other (to define our sentence more closely), what is it then? Where does it come from and what is it for? It is only through the bond of the existence of the One; thus it is not apart from the One; it cannot, therefore, be different from this One, but can itself only be the One, but as an other. Furthermore, it cannot first be added to the One, or become it, for it belongs to the existence of the One, and is therefore already there itself with this (existing) One, and nothing apart from it. (*SW VII*, 55).

It is Frank who has clearly explained the importance of this modal distinction in Being in the following terms. The positing of a modal distinction in Being is not the same as positing *different* beings. The cardinal importance of the objective and modal interpretation of the “as” particle – in German “*als*” – reflects the fact that, on one hand, Schelling is not introducing his theory of being oneself as other as a purely subjective nuance resembling the “as if” clause of Kantian Third critique, whereas, on the other hand, he does not endorse neither a metaphysical dualism between the ideal and the real – as he attributes to Fichte – but rather a modal distinction between a pronominal and a predicative positing of Being.

The existence is thus defined by Schelling as the copula or inner distinction between the self and the other of the self, the one and the manifold to which we alluded at the beginning of this paragraph:

We can therefore now express our above proposition more specifically in this way, that what is as one, in being itself, must necessarily be a bond of itself as unity, and of itself as the opposite, or as multiplicity, and that this bond of a being as one with itself, as a many, is itself the existence of this being. (*SW VII*, 55).

We must pause here to explain in more detail Schelling’s statement according to which existence is the living link between concepts, the copula between the one and the manifold, the self and the other.

The being of a thing, he says, that, which we regard as positive and real in it, is not the One or the manifold in its one-sidedness, so that the thing either loses itself in an ideality or dissolves into an infinite number of links. It consists rather in the bond which holds its manifold qualities together in one being:

[...] since only the being of a thing is the positive and true of it, you do not regard as the positive and real in the body the one as the one, and not the many as the many, but precisely only the bond by virtue of which, as the first, it is also the other, and vice versa. (*SW VII*, 56).

²² Cf. Vetö, M. *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, T. II. Grenoble, 2000, p. 393.

²³ See Frank, M. *Reduplicative Identität*, S. 212–218.

According to Schelling, existence is the indissoluble connection of unity and multiplicity, which is explained by the fact that the same (= x) that is multiplicity is unity, and the same (= x) that is unity is multiplicity.

Existence, Schelling continues, is the connection of all being with itself as multiplicity, or, in other words, its self-affirmation as the other of itself, its externalisation or reduplication of identity. What exists, then, is God, being itself, as a living and really existing unity: “The divine unity is from eternity a living, a really existing unity; for the divine is precisely that which cannot be otherwise than effective (*wirklich*).” (SW VII, 57).

The doctrine of the impossibility of being oneself, and consequently of its characterisation as Other introduces, therefore, a nascent doctrine of alienation. Schelling, however, seems to reject a complete impossibility of being oneself, as we might find in Kierkegaard or Nietzsche, in favour of a theory of the inner differentiation of being, according to which this alienation is only modal and not ontological, and, as we shall see, corresponds only to the dark principle or ground, but not to the existence, which Schelling continues to characterise as “that which reveals itself”²⁴:

[...] it would therefore, if it emerged from itself in that, have to be outside itself in its existence and be alienated from itself, which is without doubt the inconsistency of all inconsistencies; especially since the eternal or God is precisely that whose essence consists in existence.²⁵ (SW VII, 57).

For this reason, Schelling states that no isolated element can exist by itself, but that it is only the copula, the bond, which exists and thus makes existence, in general, possible. There is neither the one as such nor the manifold as such, but only the connection, the bond between the two, which depends on the eternal, that is, on being:

[...] but since even this One does not exist as the One, but only insofar as it is the Many as the One, truly neither the One exists as the One nor the Many as the Many, but precisely only the living copula of the two, indeed this very copula is existence itself alone and nothing else. (SW VII, 57).

God or being thus represents the actual connection between the one and the many, and the connection or bond between the two is the Absolute in the absolute, for it is existence itself by which we characterise God. (SW VII, 58).

Schelling concludes his remarks on the connection or bond as a copula of the real and the ideal with the assertion that this bond is the absolute identity that is completely real. What does he mean by this? That, in the relation between unity and multiplicity, only the bond, which in this sense is its living unity, is alone real and constitutes the true multiplicity. As we have seen in the reduplicative identity of the ideal – that which comes out of itself and is externalised in the counter-image – the bond is the copula of itself and that which is united in the one and in the manifold (= X). (SW VII, 60).²⁶

In diversity, then, unity as such remains, and nothing is really divided. In this, Schelling’s approach – as we know from Hölderlin’s *Judgment and Being* –

²⁴ See Gardner, S. “The metaphysics of human freedom: from Kant’s transcendental idealism to Schelling’s ‘Freiheitsschrift’”, *British Journal for the History of Philosophy*, 2017, Vol. 25 (1), pp. 19–20.

²⁵ More on this topic in Frank, M. *Reduplicative Identität*, S. 127–142.

²⁶ See *Ibid.*, S. 134, 138.

stands in contrast to all theories of reflection that regard difference and multiplicity as real.²⁷

The creative identity of which Schelling has spoken since *Bruno* in 1802 is called “living identity” by 1806. In it, as we say, there is both the conflict inherent in life²⁸ and the unity or appeasement of life.²⁹ The assertion of unity in multiplicity involves the assertion of conflict, since in this self-revelation, as we have seen, the ground of being turns against itself and is embodied only in an Other that maintains a relation of non-identity with the First. On the other hand, there is a unity, for this conflict between Being-Self and Being-Other, between Ground and Existence, takes place only within Being, which, according to Schelling, undergoes no change or transformation but rather remains always in the eternal or in the in-itself: “(Being) it has the opposition eternally and without origin (*ursprunglos*) in itself; but, revealing only the original concord of its self-sameness in it, it emerges from it as completion or absolute totality (*Allheit oder absolute Totalität*).” (*SW VII*, 58).³⁰

The opposite of the essence is transfigured into the essence itself, so that in it the universal is the One and the One is the universal, and existence *par excellence* is fully developed:

In turn, the opposite, or form, which is pacified by the essence, is also transfigured into the essence, and is itself essential in it, so that the One is the universal, and the universal is the One, and so only the existence *κατ' ἐξοχήν*, the existence of all existence, fully bursts forth. (*SW VII*, 58–59).

Some lines later in the essay we can find two interesting elements for our work on Schelling’s system in the period 1804–1811. We refer first to the relation between God and nature as an incessant transition from being oneself to being oneself as other, from the original ideal to nature, understood by Schelling as God’s self-revelation. (*SW VII*, 59). As Schelling has maintained both in *Bruno* and in *Philosophy and Religion* regarding the pantheism of the future – this means that things will be in God but only in a post-historical future – things alienated from the centre and split off from God by freedom must return to God, and nature must set itself up as the complete self-revelation of God. (See *SW VII*, 416, 484).³¹

Secondly, in 1806 we find for the first-time elements of a Schellingian theory of love as a consequence of what we can label as ‘God’s union with nature’. Love is a form of unity of different elements, each of which can be by itself, but is not and will not be without the other. Love is also the form of God’s union with nature, “the eternal bond of God’s self-revelation” in which the infinite dissolves into the finite and, conversely, the finite into the infinite: “This eternal bond of God’s self-revelation, by which the infinite is dissolved into the finite, and in turn the latter into the former, is the miracle of all miracles, namely the miracle of essential love [...]”. (*SW VII*, 59).

²⁷ See further *Ibid.*, S. 128–131.

²⁸ See also *SW VII*, 400.

²⁹ See Vetö, M. *Op. cit.*, p. 318.

³⁰ See also Frank, M. *Reduplicative Identität*, S. 128–129.

³¹ Cf. Müller-Lüneschloss, V. *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F.W.J. Schellings ‘Stuttgarter Privatvorlesungen’ (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810*. Stuttgart, 2012, S. 279, 281.

§ 4. Conclusions

Before concluding this article on the essay against Fichte of 1806, we would like to draw the following conclusions. As Oser, Beiser, and White rightly point out, Schelling still adhered in 1806 and even afterward to the systematic conception of the system of 1801–1804. We refer to the theme of the unity of reason and to the idea of the finite as such, which strictly speaking cannot take place within a complete system of a priori determinations of reason.

On this note, Oser explains that one should look in vain for a clear and decisive break with the system of identity in the essay of 1806. A similar consideration runs through Heidegger's analysis of Schelling's *Freedom Essay* in 1936. Even in his later work, Schelling always holds to the primacy of the System of Identity over the long-envisioned "System of Freedom", which he characterises only as the highest, and maintains the tension between the pair of rationality-unity on the one hand and freedom-duality on the other. (See *SW X*, 36).

As we have seen, there are two themes that point to the continuity of the 1806 essay with the 1801–1804 system, on the one hand, and to its discontinuity, on the other.

The first, in which continuity between the System of Identity and Schelling's new essay on the System of Freedom can be seen, concerns the critique of Fichte's idealistic concept of being and consequently the affirmation of the thesis of the primacy of nature in view of achieving a realist position of unity. In other words, the philosophy of nature is a philosophy of the unity of reason, the objective, being, and ultimately the real. Against a position that, like Fichte's, posits a strong dualism between thinking and being, between consciousness and its real content, Schelling asserts the unity of thinking and being in the Absolute based on Hölderlin's thesis of the trans-reflexive character of Being. To this extent, Schelling adheres to the standpoint of absolute idealism, which he inaugurated with his exposition of 1801 and was continued by Hegel after 1807.³²

The second theme, however, completely changes the conceptual horizon of Schelling's metaphysics from this point onwards and finally calls into question the claim of a system of reason in general. We are talking about the doctrine of the bond between A and B as the impossibility of any being to be itself, and consequently of the final impossibility of establishing an identity as such. This impossibility, as we have seen, finally affects, on the one hand, the world view of the system of philosophy as the identity of principle and development and, on the other hand, prevents the identity of reason as a substantial power as envisioned – although differently – by Spinoza, Fichte, and Hegel.

The thesis of the impossibility of being oneself has far-reaching implications in Schelling's system of freedom, as a continuation of the theme of the third, which does not appear as such in any reflexive identity ($A = B = A = x = B = x$), as well as in the doctrines of alienation of the nineteenth century. These topics affect in turn the systematic claim of any a priori rational construction and open the possibility of thinking of proper factual and empirical existence as also taken up in the philosophy of modern science. We refer to the following – usually ignored – point: Schelling was the first to point out, anticipating theorists of modern science such as Popper or Hempel, that a true proposition is the one whose opposite is *possible*, and thus to reject the so-called "coherence theories of truth"

³² See Frank, M. *Reduplicative Identität*, S. 141–142.

like the one advanced by Hegel in the Prologue of the *Phenomenology of Spirit* (“the truth is the whole”). The coherence theories cannot be valid because the truth is a property that establishes a difference between the ideal theoretical construct (the *explanans*) and the real thing to be explained (the *explanandum*), hence an equivalence between truth and whole can only mean that thinking – truth – does not recognize anything exterior to it – the real – and thus attains absolute certainty, but at the price of falling into absolute vacuity. This problematic position regarding thinking and reality as advanced by Popper in “Three Views concerning Human Knowledge” (1965)³⁵ was broadly anticipated by Schelling in his *Presentation of my Philosophical Empiricism* of 1830.

To come back to the essay of 1806, its the main originality lies in the elucidation of topics of Schelling’s middle period of thought related to the theory of the bond. This theory first allowed Schelling to distinguish between identity and indifference, and thus to characterise the kind of identity that takes place between the ideal and the already unfolded real as “synthetic identity”. This is only possible through the copula in the judgement and on the metaphysical level through “the third” = x, which makes it possible to connect being or the ideal with its disclosure in the real, which Schelling calls “the other”.

The doctrine of the other absolute, already established in 1804, is now generalised by Schelling. We have called this theory “the impossibility of being oneself”. The synthetic identity of being-itself and being-other also unfolds in the realm of time, thus revealing the difference between logical becoming and real becoming that so affects philosophical systems from Spinoza to Hegel. Only through creative or synthetic identity can something truly new come into being.

This doctrine also makes possible, as we have seen elsewhere, the emergence of a form of relative unity that Schelling already calls “love” in his *Aphorisms* of 1806 as well as in his *Philosophical Investigations on the Nature of Human Freedom* published later in 1809.

References

- Beiser, F.C. *German Idealism: The Struggle against Subjectivism*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Bowie, A. *Schelling and modern European Philosophy. An introduction*. London: Routledge, 1993.
- Carrasco Conde, A. *La limpidez del mal*. Madrid: Plaza y Valdés, 2013.
- Frank, M. *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Berlin: Suhrkamp, 1975.
- Frank, M. *Die unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marx-schen Dialektik*. München: Wilhelm Fink, 1992.
- Frank, M. “‘Identity and non-identity’: Schelling’s path to the ‘absolute system of identity’”, *Interpreting Schelling: Critical Essays*, ed. by L. Ostaric. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 120–144.
- Frank, M. *Reduplicative Identität: der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2018.
- Gabriel, M. “Schelling on the Compatibility of Freedom and Systematicity”, *Schelling’s Philosophy: Freedom, Nature, and Systematicity*, ed. by A. Bruno. Oxford: Oxford University Press, 2020, pp. 137–153.
- Gabriel, M. *Transcendental Ontology: Studies in German Idealism*. London: Continuum, 2011.

³⁵ Popper, K. “Three Views Concerning Human Knowledge”, in: K. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London, 1965, pp. 97–119.

- Gabriel, M. *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein Verlag, 2013.
- Gabriel, M. *Ich ist nicht Gehirn*. Berlin: Ullstein Buchverlage, 2015.
- Gabriel, M. *Fiktionen*. Berlin: Suhrkamp, 2020.
- Gardner, S. "The metaphysics of human freedom: from Kant's transcendental idealism to Schelling's 'Freiheitsschrift'", *British Journal for the History of Philosophy*, 2017, Vol. 25 (1), pp. 133–156.
- Goudeli, K. *Challenges to German Idealism. Schelling, Fichte and Kant*. New York: Palgrave, 2002.
- Hegel, G.F.W. *Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel, 20 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971–1986.
- Lauer, C. *The suspension of reason in Hegel and Schelling*. New York; London: Continuum, 2010.
- Laughland, J. *Schelling versus Hegel. From German idealism to Christian metaphysics*. Burlington, Hampshire: Ashgate Publ., 2007.
- Lauth, R. *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. München: Karl Alber, 1975.
- Müller-Lüneschloss, V. *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F.W.J. Schellings 'Stuttgarter Privatvorlesungen' (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2012.
- Nectarios, G.L. *German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling, and Hegel*. Berlin: Springer, 2008.
- Oser, T. *Sprünge über den Horizont des Denkens. Interpretationen zum mittleren Schelling 1806–1811*, Diss. Berlin: Freie Universität, 1997.
- Pluder, V. *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2013.
- Popper, K. "Three Views Concerning Human Knowledge", in: K. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge, 1965, pp. 97–119.
- Schelling, F.W.J. *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, 14 Bde. Stuttgart: Cotta, 1856–1861.
- Schnell, A. *Seinsschwingungen. Zur Frage nach dem Sein in der transzendentalen Phänomenologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Snow, D. "Introduction", in: F.W.J. Schelling, *Statement on the True Relationship of the Philosophy of Nature to the Revised Fichtean Doctrine*. Albany, NY: SUNY Press, 2018, pp. xi–xxx.
- Sturma, D. "The Nature of Subjectivity: The Critical and Systematic Function of Schelling's Philosophy of Nature", *The Reception of Kant's Critical Philosophy Fichte, Schelling, and Hegel*, ed. by S. Sedgwick. New York: Cambridge University Press, 2000, pp. 216–231.
- Theunissen, M. "Schellings anthropologischer Ansatz", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1965, Bd. 47, S. 174–189.
- Tritten, T. *Beyond Presence. The Late F.W.J. Schelling's Criticism of Metaphysics*. Boston; Berlin: De Gruyter, 2012.
- Vater, M. & Wood, D. "Introduction", in: J.G. Fichte, & F.W.J. Schelling, *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence (1800–1802)*. Albany, NY: SUNY Press, 2012, pp. 1–20.
- Vetö, M. *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, T. II. Grenoble: Jérôme Millon, 2000.
- White, A. *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Zizek, S. *The indivisible remainder. An essay on Schelling and related matters*. London: Verso, 2007.
- Zizek, S. *Visión de paralaje*, trad. de M. Mayer. Buenos Aires: F.C.E., 2011.

Шеллинг о бытии и предикации в эссе против Фихте (1806)

Хуан Хосе Родригес

Отделение немецкой и французской философии. Карлов университет. Прага, Чехия. Charles University. 5 Ovocný trh, Prague, 11636, Czech Republic; Институт трансцендентальной философии, Вуппертальский университет, Вупперталь, Германия. Institute for Transcendental Philosophy, University of Wuppertal. 20 Gaußstraße, Wuppertal, D-42119, Germany; e-mail: juanjo_r_012@hotmail.com

В статье исследуется отношение Шеллинга к вопросу о связи бытия и предикации в рамках двух ключевых тем, формирующих аргументацию исследования. Первая тема рассматривает неразрывную связь между системой тождества и системой свободы Шеллинга, в частности, через критику идеалистической концепции бытия Фихте. Шеллинг противопоставляет непреднамеренному дуализму Фихте между сознанием и его реальным содержанием, утверждая первичность природы и предлагая реалистическое единство. Опираясь на тезис Гельдерлина о трансрефлексивной природе бытия, Шеллинг утверждает тождество идеальных и реальных оснований как основу единой реальности. Вторая тема, касающаяся теории связи, знаменует собой глубокий сдвиг в метафизической концепции Шеллинга, ставящий под сомнение легитимность системы, основанной исключительно на разуме. Представление о том, что никакое бытие не может полностью совпадать с самим собой, тем самым подрывая установление абсолютного тождества, дестабилизирует системное видение философии как тождества идеи и развития. Эта критика распространяется на концепцию разума как основополагающего принципа, опровергая фундаментальные положения других представителей систематической философии. Рассмотрение этих взаимосвязанных тем позволяет показать в статье, как мысль Шеллинга переосмысливает метафизические и эпистемологические основы современной философии.

Ключевые слова: Шеллинг, Фихте, бытие, предикация, тождество, система

Для цитирования: Rodríguez J.J. Schelling on being and predication in his essay *contra* Fichte of 1806 // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2025. Т. 18. № 1. С. 22–38.

И.И. Павлов

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ В ОПТИКЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ*

Павлов Илья Ильич – кандидат философских наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: elijahpavloff@yandex.ru

В статье обсуждается методология исследования русской религиозной философии в условиях описанного В.В. Сидориным языкового и корпоративного разрыва между историей русской мысли и современной философией. Отталкиваясь от рефлексии зарубежных исследователей о российской историографии русской философии, Сидорин в то же время подчеркивает, что исследовательская дистанция историка мысли от объекта изучения не подразумевает крайности исключительно негативной оценки отечественной философской традиции, включая ее религиозную часть. Анализ русской религиозной философии, учитывающий замечания Сидорина, может осуществляться в теоретической рамке интеллектуальной истории Кембриджской школы, предполагающей прочтение текстов как действий на основе следующих принципов: реконструкция полемических контекстов и намерений автора (К. Скиннер); отход от дисциплинарных оценок (Р. Рорти), презентизма (С. Хаттон) и практик написания истории философии как истории систем (Л. Катана); внимание к личности философов и практикуемым ими мышлению и способу жить (И. Хантер, О. Власова); учет семантической подвижности и полемического переопределения понятий (Г. Люббе). При этом методология, исходящая из философии языка позднего Витгенштейна, будет отличаться от нормативно-дисциплинарного подхода Н.С. Плотникова, основанного на немецкой истории понятий, критикуемой Скиннером. Что же касается секуляризации как значимого полемического контекста русской религиозной философии, то в оптике интеллектуальной истории он будет рассматриваться – возможность чего показывают теория секуляризации Ч. Тейлора и исследования русской философии в работах К.М. Антонова – без устранения «субъективного» уровня мышления и смыслов, реконструируемых через внимание к авторским намерениям и множественности полемических ситуаций.

Ключевые слова: русская религиозная философия, интеллектуальная история, история понятий, Кембриджская школа, К. Скиннер, секуляризация, корпоративный разрыв

Для цитирования: Павлов И.И. Русская религиозная философия в оптике интеллектуальной истории // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 1. С. 39–52.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-78-10104, <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>

Проблема методологии историко-философского исследования носит далеко не только технический характер: от того, какие подходы применяет исследователь, во многом зависят и концептуальные выводы его работы. В случае изучения русской религиозной философии эта взаимосвязь становится особенно наглядной.

Преобладающие нарративы о русской религиозной философии сложились уже в хрестоматийных исследованиях. Так, В.В. Зеньковский именно религиозную метафизику считал наиболее значимым достижением русской философии, в то время как Г.Г. Шпет и Г.В. Флоровский оценивали русскую религиозную философию негативно, хотя и с различных позиций – секулярной западной философии и православного богословия соответственно¹. Позднейшие исследования подчас воспроизводили эти оценки: к линии Шпета можно отнести критику русской философии у Н.С. Плотникова, построенную на ее противопоставлении западной мысли, а к линии Флоровского – проект С.С. Хоружего². Однако наиболее распространенным стал строящийся вокруг канонических фигур, понятий, проблем и оценок нарратив в духе Зеньковского, некритически воспроизводящийся, по замечанию А. ДеБласио, в целом ряде текстов по истории русской философии³, причиной чего можно – вслед за Плотниковым – назвать недостаточную проработанность такой методологии, которая позволила бы историку мысли занять исследовательскую дистанцию по отношению к идеям и языку самоописания русской религиозной философии как объекту академического изучения⁴.

Разделяя предложенную Плотниковым и ДеБласио критику сведения исследования русской философии к некритичному воспроизводству традиционного апологетического нарратива, В.В. Сидорин в то же время дистанцируется и от исключительно негативной оценки русской религиозной мысли, подчеркивая, что эта крайность оказывается зачастую обусловлена, как и апологетический подход, политическими предпочтениями исследователя⁵. Подобная поляризация во многом вытекает из описанного Сидориным языкового и корпоративного разрыва между историками отечественной философии и специалистами по актуальной, «собственно философской» проблематике, – разрыва, связанного в том числе с отличием языка самоописания

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Харьков; М., 2001; Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Т. I. М., 2008; Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1937.

² Плотников Н.С. Философия для внутреннего употребления // Неприкосновенный запас. 2002. № 2. С. 98–104; Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.

³ DeBlasio A. The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century. New York, 2014. P. 63–97.

⁴ Ср.: Плотников Н.С. Язык русской философской традиции. «История понятий» как форма исторической и философской рефлексии // Новое литературное обозрение. 2010. № 102. С. 77–80.

⁵ Сидорин говорит не конкретно о русской религиозной философии, а об отечественной философии в целом, однако тема религии в его замечаниях присутствует: так, исследователь предлагает не переходить от религиозного нарратива к его противоположности, а увидеть в столкновении религиозного и секулярного перспективы для продуктивного синтеза (Сидорин В.В. Отечественная историография русской философии на рубеже веков: проблемы и перспективы. Размышления о книге Алиссы ДеБласио «The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century» // История философии / History of Philosophy. 2016. Т. 21. № 1. С. 165–166).

русской мысли первой половины XX в., принадлежащего своей эпохе, от языка современной философии⁶. Так, Сидорин ставит задачу поиска такой исследовательской оптики, которая, учитывая замечания Плотникова и ДеБласио, в то же время не сводила бы аналитическую работу к воспроизводству предпосланной логике исследования корпоративной позиции.

В статье я намерен показать, что последовательно решить данную задачу позволяет методология интеллектуальной истории Кембриджской школы и ряд родственных ей подходов. Для этого я обрисую общие принципы применения названной методологии к истории русской религиозной философии, после чего на основе сформулированных принципов рассмотрю, каким образом полемический контекст секуляризации может привлекаться в рамках историко-философского изучения наследия русских религиозных мыслителей, включая его теоретический аспект.

1. Методологические принципы

Принципиальные положения Кембриджской школы интеллектуальной истории были введены К. Скиннером в хрестоматийной статье «Значение и понимание в истории идей», где он, ориентируясь на прочтение текстов как действий – что восходит к философии языка позднего Л. Витгенштейна и теории речевых актов Дж. Остина, – говорил о значении понимания контекста и авторского намерения для воссоздания смысла текста. Такой подход Скиннер противопоставлял как разного рода анахронизмам, свойственным в том числе мифу системности (Скиннер подчеркивал, что эти анахронизмы зачастую продиктованы вписыванием авторов прошлого в ту или иную современную научную дисциплину), так и тем версиям контекстуализации, которые элиминируют уровень авторских намерений⁷, в связи с чем контекстуальный подход Скиннера отличается от социологизма⁸ и постмодернистских теорий, предполагающих принцип смерти автора⁹. Отказ от отнесения мыслителей прошлого к конкретной дисциплине развивал Р. Рорти¹⁰; заметим, что в случае подобного отказа вопрос о том, в каком смысле тот или иной феномен интеллектуальной истории является философией, требует

⁶ Сидорин В.В. К преодолению разрывов: отечественное философское наследие в современном контексте // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2023. Т. 16. № 3. С. 34–40.

⁷ Скиннер К. Значение и понимание в истории идей // *Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории*. М., 2018. С. 53–122.

⁸ Ср. идеи «Значения и понимания» с критикой социологизма в классической статье Х. Уайта: *White H.V. The Tasks of Intellectual History // The Monist*. 1969. Vol. 53. No. 4. P. 617, 626. Близкой к программе Кембриджской школы оказывается и идея философской культуры Э. ван дер Зверде, рассматривающего внешние условия философии без характерного для социологизма устранения внутреннего измерения философского мышления (*Zweerde E. van der. On the Political (Pre-)Conditions of Philosophical Culture // Transcultural Studies*. 2014. Vol. 10. No. 1. P. 63–92).

⁹ Ср.: Скиннер К. Ответ моим критикам // *Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории*. М., 2018. С. 308–326; Уотмор Р. Что такое интеллектуальная история? М., 2023. С. 57–61; Атнашев Т.М., Велижев М.Б. Языковой реализм и два вида интеллектуальной истории // *Новое литературное обозрение*. 2022. № 6. С. 281–301.

¹⁰ Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // *Джохадзе И.Д. Неопрагматизм* Ричарда Рорти. М., 2001. С. 192–196.

исторического объяснения, а не решается исходя из наших современных нормативных представлений.

Хотя сами представители Кембриджской школы работали преимущественно с историей политической мысли, в современной исследовательской литературе мы встречаем рефлексию о применении метода Скиннера к истории философии в целом, включая и теоретическую философию. Так, С. Хаттон говорит об этом применении как альтернативе презентизму, позволяющей истории философии стать диалогом между прошлым и настоящим, где оба голоса оказываются услышаны¹¹; И. Хантер и О. Власова сближают идеи Скиннера с таковыми позднего Фуко, предлагая сделать предметом историко-философского изучения личность философа, практикующего те или иные способы мышления¹²; Л. Катана, отталкиваясь от замечаний Скиннера, критически оценивает восходящую к И.Я. Брукеру идею истории философии как истории систем¹³.

Для применения интеллектуально-исторического подхода к истории философии также важны идеи Г. Люббе, который хотя формально и относился к немецкой истории понятий, однако в действительности стоял на общей со Скиннером, а не с Р. Козеллеком, философской почве, отталкиваясь от трактовки поздним Витгенштейном значения как употребления¹⁴. Критикуя подмену автономии теоретического разума ангажированностью той или иной позицией в идейной борьбе, Люббе для демонстрации того, каким образом сами употребляемые интеллектуалами понятия могут навязывать эту ангажированность¹⁵, рассматривал понятия как объект политической борьбы за именование¹⁶. Трактовка понятий как семантически подвижных позволяет, к слову, лучше понять специфику интеллектуально-исторической работы с «дисциплинарными границами» в прошлом: применение подхода Люббе к философским, богословским и другим понятиям, употребляемым в русской религиозной философии, а в конечном счете – и к самим понятиям «философия», «религиозная философия» и «богословие», предполагает анализ того, что делали интеллектуалы, так или иначе используя эти понятия и либо переопределяя их, либо поддерживая конвенциональное для своего контекста употребление.

¹¹ Hutton S. Intellectual History and the History of Philosophy // History of European Ideas. 2014. Vol. 40. No. 7. P. 925–937. О презентизме в контексте кембриджского подхода также см.: Атнашев Т.М., Велижев М.Б. Языковой реализм и два вида интеллектуальной истории. С. 293–294.

¹² Hunter I. The History of Philosophy and the Persona of the Philosopher // Modern Intellectual History. 2007. No. 4. P. 571–600; Власова О.А. Интеллектуальная история как поле методологического самосознания историков философии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2020. № 54. С. 105–114.

¹³ Catana L. The Historiographical Concept «System of Philosophy»: Its Origin, Nature, Influence, and Legitimacy. Leiden, 2008.

¹⁴ Люббе ссылаясь на «Философские исследования» и утверждал, что ««дефиницию», которую можно дать “значению” специального философского слова, в общем случае можно рассматривать как результат истории его употребления» (Цит. по: Куренной В.А. История философской истории понятий: предисловие к переводу Г. Люббе // Социология власти. 2017. Т. 29. № 4. С. 219). Ср.: Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 99.

¹⁵ Куренной В.А. История философской истории понятий. С. 222–225.

¹⁶ Люббе Г. Быть и именоваться. История значения как поле политического языкового действия // Социология власти. 2017. Т. 29. № 4. С. 240–256.

Ориентированный на идеи Скиннера подход оказывается во многом отличным от той версии немецкой истории понятий, из которой исходит Плотников, и предполагает другую оптику в отношении русской религиозной философии. Следует вспомнить, что, опираясь на позднего Витгенштейна, Скиннер критиковал своих немецких коллег и настаивал на необходимости говорить не об истории понятий, а об истории употребления понятий¹⁷. Собственно, именно в нормативном, а не дескриптивном подходе к семантике философских понятий можно видеть корни дисциплинарной оптики Плотникова, применяющего историю понятий к русской религиозной философии для критики последней как не соответствующей определенным представлениям о должном состоянии философии и ее понятийного языка¹⁸.

При этом кембриджской методологии крайне близко обращение Плотникова к рассмотрению истории русской философии как истории дискуссий¹⁹, что представляет альтернативу традиционному подходу в духе истории систем, который мы обнаруживаем у Зеньковского. Скиннеровская критика «мифа системности» действительно предполагает отход от предпочтения метафизических систем и высоких философских трактатов ситуативным дискуссиям, в том числе публицистике. Следует, однако, отметить, что в оптике Скиннера не только «собственно дискуссии», но все речевые акты оказываются связаны с полемическими контекстами, что позволяет не отрывать внимание к дискуссиям от анализа метафизических трактатов, которые также могут быть рассмотрены как реплики в полемике. При этом важно не забывать, что дискуссии в истории русской философии могли быть не только общественно-политическими, религиозными и т.д., но и специально-философскими.

Внимание к дискуссиям предполагает также отказ от рассмотрения изолированных авторских философий в духе доксографических²⁰ описаний «философии Владимира Соловьева» или «философии Николая Бердяева». Речь не о том, чтобы игнорировать автора и его намерения, но о понимании намерений через полемический контекст, в котором участвовал автор. Не исключает подобный подход и уровень субъекта, уровень практик себя, то есть рассмотрения того, каким образом русские религиозные философы позиционировали себя относительно существующих в их время способов

¹⁷ Скиннер К. Ответ моим критикам. С. 294. Также см.: Рихтер М. Покок, Скиннер и Vergriffsgeschichte // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М., 2018. С. 363–366. Помимо идеи значения как употребления Скиннер опирался на сопоставление Витгенштейном слов с инструментами (Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 84–85).

¹⁸ См.: Плотников Н.С. Язык русской философской традиции. С. 84–88.

¹⁹ Плотников Н.С. Дискурсы свободы в российской интеллектуальной истории (введение) // Дискурсы свободы в российской интеллектуальной истории. Антология. М., 2020. С. 21–26. В этой статье Плотников критикует Кембриджскую школу, замечая, в частности, что «вызывает возражения тезис о тождестве значения понятия с авторской интенцией, на котором настаивает Скиннер» (Там же. С. 15). Однако Скиннер открыто говорил о несводимости значения к авторской интенции (Скиннер К. Ответ моим критикам. С. 308). В целом понятие топосов аргументации, развиваемое здесь Плотниковым, куда ближе к плюрализму и дескриптивизму кембриджской оптики, чем нормативно-дисциплинарная критика русской философии в его более ранних статьях.

²⁰ О жанре доксографии см.: Рорти Р. Историография философии: четыре жанра. С. 188–192.

жить и какие альтернативы разрабатывали. В рамках же методологии Плотникова данный аспект сознательно элиминируется²¹.

Так, предлагаемый подход оказывается скорее близок позиции Сидорина, – чья оценка сложившейся в дискуссиях о русской философии ситуации, к слову, весьма напоминает замечание Люббе о замене автономии разума партийной принадлежностью, распространенной не только в политической борьбе в узком смысле, но и в духовной сфере. Стратегию Люббе, вскрывающего политическую борьбу за содержание понятий и семантическую подвижность последних, и реализует, по сути, Сидорин, когда показывает, что восприятие таких понятий, как «русская идея» и «соборность», в качестве самоочевидных делит интеллектуалов на находящиеся по две стороны идейного фронта. Альтернативу Сидорин видит в деполитизированном изучении происхождения, употребления и обсуждения подобных понятий в истории русской мысли, демонстрирующем их проблематичность²².

В то же время следующее кембриджской методологии интеллектуально-историческое исследование не требует своего противопоставления ни характерному для русской философской традиции «эпистемологическому стилю», ни российским контекстуальным подходам, ориентированным на герменевтическую чувствительность к нему²³, – что также близко взгляду Сидорина. Здесь можно вспомнить, что хотя сам Скиннер дистанцировался от герменевтики, при чтении его пассажей о последней²⁴ становится ясно, что он имел в виду постмодернистское прочтение Х.-Г. Гадамера, не сковывающее свободу интерпретации строгостью метода и принципом исторической достоверности. Однако существуют и версии герменевтики, формулирующие последовательную методологическую программу, – например, подход Э. Бетти²⁵. Исходя из этого, различие между актом понимания, описываемым герменевтикой, и методологией кембриджской школы можно мыслить как таковое между контекстом открытия и контекстом обоснования²⁶: то понимание контекста и намерения, о котором говорит Скиннер, действительно может осуществляться в герменевтическом акте исследователя, за которым, однако, должна следовать презентация результатов этого акта академическому сообществу и общезначимая научная аргументация, не сводящаяся к ссылкам на приватный опыт понимания, – что особенно важно для историка русской философии в описанной Сидориным ситуации. Для задач академической дискуссии между сторонниками

²¹ Ср.: «...личность философа предстает в перспективе истории понятий как понятийно-аргументативная конструкция, вовлеченная в силовые линии философского рассуждения помимо индивидуальных интенций автора» (Плотников Н.С. Язык русской философской традиции. С. 80). Характерную для русской философской традиции связь философии с практическим уровнем Плотников оценивает негативно (Там же. С. 86). Однако для интеллектуальной истории, учитывающей оговоренное выше сближение идей Скиннера с философией позднего Фуко, этот аспект – обнаруживаемый, к слову, далеко не только в истории русской мысли – не составляет проблемы.

²² Сидорин В.В. К преодолению разрывов. С. 36–37.

²³ См.: Павлов И.И. Эпистолярный архив Н.А. Бердяева: личность философа в интеллектуальной истории (размышление над книгой) // Вопросы философии. 2024. № 4. С. 137–147.

²⁴ Скиннер К. Ответ моим критикам. С. 258, 312–313, 322–325, 334.

²⁵ Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. М., 2011. За это указание я благодарен Д.С. Моисееву.

²⁶ См.: Столярова О.Е. История и философия науки versus STS // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 75–78.

разных интерпретаций метод, основанный на аргументах аналитической философии языка, представляется более желательным, чем континентальные подходы.

2. Секуляризация: от контекста к контекстам

При следовании принципам интеллектуальной истории в исследовании русской религиозной философии в качестве одного из наиболее значимых полемических контекстов следует выделить контекст секуляризации, предполагающий как полемику религиозных мыслителей с секулярными идеями и тенденциями, так и влияние секуляризации на саму русскую религиозную философию в ее отличии, подчас эксплицитном и полемически заостренном, от традиционного богословия²⁷. Внимание к этому контексту позволяет также рассматривать русскую религиозную философию в качестве специфического феномена, прочитывая утверждения русских религиозных мыслителей о сущностной религиозности русской философии вообще²⁸ как тактический ход в полемике с секулярными направлениями философии, налицо присутствующими в отечественной философской традиции²⁹.

При этом, как уже было сказано, кембриджский метод предполагает соединение контекстуализации с вниманием к авторским намерениям и теоретическому содержанию дискуссий без их растворения в исключительно внешних социальных контекстах; также он требует в первую очередь исходить из ситуативных контекстов тех полемик, в которых мыслители прошлого действительно участвовали, а не из глобального контекста секуляризации в целом. Каким образом в этом случае контекстуальный анализ может быть связан с рассмотрением философских концепций, в частности, онтологических моделей, разрабатываемых русскими религиозными философами? Простая констатация, что русская религиозная философия была полемически направлена против секуляризации, недостаточна и представляет собой не тот тип контекстуализации, о котором говорил Скиннер. При обращении к авторским намерениям мы видим, что к общественным контекстам русская религиозная философия все же не сводилась: хотя иногда русские религиозные философы действительно ставили перед собой политические цели, для многих из них не менее значимым было обращение к специально-философским проблемам и полемика вокруг них из автономного теоретического интереса³⁰.

²⁷ Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: в 2 ч. Ч. 1. М., 2020. С. 11–78; Он же. Актуализация через деструкцию: традиция и новизна в русской религиозной философии XIX–XX веков // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2023. № 3. С. 8–33. Отмечал значение контекста секуляризации для русской философии уже Зеньковский (ср.: Зеньковский В.В. История русской философии. С. 46–49, 456–458, 886 и др.).

²⁸ Пример такого утверждения см.: Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 209–236. В более мягкой форме его можно увидеть и в оценках Зеньковского.

²⁹ Ср.: Камнев В.М., Камнева Л.С. Религиозное и секулярное в русской философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. № 1 (32). С. 13–20.

³⁰ Павлов И.И. Эпистолярный архив Н.А. Бердяева. С. 140–142.

Тем не менее рассмотрение секуляризации как социального феномена может осуществляться без элиминации «субъективного» смысла, включая его теоретический уровень. Пример такого комплексного анализа мы встречаем в теории секуляризации Ч. Тейлора, в этом плане наследующего понимающей социологии М. Вебера. Исследуя исторические корни секуляризации, Тейлор связывает их с изменениями в понимании субъекта и мира, которые, будучи разработаны в богословии, философии и науке, в конечном счете привели к возникновению и широкому распространению мировоззренческих альтернатив религии, вследствие чего изменились сами условия веры и неверия. Новое понимание субъекта и мира, предполагаемое секуляризацией, Тейлор тематизирует как «имманентную рамку»³¹. Так, подход Тейлора демонстрирует возможность анализировать взаимосвязь: 1) внешних философии и мышлению контекстов, 2) предполагаемого религиозными и секулярными мировоззрениями понимания мира и субъекта (что позволяет включить в рассмотрение проблематику теоретической философии) и 3) «субъективной» структуры веры в новых условиях, когда последняя стала одной из мировоззренческих альтернатив наряду с другими. Ряд же философских и методологических проблем, обнаруживаемых в концепции Тейлора, может быть устранен переходом от идеи единой имманентной рамки к множеству имманентных логик, предполагающих различные понимания мира и субъекта³²; такой переход требует рассмотрения не только единого контекста секуляризации в целом, но и в первую очередь множества связанных с отдельными логиками ситуативных полемических контекстов, что в большей степени соответствует программе Скиннера.

Применение оптики Тейлора к интеллектуальной истории русской религиозной философии предполагает, таким образом, рассмотрение не только внешнего влияния секуляризации как социального процесса, что важно, но и концептуальных отношений предлагаемых русскими религиозными мыслителями теоретико-философских моделей с моделями тех секулярных логик, которые они критиковали, поддерживали или переосмыслили. Поскольку поле теоретической философии в рамках интеллектуальной истории будет описываться как практикуемые философами способы мышления, реконструкция того, что русские религиозные философы *делали* своей философией в полемических контекстах секуляризации в теоретическом аспекте, будет осуществляться как описание их работы с теми или иными секулярными способами мышления – в том числе во взаимосвязи теоретического мышления и способов жить.

Учет этих сторон мы находим, в частности, у К.М. Антонова, выявляющего как внешнее влияние секуляризации на русскую религиозную философию, так и связь последней с «субъективным» уровнем мышления интеллектуалов прошлого³³. Хотя Антонов не опирается на Скиннера, его подход в целом оказывается близок общей концептуальной рамке, предполагаемой кембриджской методологией и ее рецепцией у историков философии. Эксплицитные же ссылки на Скиннера и использование терминологии теории

³¹ См.: Тейлор Ч. Секулярный век. М., 2017.

³² Подробнее см.: Павлов И.И. Влияние секулярных и антисекулярных аспектов «нового религиозного сознания» на становление метафизики Н.А. Бердяева. Дис. ... к.филос.н. М., 2021. С. 91–98.

³³ Антонов К.М. «Как возможна религия?». С. 11–78.

речевых актов можно встретить у другого современного исследователя русской религиозной философии в контексте секуляризации – А.П. Соловьева³⁴. Признавая значимость и подхода Соловьева в целом, и его исследований конкретных сюжетов, и замечаний о конфессионализации, культур-критике и компенсации модерна, следует тем не менее оговорить два момента, логически связанных между собой.

Во-первых, Соловьев применяет термины Остина для характеристики корпуса текстов русской религиозной философии в целом³⁵. Теория Остина, однако, предполагает разговор о перлокутивной и тем более иллокутивной силе только конкретных высказываний³⁶ – что логично, поскольку обладающими намерением агентами речевых актов выступают все-таки отдельные люди, а не большие дискурсы. То есть в нашем случае речь будет идти о конкретных текстах (статьях, рецензиях, письмах, выступлениях на заседаниях обществ, философских трактатах и т.д.) конкретных авторов как действиях, совершаемых во вполне конкретных, ситуативных полемических контекстах, через которые авторские намерения и восстанавливаются.

Во-вторых, оптика Соловьева тяготеет к объяснению русской религиозной философии исключительно из внешнего ей социального контекста (например, модернизации и ее компенсации) в ущерб понимающей установке³⁷. Это тяготение вполне понятно в связи с желанием Соловьева занять ту критическую дистанцию по отношению к языку самоописания русской религиозной мысли, к которой призывает Н.С. Плотников³⁸, – но, как ясно из вышеизложенного, подобная дистанция может практиковаться и без склонения в сторону критикуемого кембриджской школой социологизма, полностью исключая его понимающий подход. Собственно, именно благодаря вниманию к уровню намерений и «субъективных» смыслов интеллектуальный историк может исследовательски работать с религиозной составляющей мышления русских религиозных философов, не редуцируя ее к имманентным процессам модернизации, ее компенсации и т.п., – и при этом не воспринимать ни само это мышление, ни связанные с ним понятия и идеи как нечто самоочевидное. Такой ракурс позволяет понимать исследовательскую программу интеллектуальной истории как теоретическую рамку, в которой ученые, придерживающиеся самых разных мировоззренческих позиций относительно религии в целом и русской религиозной философии в частности, могли бы работать сообща и использовать результаты друг друга – что стало бы плодотворной альтернативой той ситуации, которую заслуженно критикует Сидорин.

Исследования А.П. Соловьева крайне важны для прояснения значимых аспектов темы, но все же не могут считаться окончательным научным

³⁴ Соловьев А.П. Философское «поле» конфессионализации в России: русская религиозная философия XIX в. между «официальной» церковностью и политическими теологиями // Отечественная философия / National Philosophy. 2023. Т. 1. № 1. С. 20–22.

³⁵ Там же. С. 21.

³⁶ Ср.: Остин Д. Как совершать действия при помощи слов? // Остин Д. Избранное. М., 1999. С. 87–93. В устной дискуссии (2023) А.П. Соловьев уточнил, что его интересуют скорее дискурсы по Дж. Пококу, чем классические речевые акты.

³⁷ Ср.: Соловьев А.П. Русская религиозная философия XIX – первой половины XX вв. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и конфессионализации // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2022. № 1 (13). С. 118–134.

³⁸ Соловьев А.П. Философское «поле» конфессионализации в России. С. 19–20.

объяснением феномена русской религиозной философии. Более того: подход Скиннера и его опора на позднего Витгенштейна подталкивают нас к тому, чтобы в меньшей степени пытаться дать объяснение русской религиозной философии как единой вещи и в большей – рассматривать конкретные интеллектуально-исторические сюжеты. В этом случае ответом на вопрос: «Так что же такое русская религиозная философия?» – будет скорее указание на исследуемые сюжеты со словами: «Вот это и подобное ему и называют русской религиозной философией»³⁹.

Смысл же замечаний об отличиях предлагаемого подхода от исследовательских программ Плотникова и Соловьева заключается не в том, чтобы представить этот подход как безальтернативный – что было бы странным для оптики, учитывающей наблюдения Люббе и Сидорина, – но в обосновании возможности такого ракурса рассмотрения, который был бы чувствителен равно как к «субъективному» уровню мышления и намерений русских религиозных философов, так и к внешним этому уровню контекстам. Существовая с другими программами, такой подход может опираться в том числе на полученные в их рамках результаты.

Список литературы

- Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: в 2 ч. Ч. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020.
- Антонов К.М. Актуализация через деструкцию: традиция и новизна в русской религиозной философии XIX–XX веков // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2023. № 3. С. 8–33.
- Атнашев Т.М., Велижев М.Б. Языковой реализм и два вида интеллектуальной истории // Новое литературное обозрение. 2022. № 6. С. 281–301.
- Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем. Е.В. Борисова. М.: Канон+, 2011.
- Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 75–319.
- Власова О.А. Интеллектуальная история как поле методологического самосознания историков философии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2020. № 54. С. 105–114.
- Зеньковский В.В. История русской философии. Харьков: Фолио; М.: Эксмо-пресс, 2001.
- Камнев В.М., Камнева Л.С. Религиозное и секулярное в русской философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. № 1 (32). С. 13–20.
- Куренной В.А. История философской истории понятий: предисловие к переводу Г. Люббе // Социология власти. 2017. Т. 29. № 4. С. 197–239.
- Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 209–236.
- Люббе Г. Быть и именоваться. История значения как поле политического языкового действия / Пер. с нем. О. Кильдюшова // Социология власти. 2017. Т. 29. № 4. С. 240–256.
- Остин Д. Как совершать действия при помощи слов? // Остин Д. Избранное / Пер. с англ. Л.Б. Макеевой, В.П. Руднева. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 13–138.

³⁹ Ср.: Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 112–113.

- Павлов И.И. Влияние секулярных и антисекулярных аспектов «нового религиозного сознания» на становление метафизики Н.А. Бердяева. Дис. ... к.филос.н. М.: НИУ ВШЭ, 2021.
- Павлов И.И. Эпистолярный архив Н.А. Бердяева: личность философа в интеллектуальной истории (размышление над книгой) // Вопросы философии. 2024. № 4. С. 137–147.
- Плотников Н.С. Дискурсы свободы в российской интеллектуальной истории (введение) // Дискурсы свободы в российской интеллектуальной истории. Антология / Под ред. Н.С. Плотникова и С.В. Киришбаум. М.: Новое литературное обозрение, 2020. С. 11–43.
- Плотников Н.С. Философия для внутреннего употребления // Неприкосновенный запас. 2002. № 2. С. 98–104.
- Плотников Н.С. Язык русской философской традиции. «История понятий» как форма исторической и философской рефлексии // Новое литературное обозрение. 2010. № 102. С. 71–88.
- Рихтер М. Покок, Скиннер и Begriffsgeschichte / Пер. с англ. А. Логутова // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / Сост. Т. Атнашев, М. Велижев. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 347–380.
- Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / Пер. с англ. И.Д. Джохадзе // Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: УРСС, 2001. С. 180–198.
- Сидорин В.В. К преодолению разрывов: отечественное философское наследие в современном контексте // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 34–40.
- Сидорин В.В. Отечественная историография русской философии на рубеже веков: проблемы и перспективы. Размышления о книге Алиссы ДеБласио «The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century» // История философии / History of Philosophy. 2016. Т. 21. № 1. С. 160–167.
- Скиннер К. Значение и понимание в истории идей / Пер. с англ. Т. Пирусской // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / Сост. Т. Атнашев, М. Велижев. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 53–122.
- Скиннер К. Ответ моим критикам / Пер. с англ. Т. Пирусской // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / Сост. Т. Атнашев, М. Велижев. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 249–346.
- Соловьев А.П. Русская религиозная философия XIX – первой половины XX вв. в контексте истории религии: от религиозной конверсии к культур-критике и конфессионализации // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2022. № 1 (13). С. 118–134.
- Соловьев А.П. Философское «поле» конфессионализации в России: русская религиозная философия XIX в. между «официальной» церковностью и политическими теологиями // Отечественная философия / National Philosophy. 2023. Т. 1. № 1. С. 5–27.
- Столярова О.Е. История и философия науки versus STS // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 73–83.
- Тейлор Ч. Секулярный век / Пер. с англ. А. Васильева, Л. Колкера и А. Лукьянова; под ред. А. Бодрова. М.: ББИ, 2017.
- Уотмор Р. Что такое интеллектуальная история? / Пер. с англ. Н. Эдельмана. М.: Новое литературное обозрение, 2023.
- Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж: [Б.и.], 1937.
- Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетея, 1994.
- Шнем Г.Г. Очерк развития русской философии. Т. I. М.: Российская политическая энциклопедия, 2008.
- Catana L. The Historiographical Concept «System of Philosophy»: Its Origin, Nature, Influence, and Legitimacy. Leiden: Brill, 2008.
- DeBlasio A. The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Hunter I. The History of Philosophy and the Persona of the Philosopher // Modern Intellectual History. 2007. No. 4. P. 571–600.
- Hutton S. Intellectual History and the History of Philosophy // History of European Ideas. 2014. Vol. 40. No. 7. P. 925–937.

White H.V. The Tasks of Intellectual History // *The Monist*. 1969. Vol. 53. No. 4. P. 606–630.
 Zweerde E. van der. On the Political (Pre-)Conditions of Philosophical Culture // *Transcultural Studies*. 2014. Vol. 10. No. 1. P. 63–92.

Russian religious philosophy in the optics of intellectual history*

Ilia I. Pavlov

HSE University. 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation;
 e-mail: elijahpavloff@yandex.ru

The article focuses on discussing a methodology for the study of Russian religious philosophy in the conditions of the linguistic and corporate divide between the history of Russian thought and contemporary philosophy. Describing this divide, V. Sidorin emphasizes that historians can distance themselves from their subjects without resorting to overly negative evaluations of the Russian philosophical tradition, including its religious dimension. The analysis of Russian religious philosophy, informed by Sidorin's insights, can be implemented within the theoretical framework proposed by Cambridge school of intellectual history. This approach advocates for a reading of texts as actions guided by several principles: the reconstruction of polemical contexts and authors' intentions (Q. Skinner); an avoidance of disciplinary evaluations (R. Rorty), presentism (S. Hutton), and historiography of philosophy as merely a history of systems (L. Catana); an emphasis on the philosopher's personality, their thinking and ways of live (I. Hunter, O. Vlasova); and an examination of semantic fluidity and the polemical redefinition of concepts (H. Lübbe). The proposed methodology, grounded in the late Wittgenstein's philosophy of language, diverges from N. Plotnikov's normative and disciplinary approach, which is based on the German history of concepts criticized by Skinner. Furthermore, as demonstrated by Ch. Taylor's theory of secularization and K. Antonov's research on Russian philosophy, secularization as a polemical context of Russian religious philosophy can be explored without disregarding the "subjective" dimensions of thought and meaning, which are reconstructed through a focus on authors' intentions and the multiplicity of polemical situations.

Keywords: Russian religious philosophy, intellectual history, history of concepts, Cambridge school, Q. Skinner, secularization, the corporate divide

For citation: Pavlov, I.I. "Russkaya religioznaya filosofiya v optike intellektual'noi istorii" [Russian religious philosophy in the optics of intellectual history], *Filosofskii zhurnal / Philosophical Journal*, 2025, Vol. 18, No. 1, pp. 39–52. (In Russian)

References

- Antonov, K.M. "Aktualizatsiya cherez destruktivnyy: traditsiya i novizna v russkoi religioznoi filosofii XIX–XX vekov" [Actualization Through Destruction: Tradition and Novelty in 19th and 20th Century's Russian Religious Philosophy], *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A.S. Pushkina*, 2023, No. 3, pp. 8–33. (In Russian)
- Antonov, K.M. "Kak vozmozhna religiya?": *Filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya v russkoi religioznoi mysli XIX–XX vekov* ['How Is Religion Possible?' Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought in 19th–20th Centuries], Vol. 1. Moscow: St. Tikhon University Publ., 2020. (In Russian)

* The research was funded by the Russian Science Foundation, grant No. 24-78-10104, <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>

- Atnashev, T.M. & Velizhev, M.B. "Yazykovoi realizm i dva vida intellektual'noi istorii" [Linguistic Realism and Two Types of Intellectual History], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2022, No. 6, pp. 281–301. (In Russian)
- Austin, J. "Kak sovershat' deistviya pri pomoshchi slov?" [How to Do Things with Words], in: J. Austin, *Izbrannoe* [Selected Papers], transl. by L.B. Makeeva, V.P. Rudnev. Moscow: Ideya-Press Publ.; Dom Intellektual'noi Knigi Publ., 1999, pp. 13–138. (In Russian)
- Betti, E. *Germenevtika kak obshchaya metodologiya nauk o dukhe* [Hermeneutics as a General Methodology of the Sciences of the Spirit], transl. by E.V. Borisov. Moscow: Kanon+ Publ., 2011. (In Russian)
- Catana, L. *The Historiographical Concept 'System of Philosophy': Its Origin, Nature, Influence, and Legitimacy*. Leiden: Brill, 2008.
- DeBlasio, A. *The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Florovskii, G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Paris, 1937. (In Russian)
- Hunter, I. "The History of Philosophy and the Persona of the Philosopher", *Modern Intellectual History*, 2007, No. 4, pp. 571–600.
- Hutton, S. "Intellectual History and the History of Philosophy", *History of European Ideas*, 2014, Vol. 40, No. 7, pp. 925–937.
- Kamnev, V.M. & Kamneva, L.S. "Religioznoe i sekulyarnoe v russkoj filosofii" [Religious and Secular in Russian Philosophy], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta, Seriya 17: Filosofiya, Konfliktologiya, Kul'turologiya, Religiovedenie*, 2016, No. 1 (32), pp. 13–20. (In Russian)
- Khoruzhii, S.S. *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii* [After the Break. Ways of Russian Philosophy]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1994. (In Russian)
- Kurennoi, V.A. "Istoriya filosofskoi istorii ponyatii: predislovie k perevodu G. Lyubbe" [The History of the Philosophical History of Concepts: A Preface to the Translation of H. Lübbe], *Sotsiologiya vlasti*, 2017, Vol. 29, No. 4, pp. 197–239. (In Russian)
- Losev, A.F. "Russkaya filosofiya" [Russian Philosophy], in: A.F. Losev, *Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow: Politizdat Publ., 1991, pp. 209–236. (In Russian)
- Lübbe, H. "Byt' i imenovat'sya. Istoriya znacheniya kak pole politicheskogo yazykovogo deistviya" [To Be and To Be Named. The History of Meaning as a Field of Political Linguistic Action], transl. by O. Kil'dyushov, *Sotsiologiya vlasti*, 2017, Vol. 29, No. 4, pp. 240–256. (In Russian)
- Pavlov, I.I. "Epistolyarnyi arkhiv N.A. Berdyaeva: lichnost' filosafo v intellektual'noi istorii (razmyshlenie nad knigoi)" [N.A. Berdyaev's Epistolary Archive: The Persona of the Philosopher in Intellectual History (Reflections on Book)], *Voprosy filosofii*, 2024, No. 4, pp. 137–147. (In Russian)
- Pavlov, I.I. *Vliyanie sekulyarnykh i antisekulyarnykh aspektov 'novogo religioznogo soznaniya' na stanovlenie metafiziki N.A. Berdyaeva* [The Influence of Secular and Anti-Secular Dimensions of the 'New Religious Consciousness' on the Formation of N. Berdyaev's Metaphysics], Diss. Moscow: HSE University, 2021. (In Russian)
- Plotnikov, N.S. "Diskursy svobody v rossiiskoi intellektual'noi istorii (vvedenie)" [Discourses of Freedom in Russian Intellectual History (An Introduction)], *Diskursy svobody v rossiiskoi intellektual'noi istorii. Antologiya* [Discourses of Freedom in Russian Intellectual History. Anthology], ed. by N.S. Plotnikov and S.V. Kirshbaum. Moscow: NLO Publ., 2020, pp. 11–43. (In Russian)
- Plotnikov, N.S. "Filosofiya dlya vnutrennego upotrebleniya" [Philosophy for Internal Use], *Neprikosnovennyi zapas*, 2002, No. 2, pp. 98–104. (In Russian)
- Plotnikov, N.S. "Yazyk russkoj filosofskoi traditsii. 'Istoriya ponyatii' kak forma istoricheskoi i filosofskoi refleksii" [The Language of the Russian Philosophical Tradition. 'The History of Concept' as a Form of Historical and Philosophical Reflection], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2010, No. 102, pp. 71–88. (In Russian)
- Richter, M. "Pokok, Skinner i Begriffsgeschichte" [Pocock, Skinner and Begriffsgeschichte], transl. by A. Logutov, *Kembridzhskaya shkola: teoriya i praktika intellektual'noi istorii*

- [Cambridge School: Theory and Practice of Intellectual History], ed. by T. Atnashev and M. Velizhev. Moscow: NLO Publ., 2018, pp. 347–380. (In Russian)
- Rorty, R. “Istoriografiya filosofii: chetyre zhanra” [The Historiography of Philosophy: Four Genres], transl. by I.D. Dzhokhadze, in: I.D. Dzhokhadze, *Neopragmatizm Richarda Rorti* [Richard Rorty’s Neopragmatism]. Moscow: URSS Publ., 2001, pp. 180–198. (In Russian)
- Shpet, G.G. *Ocherk razvitiya russkoi filosofii* [An Essay on the Development of Russian Philosophy], Vol. I. Moscow: ROSSPEN Publ., 2008. (In Russian)
- Sidorin, V.V. “K preodoleniyu razryvov: otechestvennoe filosofskoe nasledie v sovremennom kontekste” [On the Way to Overcoming the Gaps: National Philosophical Heritage in the Modern Context], *Filosofskii Zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 34–40. (In Russian)
- Sidorin, V.V. “Otechestvennaya istoriografiya russkoi filosofii na rubezhe vekov: problemy i perspektivy. Razmyshleniya o knige Alissy DeBlasio ‘The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century’” [Russian Historiography of Russian Philosophy at the Turn of the Century: Problems and Prospects. Reflections on Alyssa DeBlasio’s Book ‘The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century’], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2016, Vol. 21, No. 1, pp. 160–167. (In Russian)
- Skinner, Q. “Otvét moim kritikam” [A Reply to My Critics], transl. by T. Pirusskaya, *Kembridzhskaya shkola: teoriya i praktika intellektual’noi istorii* [Cambridge School: Theory and Practice of Intellectual History], ed. by T. Atnashev and M. Velizhev. Moscow: NLO Publ., 2018, pp. 249–346. (In Russian)
- Skinner, Q. “Znachenie i ponimanie v istorii idei” [Meaning and Understanding in the History of Ideas], transl. by T. Pirusskaya, *Kembridzhskaya shkola: teoriya i praktika intellektual’noi istorii* [Cambridge School: Theory and Practice of Intellectual History], ed. by T. Atnashev and M. Velizhev. Moscow: NLO Publ., 2018, pp. 53–122. (In Russian)
- Solovyov, A.P. “Filosofskoe ‘pole’ konfessionalizatsii v Rossii: russkaya religioznaya filosofiya XIX v. mezhdú ‘ofitsial’noi tserkovnost’yu i politicheskimi teologiyami” [Philosophical ‘Field’ of Confessionalization in Russia: Russian Religious Philosophy of the 19th Century Between ‘Official’ Ecclesiality and Political Theologies], *Otechestvennaya filosofiya / National Philosophy*, 2023, Vol. 1, No. 1, pp. 5–27. (In Russian)
- Solovyov, A.P. “Russkaya religioznaya filosofiya XIX – pervoi poloviny XX vv. v kontekste istorii religii: ot religioznoi konversii k kul’tur-kritike i konfessionalizatsii” [Russian Religious Philosophy of the 19th – First Half of the 20th Centuries in the Context of History of Religion: From Religious Conversion to Cultural Criticism and Confessionalization], *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii*, 2022, No. 1 (13), pp. 118–134. (In Russian)
- Stoliarova, O.E. “Istoriya i filosofiya nauki versus STS” [History and Philosophy of Science versus Science and Technology Studies], *Voprosy filosofii*, 2015, No. 7, pp. 73–83. (In Russian)
- Taylor, Ch. *Sekulyarnyi vek* [A Secular Age], transl. by A. Vasil’ev, L. Kolker, and A. Luk’yanov; ed. by A. Bodrov. Moscow: The Biblical and Theological Institute Publ., 2017. (In Russian)
- Vlasova, O.A. “Intellektual’naya istoriya kak pole metodologicheskogo samosoznaniya istorikov filosofii” [Intellectual History as a Field of Methodological Self-Consciousness of Historians of Philosophy], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya, Sotsiologiya, Politologiya*, 2020, No. 54, pp. 105–114. (In Russian)
- Whatmore, R. *Chto takoe intellektual’naya istoriya?* [What Is Intellectual History?], transl. by N. Edel’man. Moscow: NLO Publ., 2023. (In Russian)
- White, H.V. “The Tasks of Intellectual History”, *The Monist*, 1969, Vol. 53, No. 4, pp. 606–630.
- Wittgenstein, L. “Filosofskie issledovaniya” [Philosophical Investigations], in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical Works], Pt. 1, transl. by M. Kozlova and Yu. Aseev. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 75–319. (In Russian)
- Zen’kovskii, V.V. *Istoriya russkoi filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Kharkiv: Folio Publ.; Moscow: Eksmo Publ., 2001. (In Russian)
- Zweerde, E. van der. “On the Political (Pre-)Conditions of Philosophical Culture”, *Transcultural Studies*, 2014, Vol. 10, No. 1, pp. 63–92.

СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

П.В. Хондзинский

ДИАЛЕКТИКА КУЛЬТА, МИФА И КУЛЬТУРЫ (СВЯЩ. П. ФЛОРЕНСКИЙ И А.Ф. ЛОСЕВ)

Хондзинский Павел Владимирович – протоиерей, доктор богословия, кандидат теологии, декан богословского факультета. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; e-mail: paulum@mail.ru

Связь философских идей А.Ф. Лосева с наследием о. Павла Флоренского является давно признанным фактом, который не отрицали и сами авторы. Однако до сих пор не проводилось подробной сравнительной экспертизы равно употребляемых ими концептов «культ», «миф», «культура». Наиболее показательными для такого анализа текстами являются работы «Философия культа» Флоренского и «Диалектика мифа» Лосева. В первой из них мы находим теорию последовательного разложения начального синкретического культа, основными этапами которого как раз и становятся миф и культура. В то же время эта теория соседствует у о. Павла с гораздо менее подробно выстроенной, но тем не менее очевидно присутствующей у него концепцией возрождения культа из культуры, в чем и заключается теургическая задача последней. В свою очередь, также признавая культ начальной точкой религиозной жизни, Лосев в центр своей концепции ставит миф как словесное раскрытие таинства в священной истории. Одновременно меняется и значение культуры. Будучи дальнейшим развертыванием мифа, она не несет в себе теургических задатков, не способна возродить миф, но, напротив того, жестко привязана к нему, так что один миф может породить только однажды и только одну совершенно отвечающую ему культуру. Для христианства как абсолютного мифа такой культурой становится культура Средневековья. Таким образом, при схожести разрабатываемых тем, Лосев, в отличие от Флоренского, исходит не из циклического, а из линейно-эсхатологического взгляда на историю, что и приводит к различному смысловому наполнению и соотношению рассматриваемых в статье концептов.

Ключевые слова: Миф, культ, культура, А.Ф. Лосев, П. Флоренский, новое Средневековье, теургия

Для цитирования: Хондзинский П.В. Диалектика культа, мифа и культуры (свящ. П. Флоренский и А.Ф. Лосев) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 1. С. 53–67.

1.

Влияние идей о. Павла Флоренского на А.Ф. Лосева нет нужды доказывать хотя бы потому, что оно засвидетельствовано самим Алексеем Федоровичем. В частности, в воспоминаниях о Флоренском Лосев останавливается

на двух моментах – математических доказательствах философских концепций и, конечно, учении об имени¹. Кроме того, бросается в глаза и высокая оценка обоими Средневековья в целом и средневековой культуры в частности. То же самое можно было бы сказать и о резком противопоставлении Востока и Запада, и не менее резкой критике современной западной цивилизации в текстах обоих мыслителей, и многом другом. Известна в то же время и характеристика молодого Лосева самим Флоренским, назвавшим его, не обинуясь, «рефлектором» – в смысле отсутствия у А.Ф. собственных оригинальных идей².

Означает ли это, однако, что Лосев был полностью зависим от своего старшего современника? К сожалению, исследований, развернутым образом отвечающих на этот вопрос, на сегодняшний день нет, и это притом, что обширная библиография работ, посвященных личности и наследию А.Ф. Лосева, насчитывает около трех десятков статей, затрагивающих так или иначе тему «Флоренский – Лосев». Однако их авторы, как правило, сосредоточены скорее на сходстве наших авторов, чем на различиях между ними, неважно, с положительной (О.П. Шамрина³) или с отрицательной (М. Хагемайстер⁴) точки зрения описывается это сходство; активно анализируют также вопросы, связанные с имяславческой полемикой и лингво-философскими аспектами учения обоих мыслителей, проблемами музыкального творчества, влиянием их концепций на становление постмодернистской философии и т.д. Но и в публикациях, сближающихся по тематике с вынесенной в заглавие настоящей статьи, избранный нами ракурс практически отсутствует⁵. Так, Ю.Б. Тихеев рассматривает историко-философские позиции Флоренского и Лосева в контексте высказывания О.Т. Ермишина, представляющего названных авторов как «мифолога» (Флоренский) и «логика» «Лосев»⁶; в статье Д.С. Берестовской «Символ и синтез в философии культуры Серебряного века (Вл. Соловьев, А. Лосев, П. Флоренский)» сопоставительный анализ отсутствует полностью⁷; Б.Н. Тарасов более всего подчеркивает типологи-

¹ [Лосев А.Ф.] П.А. Флоренский по воспоминаниям А.Ф. Лосева // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 173–196. См. в особенности: С. 177, 188. Эти воспоминания можно дополнить еще кратким замечанием в «Очерках античного символизма: «Есть, наконец, еще один автор, на этот раз уже русский, который дал концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую все, что когда-нибудь я читал о Платоне. Это – П.А. Флоренский» (Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 692–693).

² Симонович-Ефимова Н.Я. Беседы с Павлом Флоренским. М., 2016. С. 194; ср.: С. 262.

³ Шамрина О.П. Познание в философском наследии П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева: антропный принцип. Автореф. дис. ... к.филос.н. Мурманск, 2011.

⁴ См.: Хагемайстер М. Новое средневековье Павла Флоренского // Исследования по истории русской мысли. Вып. 6. М., 2004. С. 86–106.

⁵ На эволюцию отношения Лосева к идеям Флоренского обращает внимание, пожалуй, только Д. Бирюков (см.: Бирюков Д.С. Рецепция паламизма в имяславском наследии А.Ф. Лосева. Ч. 2: Имяславие, исихазм, паламизм в его «Имяславии» (и в «Очерках античного символизма и мифологии») // Платоновские исследования. 2002. Vol. 16. № 1. С. 261–262), однако занимающую нас проблематику он затрагивает только мельком.

⁶ Тихеев Ю.Б. Флоренский и Лосев: соотношение историко-философских позиций // Философия науки. 2005. № 11. С. 59.

⁷ Берестовская Д.С. Символ и синтез в философии культуры Серебряного века (Вл. Соловьев, А. Лосев, П. Флоренский) // Культура в фокусе научных парадигм. 2018. № 6. С. 6–10.

ческую общность в рассуждениях указанных в заглавии статьи философов⁸; Д. Римонди в интересующем нас отношении ограничивается замечанием о том, что в трактовке Лосева, «подобно тому, как идея рока основана на языческой древнегреческой концепции, по которой ход событий определяется волей богов, христианская судьба тесно связана с идеей божественного Провидения»⁹; в статье Ю.Л. Гришатовой «Интерпретация западноевропейского Ренессанса в русской философии XX в.: П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев, А.Ф. Лосев» «Философия культа» не учитывается совсем, а лосевские взгляды рассматриваются исключительно по «Эстетике Возрождения»¹⁰; и даже такой значительный исследователь лосевского наследия, как Л.А. Гоготшвили, в своих статьях разрабатывает по преимуществу тему имяславия сквозь призму философии языка¹¹.

Таким образом, еще не проделана работа по кропотливому сопоставлению отдельных концептуальных понятий, характерных для того и другого автора (в том числе вынесенных в заглавие данной статьи)¹². Попыткой одного из первых, очевидно, приступов к такой работе и будет предлагаемая ниже статья, в которой мы постараемся проследить взаимосвязи концептов культа, мифа и культуры в текстах позднего Флоренского и раннего Лосева – то есть в текстах, написанных ими в 20-х гг. прошлого века¹³.

⁸ Тарасов Б.Н. «Избирательное сродство» понимания исторической динамики ренессансного антропоцентризма в «Эстетике Возрождения» А.Ф. Лосева и в мысли русских писателей и философов (Ф.И. Тютчев, П.Я. Чаадаев, П.А. Флоренский, Г.В. Флоровский, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев) // *Философ и его время: К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева («XVI Лосевские чтения»)*. М., 2019. С. 313–328.

⁹ Римонди Д. Время как «развернутая вечность». Критика идеи прогресса в философии истории и культуры А.Ф. Лосева // *Философ и его время: К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева («XVI Лосевские чтения»)*. М., 2019. С. 350.

¹⁰ Гришатова Ю.Л. Интерпретация западноевропейского Ренессанса в русской философии XX в.: П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев, А.Ф. Лосев // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2022. Т. 23. № 1. С. 188–198.

¹¹ Ср.: Гоготшвили Л.А. Религиозно-философский статус языка // *Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос*. М., 1993. С. 906–923; *Она же*. Лингвистический аспект трех версий имяславия (А. Лосев, П. Флоренский, С. Булгаков) // *Лосев А.Ф. Имя*. СПб., 1997. С. 580–641; *Она же*. Радикальное ядро «Философии имени» А.Ф. Лосева // *Лосев А.Ф. Философия имени*. М., 2009. С. 5–28. Пожалуй, ближе всего к теме нашего исследования Гоготшвили подходит в статьях «Ранний Лосев» и «Мифология хаоса (о социально-исторической концепции А.Ф. Лосева)». В первой из них она, в частности, подчеркивает значение 1920-х гг. для формирования лосевских идей и неоднократно упоминает Флоренского как важнейшего в это время для понимания Лосева контекстуального автора, однако далее этой интуиции не идет (Гоготшвили Л.А. Ранний Лосев // *Вопросы философии*. 1989. № 7. С. 132–148), а во второй концентрируется более на проблеме мифа и личности и лосевской оценке советской действительности 1920-х гг. сквозь призму платонизма (Гоготшвили Л.А. Мифология хаоса (о социально-исторической концепции А.Ф. Лосева) // *Вопросы философии*. 1993. № 9. С. 39–51).

¹² Более, чем остальные, «повезло» в этом отношении концепту символу, однако и он требует уточнения – в том числе на основании уточнения тех трех концептов, которые были выбраны для рассмотрения нами.

¹³ Именно поэтому за рамками данной статьи остается разбор «Эстетики Возрождения», вышедшей, как известно, в 1978 г. (Лосев А.Ф. *Эстетика Возрождения*. М., 1978).

2.

Нетрудно предположить, что из числа работ о. Павла Флоренского, созданных в эти годы, центральное значение будет иметь для нас «Философия культа»¹⁴. Действительно, хотя термины *культ*, *миф*, *культура* нередко встречаются и в других сочинениях Флоренского, в своем техническом смысле – пожалуй, только здесь или уж, во всяком случае, здесь по преимуществу, – они подробно концептуализируются, причем концептуализируются именно в соотношении друг с другом. Напомню основные черты этой концептуализации.

Исходной точкой рассуждения о. Павла является культ как точка соприкосновения «видимого» и «божественного», «чувственного» и «умного», т.е. умопостигаемого, ноуменального, трансцендентного», как тождество объекта и субъекта (Я = Я)¹⁵, в котором личность только и может получить свое онтологическое утверждение; как то Sacra, где в синкретическом единстве пребывают исходящие из него в дальнейшем продукты интеллектуальной и материальной деятельности человека: *Notiones* (понятия) и *Instrumenta* (орудия), дающие вместе представление о культуре. Последняя, таким образом, является не просто производной культа, но именно расщеплением изначального единства – а значит, и его девиацией, – и в конечном счете стремится к обособлению от своего источника. Расплатой за это обособление становится невозможность в рамках «чистой» культуры определить, чем Великий покаянный канон Андрея Критского отличается от сочинений маркиза де Сада¹⁶. Как бы то ни было, «деятельность литургическая центральна; как средоточное зерно деятельности целокупной – она есть деятельность, прямо выражающая человека в сокровенности его бытия, деятельность – собственно и по преимуществу человеческая, ибо человек есть *homo liturgus*»¹⁷. В процессе указанной деструкции культа – по-видимому, как ее первая ступень – и появляется миф.

Действительно, если в социальной деятельности человека различаются три стороны: теоретическая, практическая и литургическая, – то они могут быть конкретизированы как «мировоззрение, хозяйство и культ»¹⁸. При этом мировоззрение предстанет перед нами как «совокупность понятий о мире, нравственности, праве, Боге – вообще обо всем... оно есть *мифология* (курсив мой. – П.Х.), догматика, наука»¹⁹. Порядок перечисления понятий в данном случае не произволен, но обозначает своего рода степени отпадения от культа:

¹⁴ Работа написана на основании прочитанного о. Павлом в 1918 г. курса лекций.

¹⁵ Флоренский П., *свящ.* Философия культа. М., 2004. С. 30; и ниже: «Единство самосознания, Я = Я, принудительно предполагает деятельность разума, гармонично сопрягающую реальность машины – вещи с осмысленностью понятия – термина» (Там же. С. 54). Ср., ниже: «Основа сознания и самосознания должна сразу находиться вовне как сознаваемая и внутри – как самосознаваемая. И опять приходим мы к прежнему: условие личности есть единство трансцендентного с имманентным, умного и чувственного, духовного и телесного. Условие личности есть культ» (Там же. С. 110).

¹⁶ Там же. С. 111.

¹⁷ Там же. С. 59.

¹⁸ Там же. С. 61.

¹⁹ Там же. С. 62.

Культовый ритуал, священнодействие, таинство, – а не мифы и догматы, и тем более не правила поведения – составляют ядро религии: все же остальное около культа наслояется, служа вспомогательным моментам культа и получая самостоятельное значение только через некоторое, в большей или меньшей степени, *разрушение целостной религии* (курсив мой. – П.Х.) Миф вне богослужения, догмат вне богослужения, правило поведения само по себе – уже есть секуляризация религии, уже есть акт вражды к религии, уже есть омирщение²⁰.

Это так потому, что всякое раскрытие смысла обряда есть невольно его рационализация, а значит, в известном смысле уничтожение его жизни, ибо требуется не объяснение культа, «а внутреннее проникновение в жизнь культа – путем жизни в культе»²¹.

В мифе, таким образом, совершается первоначальная объективация святыни, выделение из нее смысла, а значит, и утрата целостности ее жизненного содержания. На это же указывает и выписанное о Павлом из современной ему научной литературы определение мифа: «Миф есть словесное выражение такого объяснения (апперцепции), при котором объясняемому образу, имеющему только субъективное значение, *приписывается* (курсив мой. – П.Х.) объективность, действительное бытие в объясняемом»²².

Правда, миф может быть и своего рода «удобрением» для культа. Лучше всего это демонстрирует образное сравнение, предложенное о Павлом:

Отношение мифа к святыне мне представляется таким образом: как плющ вьется около дерева, так обвивает святыню миф. И как плющ, завивши своими гибкими плетями весь ствол, затем иссушает и душит его, сам занимая его место, так и миф, окутав собою святыню, скрывает и уничтожает ее. Миф делает восприятие святыни опосредствованным. И она оттого теряет собственную жизнь, теряет смысл сама по себе, выделив свой смысл, объективировав его в мифе. Святыня истлевет под придушившим ее, заласкавшим ее мифом, все разрастающимся, и гибнет, губя с собою и миф, отныне лишенный соков жизни. Но как в лесу на прахе дерев растут плющи и на прахе упавших без поддержки дерев плющей – деревья, так и в религии: мифы, лишенные опоры, сами падают, истлевают, обращаются в почву новых святынь. *На прахе святынь – мифы, на прахе мифов – святыни* (курсив мой. – П.Х.)²³.

При всей яркости этого образа, нельзя не заметить, что если выделение мифа из культа было достаточно подробно и последовательно прослежено о Павлом в предшествующих разделах работы, то неизбежность рождения культа из мифа ни здесь, ни где бы то ни было еще им не раскрывается.

Впрочем, хотя бы отчасти ситуацию проясняет для нас еще один концепт о Павла – «теургия» или, как он обычно пишет, «феургия». Прежде всего представление о теургии должно раскрыть целеполагание культа в его первоначальном высоком смысле, ведь теургия «как средоточная задача человеческой жизни, как задача полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла»²⁴ когда-то – в какой-то неопределенный «золотой век» человечества – была «точкою опоры всех деятельностей жизни», но со временем сузилась «до культа в позднейшем смысле слова»²⁵, и «первая трещина в феургии – это рождение мифа»²⁶.

²⁰ Там же. С. 65.

²¹ Там же. С. 73.

²² Там же. С. 81.

²³ Там же. С. 76–77.

²⁴ Там же. С. 57.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 77.

При этом следует различать теургию как синкретическое прошлое и теургию как «средоточную деятельность духа», как будущий синтез, как задачу. С этой точки зрения уже культ («в узком смысле слова») можно рассматривать как «зерно истинной человечности», как почку «цельности духовной», как «*бутон культуры* (курсив мой. – П.Х.)»²⁷ – культуры *теургической* и в этом своем значении обладающей уже самыми положительными коннотациями.

Последнее замечание должно быть поставлено в связь с известной мыслью о. Павла о «ритмичной смене» двух типов культур – средневековой и ренессансной²⁸. Мы знаем, что свое время о. Павел расценивал как начало новой мистической средневековой эпохи и, может быть, наилучшим образом его мистический (теургический) оптимизм характеризует следующий абзац, завершающий известный доклад «Храмовое действо как синтез искусств»:

Не к искусствам, а к Искусству, вглубь до самого средоточия Искусства, как первоединой деятельности, стремится наше время. И от него не сокрыто, где – не только текст, но и все художественное воплощение “Предварительного действия”²⁹.

3.

На страницах работ Лосева мы тоже встречаем триаду культа, мифа и культуры, однако связующее их у Флоренского понятие теургии в «Диалектике мифа»³⁰ не употребляется вообще. Понятие же культа «в узком смысле слова» – культ как священнодействие – у Лосева скорее равнозначно понятию таинства. Поэтому в соответствующем месте он и говорит, что «сущность религии есть таинства», являющие собой «формы субстанциального утверждения личности как таковой в вечности»³¹. При этом, в строгом смысле слова, речь о таинствах может идти только в христианстве, так как свойственный язычеству пантеизм приводит к неразличению таинства и обряда – не в смысле неразличения внешнего и внутреннего, а в смысле *невыделения* таинств как особой преобразующей мир реальности («Таинство есть всегда та или иная транссубстанциация и софийное преобразование»³²) из общего потока жизни. Ведь в язычестве «вся мировая субстанция, а, след., принципиально и все отдельные субстанции, входящие в ее состав, уже мыслятся как вечные и спасенные, и тут нечего преобразовать, можно только совершенствоваться на основе уже данной навсегда субстанции»³³.

²⁷ Там же. С. 58.

²⁸ См.: Флоренский П., *свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 39.

²⁹ Флоренский П., *свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 382. Это высказывание следует поставить в связь с мыслью В.С. Соловьева: «...художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, но еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями» (Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 293).

³⁰ Работа завершена в 1927 г. и опубликована в 1930 г.

³¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2022. С. 236.

³² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 869.

³³ Там же.

И наоборот, уникальность боговоплощения как субстанционально-ипостасного соединения трансцендентного Бога с тварной природой предполагает «новый род общения» с Ним по причастию к Его благодатным энергиям, что и есть таинства («общение с Богочеловеком возможно лишь в смысле таинства и его внешней организованности – Церкви»³⁴). Наконец, «Таинство есть также энергично-софийное выражение Священной Истории, подобно тому как сама Священная История есть только последовательно развернутое действие божественной Благодати»³⁵.

С таинством в общем смысле как с принадлежностью любой религии связан миф. Однако последнее понятие у Лосева гораздо более универсально, чем у Флоренского. Прежде всего, миф не есть принадлежность только религиозного мировоззрения («Религия привносит в миф только некое специфическое содержание, которое и делает его религиозным мифом, но самая структура мифа совершенно не зависит от того, будет ли она наполнена религиозным или иным содержанием»³⁶) – скорее всякое мировоззрение мифологично в известном смысле. Поэтому нельзя, например, сказать, что наука рождается из мифа³⁷, ведь она по-своему мифологична тоже.

Характерными чертами мифа могут считаться его жизненность («миф не есть бытие идеальное, но – *жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность*»³⁸), личностность («миф есть в словах данная личностная история»³⁹), словесность⁴⁰ и символичность⁴¹, то есть обязательное наличие в мифе символа, который «есть самостоятельная действительность», где два плана бытия «даны в полной, абсолютной неразличимости, так что уже нельзя указать, где “идея” и где “вещь”»⁴².

³⁴ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 259.

³⁵ Там же. С. 490.

³⁶ Там же. С. 145.

³⁷ Там же. С. 65.

³⁸ Там же. С. 63.

³⁹ Там же. С. 240.

⁴⁰ «Миф или прямо словесен, или словесность его скрытая, но он всегда выразителен; всегда видно, что в нем два или больше слоев и что эти слои тем отождествляются друг с другом, что по одному из них всегда можно узнать другой» (Там же. С. 106).

⁴¹ «...миф никогда не есть только схема или только аллегория, но всегда прежде всего символ, и, уже будучи символом, он может содержать в себе схематические, аллегорические и усложненно-символические слои» (Там же. С. 105).

⁴² Там же. С. 89. Здесь-то и возникает отмеченная выше проблема, тесно связанная с концептами культа, мифа, культуры – проблема символа, выходящая за рамки статьи и требующая специального рассмотрения. Если воспользоваться предложенной Л. Гоготишвили типологией символа (Гоготишвили Л.А. Символ у раннего и позднего Лосева: сдвиг в толковании (реконструкция и опыт интерпретации) // Творчество А.Ф. Лосева в контексте европейской и культурной традиции. Материалы Международной научной конференции «XIV Лосевские чтения»: в 2 ч. Ч. 1. М., 2013. С. 81–93), то лосевский символ (во всяком случае, в 1920-е годы) «двоичен» (отождествление «внешнего и внутреннего слоев», см.: Там же. С. 83), а символ Флоренского – скорее «троичен» (в нем содержится еще и указание на *иное*. У Флоренского «символ никогда не бывает одиноким, он всегда дан в контексте множества других символов. Символы отсылают друг к другу, и все они являют одну символизируемую реальность, и эта реальность присутствует во всех символах. Закрепить самоовлеимость за одним символом – значит разрушить его» (Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М., 2017. С. 120). Ср.: «Символы являются таковыми в силу их триединой природы: они чувственны и потому связывают нас с реальностью физической; они сверхчувственны («больше самих себя») и потому соединяют нас с реальностью метафизической; они трансцендентны

При этом религия не только «не может быть без мифа»⁴³, она в известном смысле является и «родиной» мифа вообще, так как поскольку религия есть субстанциальное самоутверждение личности в вечности, постольку без нее (религии) «не может появиться никакая мифология»⁴⁴.

Теперь, если мы все же сосредоточимся собственно на религиозном мифе, то увидим, что, во-первых, хотя религия и может какое-то время существовать без него, может «не выявлять своего мифа», однако этот период неизбежно временный, первоначальный, и формирование мифа не есть объективация и рационализация таинства (распад синкретической теургии, по Флоренскому), разрушение изначальной целостности, но, наоборот – взращивание религии, превращение, возрастание ее «в самостоятельный и цельный организм»⁴⁵; а во-вторых, про религиозный миф, как и про таинство, можно сказать, что он есть Священная история⁴⁶. Ведь в мифе рациональная составляющая религии еще не выделена и не изолирована (как это позднее будет в богословии), в мифе она обнаруживает себя «в некоем живом действии и ряде соответствующих поступков и событий», из которых складывается религиозно-осмысленное «протекание жизни или *священная история*»⁴⁷.

Как бы то ни было, если мы еще раз вспомним тезис: «Таинство есть... энергично-софийное выражение Священной Истории, подобно тому как сама Священная История есть только последовательно развернутое действие божественной Благодати»⁴⁸, – то мы можем прийти к выводу, что миф (во всяком случае, христианский миф) есть развернутое, раскрывшееся таинство⁴⁹ и в этом смысле «сам себя определяет, не нуждается ни в чем другом,

(исполнены «нездешнего» смысла) и потому соединяют нас с реальностью мистической» (Осмонова Н.И. Диалектика символа и мифа в концепции философского символизма (А.Ф. Лосев и П.А. Флоренский) // Вестник КРСУ. 2014. Т. 14. № 9. С. 36). При этом последний автор считает, что в отношении символа «позиции Флоренского и Лосева полностью совпадают» (Там же). Однако как минимум следовало бы поставить вопрос: каким образом соотносится двоичность/троичность символических структур с универсальностью религиозного культа у Флоренского и выделенностью из него собственно христианских таинств у Лосева?

⁴³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 150.

⁴⁴ Там же. С. 235.

⁴⁵ Там же. С. 150.

⁴⁶ Стоит отметить, что подобно тому, как у Лосева не найти термина «теургия», так у Флоренского не встречается в «Философии культа» словосочетание «Священная история», охотно употребляемое Лосевым. В связи с этим не совсем понятно утверждение Д. Бирюкова, считающего, что историософии Лосева свойствен прогрессизм, «но это довольно специфический прогрессизм: он *аисторичен*» (курсив мой. – П.Х.) (Бирюков Д.С., Хахалова А.А. Два «византистских» проекта девятнадцатого века и один двадцатого: И.В. Киреевский, К.Н. Леонтьев, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 1–2 октября 2021 года). СПб, 2021. С. 107).

⁴⁷ Там же. С. 235. Здесь же можно было бы еще отметить, что особое место в Священной истории занимает монашество, так как «монах все переживает как историю, а именно как историю своего спасения и мирового спасения» (Там же. С. 194).

⁴⁸ Там же. С. 490.

⁴⁹ Этот вывод соответствует конечной формулировке мифа, к которой Лосев приходит в своей «Диалектике»: «Миф есть развернутое магическое имя» (Там же. С. 241), – то есть имя (личность) в истории. При этом, подобно тому как, в строгом смысле слова, таинство возможно только в христианстве, так и «абсолютная мифология, в своей окончательной формулировке есть *Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Св., Троица единосущная*

чтобы существовать»⁵⁰, хотя он и «не есть субстанциональное самоутверждение личности в вечности, но он – энергичное, феноменальное самоутверждение личности, независимо от проблемы взаимоотношения вечности и времени»⁵¹.

Наконец, следует сказать об отношении мифа к культуре. По Лосеву, скорее именно миф, а не культ, является «бутоном» культуры, из которого она развивается. Культура реализует одну лежащую в ее основании «затаенную идею и миф»⁵² и есть «прежде всего творчество жизнепонимания»⁵³. Более того, «существует неумолимая диалектическая связь между мифологией и философией данной эпохи и ее экономическим развитием, между ее мировоззрением и типом производства»⁵⁴. А поскольку именно та или иная идея⁵⁵ лежит в основании культуры, постольку и тот или иной тип культуры будет определяться «только или убыванием идеи, или ее достижением»⁵⁶. Для христианства совершенным выражением его идеи является культура Средневековья, где «идея настолько достигла самодовлеющего значения, что более высокое ее положение уже невозможно, не мыслимо ни при каких усилиях мысли»⁵⁷.

Действительно, средневековая культура есть «социальная жизнь, данная как идеальная стихия символа... Она – духовно-личностна и потому музыкально-живописно-словесна. Абстрактных “идей” тут не существует; они – живые личности святых. Искусство – церковно. Политико-экономическая жизнь основана на принципе личности, т.е. опирается на частноправовые отношения. Отсюда – такая система, как феодализм»⁵⁸. Иными словами, «христианское Средневековье есть... абсолютизм идеи... в чистом, бесприемном виде (это – сакральная, культовая демонстрация жизни самого абсолютно-личностного объективно-трансцендентного духа)»⁵⁹. А поскольку христианство, как мы уже знаем, есть высшее воплощение абсолютного мифа, постольку и высшего типа культуры в будущем представить себе уже нельзя по определению⁶⁰.

и нераздельная, неисповедимо открывающая Себя в своем Имени» (Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 492; ср.: С. 407).

⁵⁰ Там же. С. 276.

⁵¹ Там же. С. 153.

⁵² Там же. С. 266.

⁵³ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 550.

⁵⁴ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 266. Ср.: «...в основе каждой культуры лежат те или другие мифы, разработкой и проведением которых в жизнь и является каждая данная культура» (Там же. С. 772).

⁵⁵ Ср.: «Так из эйдоса вырастает мифология» (Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 237).

⁵⁶ Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 386.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 901.

⁵⁹ Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. С. 390.

⁶⁰ Ср.: «по Лосеву, прогресс в истории существовал только до феодализма, а после него начинается движение к Апокалипсису» (Даренский В.Ю. Феодализм как вершина мировой истории в историософии А.Ф. Лосева // Философ и его время: К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева («XVI Лосевские чтения»). М., 2019. С. 372). Однако трудно согласиться с автором в том, что Лосев, подобно Флоренскому, видел при этом положительную возможность «вернуться к культурному типу Средних веков» (Там же. С. 373).

Отсюда у Лосева следует ряд выводов:

– «...красота литургии и всенощного бдения, мистическая глубина иконописи и колокольного звона уже не будет возобновлена как культурный тип и не принесет больше утешений новому человечеству. Это – красота феодальная»⁶¹.

– Если Средневековье было «основано на примате трансцендентных реальностей», то эпоха модерна «превращает эти реальности в субъективные идеи»⁶², следствием чего является расщепление мира на гипертрофированного в своем значении субъекта и на «бесконечно расплывшийся, черный и бессмысленный, механистический мир ньютоновского естествознания»⁶³.

– В этих условиях Церковь – очевидно, взятая в ее земном модусе, Церковь как общество, – может «только разлагаться»⁶⁴, поскольку «едва теплющаяся лампадка вытекает из православной догматики с такой же диалектической необходимостью, как царская власть в государстве или как наличие просвирни в храме и вынимание частиц при литургии. Зажигать перед иконами электрический свет так же нелепо и есть такой же нигилизм для православного, как летать на аэропланах или наливать в лампаду не древесное масло, а керосин»⁶⁵.

В итоге «для Церкви остается два выхода: или признать правду либеральной культуры (т.е. благословить протестантство, капитализм, дуализм и сатанинское самопревозношение личности), или учить о божественности Фаворского света»⁶⁶.

4.

Подведем итоги:

1. На первый взгляд, концепции о. Павла Флоренского и А.Ф. Лосева, действительно, принципиально близки: у обоих присутствует триада: культ (тайнства) – миф – культура; оба высоко оценивают культуру Средневековья; оба рассматривают культуру Нового времени как продукт распада «символического» Средневековья. Таким образом, можно говорить о безусловной зависимости, если не вторичности, мысли Лосева, обреченного просто в силу своего возраста быть «рефлектором» идей даже не только о. Павла, но и всего Серебряного века.

2. В то же время мы можем констатировать, что в системах Флоренского и Лосева акцент ставится на разных понятиях. Для о. Павла – это культ, в пределе являющийся теургией, для А.Ф. Лосева – это миф, в пределе являющийся Священной историей.

3. Отсюда и разное отношение к третьему члену триады – культуре. Согласно о. Павлу, перед ней стоит творческая задача – преобразиться в теургию. Можно было бы предположить, что аналогичную задачу – стать мифологической – исходя из центрального понятия своей философии – ставит перед культурой и Лосев, но это не так: ведь культура и так насквозь

⁶¹ Лосев А.Ф. Форма. Стил. Выражение. С. 371.

⁶² Лосев А.Ф. Диалектика мифа С. 163.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Там же. С. 318.

⁶⁵ Там же. С. 102.

⁶⁶ Там же. С. 348.

мифологична, потому что любое – не только религиозное – мировоззрение имеет сообразный себе миф.

4. Отсюда же возникают и другие, более серьезные следствия: теургической концепции о. Павла ничто не мешает в качестве одного из своих положений иметь тезис о чередующейся смене эпох: средневековой и ренессансной, – тезис, позволяющий питать надежды на новое теургическое Средневековье. В свою очередь, рассматривая христианство как абсолютный миф, Лосев приходит и к мысли о единственно возможной в истории культуре, способной его абсолютно выразить, – таковой, по его мысли, становится неповторимая в своем совершенном символизме культура Средневековья. Новое Средневековье в смысле нового целостного «культурного типа» невозможно – доступной христианину остается только личная мистическая озаренность Фаворским светом.

5. Теургический оптимизм о. Павла может быть возведен к идеям богочеловечества и всеединства. Эсхатологичность лосевских воззрений, по-видимому, подводит черту под безраздельным господством соловьевских идей – во всяком случае, в постреволюционной России.

6. Любопытно отметить также глубоко личностный, по-видимому, для обоих авторов характер их концепций: один из них был священником, а другой принял монашеский постриг.

7. Наконец, перспективу дальнейших исследований задают, по-видимому, следующие вопросы, неизбежно порождаемые лосевской концепцией: может ли все же быть представлен целостный символ Церкви в современную эпоху? Если – да, то каков он? А если – нет, то что, кроме учения о божественности Фаворского света, может/должна Церковь предложить сегодняшнему миру?

Список литературы

- Берестовская Д.С.* Символ и синтез в философии культуры Серебряного века (Вл. Соловьев, А. Лосев, П. Флоренский) // *Культура в фокусе научных парадигм.* 2018. № 6. С. 6–10.
- Бирюков Д.С.* Рецепция паламизма в имяславском наследии А.Ф. Лосева. Ч. 2: Имяславие, исихазм, паламизм в его «Имяславии» (и в «Очерках античного символизма и мифологии») // *Платоновские исследования.* 2022. Т. 16. № 1. С. 246–265.
- Бирюков Д.С., Хахалова А.А.* Два «византистских» проекта девятнадцатого века и один двадцатого: И.В. Киреевский, К.Н. Леонтьев, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев // *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 1–2 октября 2021 года) / Отв. ред. О.Н. Ноговицин.* СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 102–109.
- Гоготшивили Л.А.* Ранний Лосев // *Вопросы философии.* 1989. № 7. С. 132–148.
- Гоготшивили Л.А.* Мифология хаоса (о социально-исторической концепции А.Ф. Лосева) // *Вопросы философии.* 1993. № 9. С. 39–51.
- Гоготшивили Л.А.* Религиозно-философский статус языка // *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 906–923.
- Гоготшивили Л.А.* Лингвистический аспект трех версий имяславия (А. Лосев, П. Флоренский, С. Булгаков) // *Лосев А.Ф.* Имя. СПб.: Алетейя, 1997. С. 580–641.
- Гоготшивили Л.А.* Радикальное ядро «Философии имени» А.Ф. Лосева // *Лосев А.Ф.* Философия имени. М.: Академический проект, 2009. С. 5–28.
- Гоготшивили Л.А.* Символ у раннего и позднего Лосева: сдвиг в толковании (реконструкция и опыт интерпретации) // *Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной*

- и европейской культурной традиции. Материалы Международной научной конференции «XIV Лосевские чтения»: в 2 ч. Ч. 1 / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. С. 81–93.
- Гришатова Ю.Л. Интерпретация западноевропейского Ренессанса в русской философии XX в.: П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев, А.Ф. Лосев // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2022. Т. 23. № 1. С. 188–198.
- Даренский В.Ю. Феодализм как вершина мировой истории в историософии А.Ф. Лосева // Философ и его время: К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева («XVI Лосевские чтения») / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: МАКС Пресс, 2019. С. 366–376.
- Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Издательский дом ЯСК; Гнозис, 2022.
- Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978.
- Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
- Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995.
- [Лосев А.Ф.] П.А. Флоренский по воспоминаниям А.Ф. Лосева // П.А. Флоренский: pro et contra / Сост. К.Г. Исупова. СПб: РХГИ, 1996. С. 173–196.
- Осмонова Н.И. Диалектика символа и мифа в концепции философского символизма (А.Ф. Лосев и П.А. Флоренский) // Вестник КРСУ. 2014. Т. 14. № 9. С. 33–37.
- Римонди Д. Время как «развернутая вечность». Критика идеи прогресса в философии истории и культуры А.Ф. Лосева // Философ и его время: К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева («XVI Лосевские чтения») / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: МАКС Пресс, 2019. С. 346–353.
- Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проект, 2017.
- Симонович-Ефимова Н.Я. Беседы с Павлом Флоренским. М.: Русский Мир, 2016.
- Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.
- Тарасов Б.Н. «Избирательное сродство» понимания исторической динамики ренессансного антропоцентризма в «Эстетике Возрождения» А.Ф. Лосева и в мысли русских писателей и философов (Ф.И. Тютчев, П.Я. Чаадаев, П.А. Флоренский, Г.В. Флоровский, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев) // Философ и его время: К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева («XVI Лосевские чтения») / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: МАКС Пресс, 2019. С. 313–328.
- Тихеев Ю.Б. Флоренский и Лосев: соотношение историко-философских позиций // Философия науки. 2005. № 11. С. 58–71.
- Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1994–1999.
- Флоренский П., свящ. Философия культа. М.: Мысль, 2004.
- Хагемайстер М. Новое средневековье Павла Флоренского / Пер. с нем. М. Безродного // Исследования по истории русской мысли. Вып. 6 / Под ред. М.А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2004. С. 86–106.
- Шамрина О.П. Познание в философском наследии П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева: антропный принцип. Автореф. дис. ... к.филос.н. Мурманск: [Б.и.], 2011.

Dialectics of cult, myth and culture (Fr. P. Florensky and A. Losev)

Pavel V. Khondzinskii, archpriest

Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities. 23B Novokuznetskaya Str., Moscow, 115184, Russian Federation; e-mail: paulum@mail.ru

It has long been generally accepted that there is a direct connection between Losev's philosophical ideas and the legacy of Fr. Pavel Florensky. They both also recognized this fact. However, there has been no detailed comparative examination of the concepts "cult", "myth", "culture" used by these authors. Florensky's "Philosophy of Cult" and Losev's "Dialectics of Myth" are the most demonstrative texts for such an analysis.

Forensky's text reveals the theory of the sequential decomposition of the initial syncretic cult, where myth and culture are the main stages. This theory parallels the concept of reviving cult from culture, which is its theurgic task. This concept, although not so clearly constructed, is quite evident in his works. Having also recognized the cult as the starting point of religious life, A. Losev places myth at the center of his concept as a verbal disclosure of the sacrament in sacred history. Thus, the meaning of culture changes. As a further development of myth, culture does not include theurgic potentialities, it cannot revive myth; on the contrary, it is rigidly tied to myth, so that one myth can give birth only once and only to one culture that completely corresponds to it. For Christianity as an absolute myth, the culture of the Middle Ages becomes such a culture. As a result, despite the similarity of the themes being developed, Losev, unlike Florensky, proceeds not from a cyclical, but from a linear-eschatological view on history, which leads to different semantic content and correlation of the concepts discussed in the article.

Keywords: myth, cult, culture, A. Losev, P. Florensky, new Middle Ages, theurgy

For citation: Khondzinskii, P.V. "Dialektika kul'ta, mifa i kul'tury (svyashch. P. Florenskii i A.F. Losev)" [Dialectics of cult, myth and culture (Fr. P. Florensky and A. Losev)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 1, pp. 53–67. (In Russian)

References

- Berestovskaya, D.S. "Simvol i sintez v filosofii kul'tury Serebryanogo veka (VI. Solov'ev, A. Losev, P. Florenskii)" [Symbol and synthesis in the philosophy of culture of the Silver Age (VI. Soloviev, A. Losev, P. Florensky)], *Kul'tura v fokuse nauchnykh paradigm*, 2018, No. 6, pp. 6–10. (In Russian)
- Biryukov, D.S. "Retsepsiya palamizma v imyaslavskom nasledii A.F. Loseva, Chast' 2: imyaslavie, isikhazm, palamizm v ego 'Imyaslavii' (i v 'Ocherkakh antichnogo simvolizma i mifologii)" [Reception of Palamism in the Name-Glorifying Heritage of A.F. Losev. Part 2: Name-Glorifying, Hesychasm, Palamism in its 'Name-Glorifying' (and in 'Essays on ancient symbolism and mythology')], *Platonovskie issledovaniya*, 2022, Vol. 16, No. 1, pp. 246–265. (In Russian)
- Biryukov, D.S. & Khakhalova, A.A. "Dva 'vizantistskikh' proekta devyatnadtsatogo veka i odin dvadtsatogo: I.V. Kireevsky, K.N. Leontiev, P.A. Florensky, A.F. Losev" [Two 'Byzantine' projects of the nineteenth century and one of the twentieth: I.V. Kireevsky, K.N. Leontiev, P.A. Florensky, A.F. Losev], *Vizantiya, Evropa, Rossiya: sotsial'nye praktiki i vzaimosvyaz' dukhovnykh traditsii. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (Sankt-Peterburg, 1–2 oktyabrya 2021 goda)* [Byzantium, Europe, Russia: social practices and the relationship of spiritual traditions. Proceedings of the international scientific conference (St. Petersburg, October 1–2, 2021)], ed. by O.N. Nogovitsin. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Publ., 2021, pp. 102–109. (In Russian)
- Darenskii, V.Yu. "Feodalizm kak vershina mirovoi istorii v istoriosofii A.F. Loseva" [Feudalism as the pinnacle of world history in the historiosophy of A.F. Losev], *Filosof i ego vremya: K 125-letiyu so dnya rozhdeniya A.F. Loseva ('XVI Losevskie chteniya')* [Philosopher and his time: To the 125th anniversary of the birth of A.F. Losev ('XVI Losev Readings')], ed. by E.A. Takho-Godi. Moscow: MAKS Press Publ., 2019, pp. 366–376. (In Russian)
- Florensky, P. *Sochineniya* [Works], 4 Vols. Moscow: Mysl' Publ., 1994–1999. (In Russian)
- Florensky, P. *Filosofiya kul'ta* [Philosophy of cult]. Moscow: Mysl' Publ., 2004. (In Russian)
- Gogotishvili, L.A. "Rannii Losev" [The early Losev], *Voprosy filosofii*, 1989, No. 7, pp. 132–148. (In Russian)
- Gogotishvili, L.A. "Religiozno-filosofskii status yazyka" [Religious-philosophical status of language] in: A.F. Losev, *Bytie. Imja. Kosmos* [Being. Name. Cosmos]. Moscow: Mysl' Publ., 1993, pp. 906–923. (In Russian)
- Gogotishvili, L.A. "Mifologiya khaosa (o sotsial'no-istoricheskoi kontseptsii A.F. Loseva)" [Mythology of chaos (on the social-historical concept of A.F. Losev)], *Voprosy filosofii*, 1993, No. 9, pp. 39–51. (In Russian)

- Gogotishvili, L.A. "Lingvisticheskii aspekt trekh versii imyaslaviya (A. Losev, P. Florenskii, S. Bulgakov)" [Linguistic aspect of three versions of nominalism (A. Losev, P. Florensky, S. Bulgakov)], in: A.F. Losev, *Imya* [Name]. St. Petersburg: Aleiteiya Publ., 1997, pp. 580–641. (In Russian)
- Gogotishvili, L.A. "Radikal'noe yadro 'Filosofii imeni' A.F. Loseva" [The radical core of A.F. Losev's 'Philosophy of the name'], in: A.F. Losev, *Filosofiya imeni* [Philosophy of the name]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2009, pp. 5–28. (In Russian)
- Gogotishvili, L.A. "Simvol u rannego i pozdnego Loseva: sdvig v tolkovanii (rekonstruktsiya i opyt interpretatsii)" [Symbol in early and late Losev: a shift in interpretation (reconstruction and experience of interpretation)], *Tvorchestvo A.F. Loseva v kontekste otechestvennoi i evropeiskoi kul'turnoi traditsii. Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii 'XIV Losevskie chteniya'* [Creativity of A.F. Losev in the context of National and European cultural tradition. Proceedings of the International Scientific Conference 'XIV Losevsky Readings'], Pt. I, ed. by E.A. Takho-Godi. Moscow: Dizain i poligrafiiya Publ., 2013, pp. 81–93. (In Russian)
- Grishatova, Yu.L. "Interpretatsiya zapadnoevropeiskogo Renessansa v russkoi filosofii XX v.: P.A. Florenskii, N.A. Berdyaev, A.F. Losev" [Interpretation of the Western European Renaissance in Russian Philosophy of the 20th Century: P.A. Florensky, N.A. Berdyaev, A.F. Losev], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2022, Vol. 23, No. 1, pp. 188–198. (In Russian)
- Hagemeister, M. "Novoe srednevekov'e Pavla Florenskogo" [New Middle Ages of Pavel Florensky], transl. by M. Bezrodnyi, *Issledovaniya po istorii russkoi mysli* [Studies on the history of Russian thought], Vol. VI, ed. by M.A. Kolerov. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2004, pp. 86–106. (In Russian)
- Losev, A.F. *Dialektika mifa. Dopolnenie k 'Dialektike mifa'* [Dialectics of Myth. Supplement to 'Dialectics of Myth']. Moscow: YaSK Publ.; Gnozis Publ., 2022. (In Russian)
- Losev, A.F. *Estetika Vozrozhdeniya* [Renaissance aesthetics]. Moscow: Mysl' Publ., 1978. (In Russian)
- Losev, A.F. *Forma. Stil'. Vyrazhenie* [Forme. Style. Expression]. Moscow: Mysl' Publ., 1995. (In Russian)
- Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on ancient symbolism and mythology]. Moscow: Mysl' Publ., 1993. (In Russian)
- [Losev, A.F.] "P.A. Florensky po vospominaniyam A.F. Loseva" [P.A. Florensky according to the memoirs of A.F. Losev], *P.A. Florensky: pro et contra*, ed. by K.G. Isupov. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Publ., 1996, pp. 173–196. (In Russian)
- Osmonova, N.I. "Dialektika simvola i mifa v kontseptsii filosofskogo simvolizma (A.F. Losev i P.A. Florensky)" [Dialectics of symbol and myth in the concept of philosophical symbolism (A.F. Losev and P.A. Florensky)], *Vestnik KRSU*, 2014, Vol. 14, No. 9, pp. 33–37. (In Russian)
- Rimondi, D. "Vremya kak 'razvernutaya vechnost'". Kritika idei progressa v filosofii istorii i kul'tury A.F. Loseva" [Time as 'Unfolded Eternity'. Critique of the Idea of Progress in A.F. Losev's Philosophy of History and Culture], *Filosof i ego vremya: K 125-letiyu so dnya rozhdeniya A.F. Loseva ('XVI Losevskie chteniya')* [The Philosopher and His Time: On the 125th Anniversary of A.F. Losev's Birth ('XVI Losev Readings')], ed. by E.A. Takho-Godi. Moscow: MAKSS Press Publ., 2019, pp. 346–353. (In Russian)
- Rostova, N.N. *Izgnanie Boga. Problema sakral'nogo v filosofii cheloveka* [Expulsion of God. The problem of the sacred in human philosophy]. Moscow: Proekt Publ., 2017. (In Russian)
- Shamrina, O.P. *Poznanie v filosofskom nasledii P.A. Florenskogo i A.F. Loseva: antropnyi printsip. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk. Na pravakh rukopisi* [Cognition in the philosophical heritage of P.A. Florensky and A.F. Losev: the anthropic principle], Abstract of the diss. Murmansk, 2011. (In Russian)
- Simonovich-Efimova, N.Ya. *Besedy s Pavlom Florenskim* [Conversations with Pavel Florensky]. Moscow: Russkii Mir Publ., 2016. (In Russian)
- Soloviev, V.S. *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1988. (In Russian)

- Tarasov, B.N. “‘Izbiratel’noe srodstvo’ ponimaniya istoricheskoi dinamiki renessansnogo antropotsentrizma v ‘Estetike Vozrozhdeniya’ A.F. Loseva i v mysli russkikh pisatelei i filosofov (F.I. Tyutchev, P.Ya. Chaadaev, P.A. Florenskii, G.V. Florovskii, S.L. Frank, N.A. Berdyaev)” [‘Elective affinity’ of understanding the historical dynamics of Renaissance anthropocentrism in A.F. Losev and in the thoughts of Russian writers and philosophers (F.I. Tyutchev, P.Ya. Chaadaev, P.A. Florensky, G.V. Florovsky, S.L. Frank, N.A. Berdyaev)], *Filosof i ego vremya: K 125-letiyu so dnya rozhdeniya A.F. Loseva (‘XVI Losevskie chteniya’)* [The Philosopher and His Time: On the 125th Anniversary of A.F. Losev’s Birth (‘XVI Losev Readings’)], ed. by E.A. Takho-Godi. Moscow: MAKS Press Publ., 2019, pp. 313–328. (In Russian)
- Tikheev, Yu.B. “Florenskii i Losev: sootnoshenie istoriko-filosofskikh pozitsii” [Florensky and Losev: the relationship between historical and philosophical positions], *Filosofiya nauki*, 2005, No. 11, pp. 58–71. (In Russian)

Т.И. Харитонов

**ЭСТЕТИЧЕСКАЯ УТОПИЯ
И «ПОМУТНЕНИЕ» ЭСТЕТИЧЕСКОГО НАЧАЛА.
О СОДЕРЖАТЕЛЬНОЙ НЕОДНОРОДНОСТИ
ЭСТЕТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА
В ПОЗДНЕМ ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО^{*}, ^{**}**

Харитонов Тимофей Ильич – аспирант, стажер-исследователь. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: tkharitonov@hse.ru

В статье дается новая концептуализация философской эстетики Ф.М. Достоевского как взаимодействия двух комплексов идей – утопического и персоналистического. Первый комплекс основывается на концепции эстетической интуиции человека как залого его нравственного преображения и представлен в произведениях писателя в опыте персонажей-мистиков и идее народа-богоносца. Другое – персоналистическое представление об эстетике, отразившееся в нравственных исканиях персонажей-красавцев и эсхатологической проблематике отдельных произведений, наоборот, подчеркивает нравственную двусмысленность земной красоты и необходимость свободного выбора между добром и злом без опоры на внутреннее знание. По предпочтению одного из двух комплексов идей исследовательская литература также разделяется на два направления, первое из которых (утопическое) восходит к трактовке В.С. Соловьева, а второе (персоналистическое) – к трактовкам Н.А. Бердяева и В.И. Иванова. Сопоставление сложившихся нарративов интерпретации позволяет нам выдвинуть гипотезу о содержательной неоднородности эстетики Достоевского и говорить о персонализме и утопизме как о двух самостоятельных философских мировоззрениях в художественном мире писателя. Приведенный в статье анализ развития эстетической проблематики в произведениях Достоевского показывает, что дуализм представлений о красоте сохраняется во всем его творчестве, начиная с 1860-х гг., и писатель не столько сталкивает идеи двух направлений, сколько статично воспроизводит их в рамках единой схемы, не предполагающей философского синтеза. Усложнение и раздвоение функции красоты как фактора нравственного воспитания человека в позднем творчестве Достоевского может отражать его реакцию на переоценку ценностей, связанную с секуляризацией и кризисом нигилизма.

^{*} Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-78-10104, <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>

^{**} Выражаю благодарность к.ф.н. Павлову И.И. за ценные комментарии в процессе работы над данным исследованием.

Ключевые слова: Достоевский, эстетическая утопия, персонализм, нравственный смысл эстетики

Для цитирования: Харитонов Т.И. Эстетическая утопия и «помутнение» эстетического начала. О содержательной неоднородности эстетического дискурса в позднем творчестве Ф.М. Достоевского // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 1. С. 68–84.

Введение

В исследованиях, посвященных философской систематизации идей Ф.М. Достоевского, тема эстетики часто не получает должного рассмотрения, а литература, обращенная непосредственно к этой теме, разделяется на два направления, поддерживающих противоположные друг другу интерпретации. Часть исследователей в своих работах воспроизводят «утопическую» трактовку эстетики, восходящую к идеям В.С. Соловьева и Н.О. Лосского, вменяют писателю представление о единстве красоты и добра, отождествление идеала красоты с нравственным образом Христа и усматривают в идее эстетического воспитания корни социальной утопии Достоевского. Другие воспроизводят противоположный – «персоналистический» – нарратив, восходящий к работам Н.А. Бердяева и В.И. Иванова, и полагают, что писатель считал идеал эстетики недостижимым в человеческой жизни. Такой подход указывает на моральную амбивалентность земной красоты и вообще присутствие в мире зла как на условия моральной свободы человека, вследствие чего тема эстетики в произведениях писателя связывается уже не с его идеями общественного устройства, а с его философией личности. Сохранение этого дуализма интерпретаций даже в современном достоевведении свидетельствует о необходимости более комплексного подхода к эстетике писателя, учитывающего ее внутреннюю неоднородность. Поэтому в данной статье приводится новая концептуализация эстетического дискурса в творчестве Достоевского, вдохновленная идеей Р. Лаута о наличии «различных мировоззренческих структур» в художественном мире его произведений¹.

Две концепции эстетики Достоевского, сложившиеся в исследовательской литературе, подсвечивают разные идейные и композиционные составляющие его произведений, что позволяет нам рассматривать их не как конкурирующие, но как дополняющие друг друга структуры мировоззрения в едином дискурсивном пространстве текста. Так, утопический комплекс идей, связанный с представлением об эстетическом чувстве как врожденном человеку интуитивном восприятии высшей реальности, способствующем его моральному совершенствованию, отразился в мистических переживаниях персонажей-эпилептиков – Мышкина и Кириллова, тоске Версилова по Золотому веку, сне смешного человека и в учении старца Зосимы о «соприкосновении с мирами иными». Персоналистический комплекс идей, акцентирующий внимание на «помутнении» или «раздвоении» эстетического начала и необходимости «спасти саму красоту», выражен в нравственных исканиях персонажей-красавцев Достоевского – Ставрогина, Настасьи Филипповны, Грушеньки и эсхатологической проблематике «Идиота», «Бесов»

¹ Лаят Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996. С. 20.

и «Братьев Карамазовых». На противопоставлении первой (условно «положительной») и второй (условно «отрицательной») линий характеров и идейных мотивов во многом выстраивается структура всех произведений «Великого пятикнижия», и подход, предполагающий некое диалектическое снятие этого противопоставления, сегодня кажется наивным и устаревшим². Вместо этого мы могли бы увидеть в обозначенных концепциях общий религиозный компонент и рассмотреть их как часть единого проекта писателя апологии христианской морали в условиях секулярной переоценки ценностей. Обе концепции эстетики – позитивный и негативный подходы к обозначению внутренней духовной ценности красоты – могут быть противопоставлены утилитаристским инструментальным представлениям об искусстве и нравственности, господствующим в секулярной картине мира, диалог с которой с позиции религии пытался выстроить Достоевский.

Структурно статья разделяется на две части. В первой части дается характеристика основных тропов интерпретации эстетики Достоевского в исследовательской литературе, на основании которой можно выделить два комплекса идей – утопический и персоналистический, а также сформулировать основные проблемы, вокруг которых выстраивается эстетический дискурс его произведений. Во второй части выявленная дуалистическая схема эстетики накладывается на содержание конкретных текстов, что позволяет проследить разветвление и развитие структур эстетического мировоззрения на протяжении творческого пути писателя и рассмотреть эстетический дискурс не вертикально – как планомерную выработку некоего правильного представления о красоте, а горизонтально – как воспроизведение единой дуальной схемы, отражающей мировоззренческий диалог эпохи. Рассмотрение противопоставления утопического и персоналистического мировоззрений в произведениях Достоевского как полемика приема в контексте интеллектуального пространства своего времени позволяет говорить об актуальности идей писателя в свете более широкого исследования взаимодействия русской религиозной философии с идеями секулярного модерна.

Две традиции интерпретации эстетики Ф.М. Достоевского

1. Красота как спасительный идеал

Основы философской интерпретации эстетики Достоевского заложили еще классики русской мысли. Впервые к этой теме обратился В.С. Соловьев, сформулировавший в своих «Трех речах...» концепцию эстетической утопии писателя. Понимая формулу Достоевского «красота спасет мир» как эсхатологическое пророчество о необходимости полного воплощения в мире красоты как «конца и цели» исторического процесса, Соловьев впервые провел связь между эстетикой писателя и его идеей народа-богоносца³. «Инстинктивно и полусознательно усвоенная русским народом» идея «совершеннейшей красоты», раскрывающаяся в образе Христа, в интерпретации

² См., например, критику диалектического прочтения Достоевского у М.М. Бахтина (*Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М.М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6. М., 2002. С. 32–41*).

³ *Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 306.*

Соловьева должна служить залогом спасения мира и интуитивным основанием для эстетического воспитания человека.

Эту же идею воспроизводит и Н.О. Лосский. В целом разделяя оптимизм Соловьева, но также уделяя внимание и «темной стороне» эстетики Достоевского, Лосский впервые привносит в ее утопическое прочтение идею двойственности человеческой природы и возможности ошибочно поклоняться «подделкам» «подлинной красоты»⁴. В совокупности интерпретации Соловьева и Лосского формируют классический нарратив интерпретации эстетики Достоевского как утопии воспитания человека и преодоления несовершенства его природы через обращение к интуитивным идеалам эстетики. В современной литературе такое прочтение представлено, например, в работе Л.М. Розенблюм⁵.

Определенное отклонение от соловьевской линии, поддержанной Лосским и Розенблюм, можно увидеть в работе Дж. Сканлана. Указывая на то, что «Абсолют Соловьева в основе своей этичен, тогда как метафизический Абсолют Достоевского – эстетичен»⁶, Сканлан отказывается от идеи красоты как воплощения добра и, наоборот, делает добро – в форме «нравственной красоты» – воплощением «высшей» «космической» красоты Абсолюта⁷. «В результате влияния эмоциональных, волевых и интеллектуальных факторов» мы можем исказить свои представления об эстетике и на субъективном, нравственном уровне красота предстает для нас «помутившейся» и «раздвоенной», но объективный «внутренний идеал эстетики», отождествляемый с Христом и способствующий моральному совершенствованию, все равно един, и его «мы знаем интуитивно»⁸.

Отдельно также стоит отметить реконструкцию философии творчества Достоевского в статье А. Дель'Асты. Итальянский исследователь отождествляет представление о красоте как об «идеале гармонии», примиряющем эстетов и утилитаристов в литературной критике, из ранней статьи Достоевского «Г-н -бов и вопрос об искусстве», с его более поздней концепцией красоты как хриstopодобия. Образ Христа, будучи конкретным воплощением эстетического Абсолюта, указывает художнику на компромисс между служением действительности и стремлением к вечности и таким образом формирует идеал для новой «литературы красоты», которая, по словам Достоевского из записной книжки, «одна лишь спасет»⁹. Эстетическая утопия Достоевского в такой трактовке получает отражение и в его представлениях о литературе.

Суммируя все приведенные интерпретации, можно заметить, как утопическое прочтение эстетики Достоевского со временем усложняется и конкретизируется. Если Соловьев рассматривает красоту как исключительно положительную категорию, прямо отождествляемую с истиной и добром, то Лосский и Розенблюм добавляют к идее эстетического воспитания элемент личного выбора человека между «помутившейся» земной красотой и неким

⁴ Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953. С. 208.

⁵ Розенблюм Л.М. «Красота спасет мир» (О «символе веры» Ф.М. Достоевского) // Вопросы литературы. 1991. № 12. С. 142–158.

⁶ Сканлан Д. Достоевский как мыслитель. М., 2006. С. 147.

⁷ Там же. С. 149.

⁸ Там же. С. 151.

⁹ Dell'Asta A. Aestheticism and utilitarianism: the principles of a new logic in Dostoevsky // Church, Communication and Culture. 2017. Vol. 2. No. 3. P. 223.

«высшим» идеалом эстетики. Скандлан переносит этот выбор в область гносеологии и формулирует идею развития эстетической интуиции, предпочтение которой другим формам познания ценностей является условием для ведения нравственного образа жизни. Дель'Аста рассматривает этот интуитивно доступный человеку образ хриstopодобной красоты как художественный идеал, в котором преодолевается противоречие между эстетизмом и утилитаризмом в искусстве. Таким образом, эстетика Достоевского рассматривается в рамках данного нарратива и как измерение его метафизики, и как условие возможности его этики, и как идейное основание его философии творчества.

2. Красота как «страшная сила»

Радикально противоположное утопическому прочтению эстетики Достоевского впервые формулируется в работе Н.А. Бердяева. Отказывая писателю в представлении об интуитивной связи человека с эстетическим Абсолютом и постулируя непознаваемость красоты как идеи, Бердяев спускает эстетический дискурс с уровня метафизики на уровень личного морального выбора человека. Оставшись наедине со «страшным», «двоящимся» земным обликом красоты, человек в мире Достоевского чувствует равное влечение и к добру, и к злу, вследствие чего утопия воспитания красотой оказывается неосуществимой¹⁰. Схожую трактовку эстетики Достоевского в духе персонализма предлагает и В.И. Иванов, осмысляющий трагедию «небесного посланца» князя Мышкина, отказавшегося от «образа чистой красоты» в пользу ее земного облика, «попавшего в плен материи», как неизбежный факт человеческого существования¹¹. Как и Бердяев, Иванов ставит спасение мира в зависимость от свободного выбора человека между «бытием в Боге или бегством от Бога в небытие», отказывая писателю в вере в господство интуитивного знания¹².

Развивая интерпретацию Иванова, К.М. Мочульский в своей монографии объясняет трагедию Мышкина уже не добровольным «предательством неба», а изначальной неспособностью перенести на землю то «предвосхищение рая», которое возможно только через «экстаз», в виде некоммуницируемого мистического опыта¹³. Идея потери связи с эстетическим Абсолютом из-за испорченности земной природы трансформируется у Мочульского в представление о трагической невыразимости категории подлинно прекрасного, что также открывает возможность для прочтения эстетики Достоевского в духе апофатического богословия¹⁴.

Еще одну итерацию персоналистического прочтения предлагает биограф Достоевского Джозеф Фрэнк. Вследствие «пленения светлой силы любви темной стихией эроса» человек в мире Достоевского оказывается

¹⁰ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923. С. 56.

¹¹ Иванов В.И. Достоевский: Трагедия – Миф – Мистика // Иванов В.И. Собрание сочинений. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 545.

¹² Там же. С. 510.

¹³ Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество. Париж, 1947. С. 305.

¹⁴ См., например, у Т.А. Касаткиной (Касаткина Т.А. «Мир спасет красота...» // Достоевский и современность. Материалы XXV Международных Старорусских чтений 2010 года. URL: <https://www.blagovest-info.ru/index.php?id=39388&ts=24&ss=2> (дата обращения: 28.06.2024).

скован «законом личности», склоняющим его к эгоизму¹⁵. Возвещенный Христом «образ чистой красоты», понимаемый как «предчувствие высшего морального неэгоистического порядка»¹⁶, в такой интерпретации оказывается осуществимым только «в конце времен», ведь сама природа человека неизбежно приводит его к трагедии красоты, происходящей уже на моральном уровне¹⁷.

Наконец, самое подробное изложение развития эстетической проблематики в произведениях Достоевского приводится в статьях О.А. Богдановой. Отталкиваясь от шиллеровского представления о красоте как «идеале гармонии», соответствующем самой природе человека, писатель в интерпретации исследовательницы постепенно переосмысляет свои взгляды и уже в «Идиоте» и «Бесах» придает шиллеровским идеям вид «гуманистической иллюзии», которая, не имея опоры в религии, неизбежно обращается в собственную противоположность и «становится орудием “нечистого духа”»¹⁸. В противовес ложному гуманистическому идеалу «католическо-европейской Мадонны», «перетекающему, с эпохи Ренессанса, в гуманистическое любование земной “человечностью”», писатель обращается к традиции православия и эстетике древнерусской иконы, возвещающим о спасении мира как о торжестве истины и добра, но уже вопреки земной красоте¹⁹. Гуманистическому идеалу эстетической утопии в такой интерпретации противопоставляется не сводимый к эстетике православный идеал святости, который, как и в трактовке Фрэнка, утверждает первостепенность религиозной этики над идеей воспитания красотой.

Суммируя приведенные интерпретации, мы можем сформулировать основные черты персоналистического подхода к эстетике Достоевского. Все представители данного направления отказываются признавать за красотой то безусловно положительное значение, которое придавали ей приверженцы утопического подхода, и вменяют Достоевскому представление об автономной природе зла, которое обладает красотой в той же мере, что и добро. Бердяев и Иванов прямо называют такую картину мира гностической. Фрэнк связывает трагедию красоты с проявлениями эгоизма и эротической любви, а Мочульский и Касаткина указывают на невыразимость или непознаваемость подлинных идеалов прекрасного вследствие испорченности природы человека. Богданова противопоставляет идеям воспитания красотой православный идеал святости, противоречащий традиционным представлениям об эстетике. Все исследователи так или иначе подчиняют эстетику этике, акцентируя свободу морального выбора человека, и отрицают наличие какой-либо внутренней силы, подталкивающей его к положительному преображению.

Сопоставляя идеи двух направлений, мы можем сформулировать *основные проблемы эстетики Достоевского*, вокруг которых выстраивается ее характеристика в философии:

¹⁵ Frank J. Lectures on Dostoevsky. Princeton (NJ), 2019. P. 137.

¹⁶ Ibid. P. 142.

¹⁷ Ibid. P. 139.

¹⁸ Богданова О.А. Спасет ли мир красота? Проблема красоты и женские характеры в романном творчестве Ф.М. Достоевского. Статья вторая // Новый филологический вестник. 2013. № 4 (27). С. 90.

¹⁹ Богданова О.А. Спасет ли мир красота? Проблема красоты и женские характеры в романном творчестве Ф.М. Достоевского. Статья вторая // Новый филологический вестник. 2014. № 1 (28). С. 50.

1) Соотношение красоты и добра

Сторонники утопического подхода так или иначе наделяют Достоевского представлением о классической христианской калокагатии, определяя красоту как конкретное воплощение истины и добра и объективное основание нравственности. В рамках персоналистического подхода эстетический Абсолют Достоевского осмысливается либо дуалистически (красота как надэтическое начало, опосредующее конкретные проявления как добра, так и зла), либо апофатически (эстетическое восприятие человека «помутилось», и понимание идеи «чистой красоты» ему недоступно).

2) Эсхатологический смысл эстетики

В утопическом нарративе красота мироздания понимается как посюстороннее свидетельство его будущего спасения. Конец истории есть полное воплощение в мире красоты, и эсхатологическая задача человека связывается с творчеством и ведением этически и эстетически правильного образа жизни. В персоналистическом подходе «трагическое раздвоение» земного облика красоты и ее подчинение материи воспринимается как свидетельство переходного статуса истории человека и его оторванности от Бога. Восстановление первозданной красоты мироздания в рамках земного существования, таким образом, оказывается невозможным.

3) Проблема субъективизма в эстетике

В контексте утопического нарратива возможность субъективных различий в восприятии красоты воспринимается как результат ошибочности и неточности эстетических представлений человека. Подлинное восприятие красоты либо уже дано нам интуитивно, либо открывается при обращении к конкретным формам проявления прекрасного (например, к «благообразию» русского народа). Сторонники персоналистического подхода либо отрицают возможность объективного восприятия красоты, либо понимают его как некоммуницируемый мистический опыт, не способствующий эстетическому воспитанию.

4) Идеал прекрасного

В каждом из двух подходов к эстетике Достоевского его положительный идеал отождествляется с Христом и христоподобным благообразием русского человека. Различие интерпретаций выстраивается только вокруг вопроса о возможности отрицательного идеала прекрасного. В рамках утопического подхода подлинный идеал красоты может быть только один, а персоналистическая интерпретация указывает на раздвоение эстетического начала и равноправие идеала Мадонны и идеала Содомского.

5) Смысл искусства

Сторонники утопической трактовки эстетики Достоевского часто указывают на верность писателя усвоенному в юности шиллеровскому идеалу воспитания искусством. Творчество, воссоздающее идеалы чистой красоты, должно способствовать гармоническому развитию рациональных и чувственных способностей человека, и поэтому всякое искусство полезно и морально оправдано. В рамках персоналистического подхода постулируется представление о разрыве писателя с идеями Шиллера и переходе от любования чистой красотой к христианскому идеалу святости.

Данные выводы также могут быть схематизированы в виде следующей таблицы:

Таблица 1. Обобщенная характеристика двух базовых концепций красоты в произведениях Ф.М. Достоевского

| | Утопизм | Персонализм |
|-----------------------------------|--|--|
| Соотношение красоты и добра | Красота – воплощение добра и основание нравственности | Эстетический Абсолют надэтичен/апофатичен |
| Эсхатологический смысл эстетики | Конец истории = восстановление первозданной красоты мироздания. Можно приблизить посредством ведения этически и эстетически правильного образа жизни | Красота «трагически раздвоена», «в плену материи» и «нечистого духа». Эстетическая утопия неосуществима в рамках земного существования |
| Субъективизм в восприятии красоты | Субъективизм – результат ошибок и дурной воли. Подлинное видение красоты дается интуитивно или в виде конкретных безусловных примеров | Субъективизм неизбежен. Красота причастна как добру, так и злу, человек свободно выбирает свой идеал |
| Идеал прекрасного | Христос / русский народ | Идеал Мадонны и идеал Содомский |
| Смысл искусства | Эстетическое воспитание (Шиллер) | Разрыв с Шиллером, вместо «чистой красоты» идеал святости |

Структура эстетического дискурса в произведениях Ф.М. Достоевского

1. Гипотеза о неоднородности эстетики Достоевского

Факт постоянного воспроизведения обоих противоположных нарративов интерпретации эстетики Достоевского на протяжении всей истории ее исследования приводит нас к гипотезе о том, что данное противоречие является не столько следствием разночтений между исследователями, сколько объективным отражением дуализма в структуре эстетического дискурса самих произведений писателя. Если точнее, мы можем предположить, что в произведениях Достоевского содержится не одна, а две разных философии эстетики, две структуры эстетического мировоззрения, которые, несмотря на свою содержательную противоположность, не конкурируют, но дополняют друг друга в диалогическом пространстве романа.

Предлагаемый тезис выдвигался в исследовательской литературе еще в классическую эпоху достоевведения, но не получил развития в работах современных исследователей. Еще В.В. Зеньковский выделял в эстетике Достоевского «два цикла идей», которые «развиваются параллельно, друг друга

путая и осложняя»²⁰. Предложенное Зеньковским противопоставление «эстетической утопии Достоевского» (впервые эксплицированной в его работе) и альтернативного представления об «ослаблении» «внутренней силы, присущей эстетическому началу», вследствие которой земная красота оказывается во власти зла, во многом легло в основу противопоставления утопического и персоналистического циклов идей эстетики, использующегося в данной работе²¹. То же самое противопоставление, только уже без привязки к эстетике, можно увидеть и в идее С.И. Гессена о «борьбе утопии и автономии в мирозерцании Достоевского»²². Представление писателя о мистическом «соприкосновении с мирами иными», подталкивающее человека к построению земной утопии, противопоставляется Гессеном его апологии моральной свободы, отрицающей «гетерономную зависимость добра от знания»²³. Наконец, «две структуры эстетической мысли в рассуждениях Достоевского» также отмечал Р.Л. Джексон²⁴. Не упрекая писателя в непоследовательности и противоречии, как это делали предыдущие авторы, Джексон вменяет ему представление о двоякой природе человека, привлекающей его к двум видам красоты – «небесной», возвещающей об идеалах хриstopодобия, и «земной», воспевающей телесность и здоровье, но вводящей во грех²⁵. Предпочтение небесного идеала земному осмысливается Джексоном как «экзистенциальный выбор» в пользу христианства, который Достоевский предлагает сделать читателю²⁶.

Все три автора недооценивают самостоятельную ценность двух циклов идей эстетики и, так или иначе, пытаются подогнать идеи писателя под концепцию единой = «правильной» философии. Так, Зеньковский выводит из произведений Достоевского идею о неизбежности «крушения эстетической утопии»²⁷, но указывает на то, что сам писатель «не смел это осознать» или «не успел высказать»²⁸. Гессен пишет о «преодолении утопизма» в «Братьях Карамазовых» как о неосознаваемом Достоевским акте «художественной интуиции», «возвышающейся до провидения»²⁹. А постулируемый Джексоном выбор из «двух видов красоты», как справедливо заметил Сканлан, в конечном итоге сводится к различению подлинного и ошибочного представлений о ней³⁰. Гессен и Зеньковский трактуют идеи писателя в духе персонализма, а Джексон, рассуждая об изначально явленном человеку «высшем идеале красоты», к которому необходимо прислушаться, отвергнув чувственные соблазны, наоборот, отчетливо воспроизводит утопический нарратив. Все три автора отступают от дескриптивного анализа

²⁰ Зеньковский В.В. Проблема красоты в мирозерцании Достоевского // Путь. 1933. № 37. С. 37.

²¹ Там же. С. 47, 50.

²² Гессен С.И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и В. Соловьева // Гессен С.И. Избранные сочинения. М., 1999. С. 609.

²³ Там же. С. 644.

²⁴ Jackson R.L. Dostoevsky's quest for form: A Study of His Philosophy of Art. New Heaven, 1966. P. 41.

²⁵ Ibid. P. 43–44.

²⁶ Ibid. P. 70.

²⁷ Зеньковский В.В. Проблема красоты в мирозерцании Достоевского. С. 37.

²⁸ Там же. С. 57–58.

²⁹ Гессен С.И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и В. Соловьева. С. 667.

³⁰ Сканлан Д. Достоевский как мыслитель. С. 245.

текста и подчиняют свое исследование задаче реконструкции авторского мировоззрения, игнорируя, таким образом, самостоятельное значение идей, высказываемых в произведениях писателя. Кроме этого, они недооценивают важность самого факта равноправия двух мировоззренческих схем эстетики в дискурсивном пространстве текста. Этот дуализм объективно заслуживает внимания исследователей не только как нетривиальный формальный прием, но и как особый, свойственный Достоевскому, способ философского рассуждения и полемики.

Рассмотрение существующих интерпретаций эстетики Достоевского неизбежно приводит нас вслед за М.М. Бахтиным к выводу о том, что как минимум в рамках эстетического дискурса его произведений «тщетно искать системно-монологическую, хотя бы и диалектическую, философскую завершенность»³¹. Но признавая справедливость Бахтинского принципа «множественности авторитетных идеологий»³², мы еще не обязаны уходить в сухой формализм, препятствующий философской аналитике текста. В целях именно философского, а не филологического анализа, мы можем отступить от холизма Бахтина и рассмотреть дискурсивное пространство произведений Достоевского как совокупность нескольких фундаментальных идеологических структур, под которые подпадают идеи конкретных персонажей писателя. Данный подход ближе к методологии Р. Лаута³³, который также рассматривал философские идеи в произведениях Достоевского через призму дуальной схемы мировоззрений, но не уделил в своем исследовании достаточного внимания теме эстетики. Закрывая этот пробел и обращаясь именно к эстетическому дискурсу в произведениях Достоевского, мы можем представить его как структуру взаимодействия двух фундаментальных мировоззрений – персонализма и утопизма.

Руководствуясь такой оптикой, мы можем произвести краткую характеристику эстетического дискурса в основных произведениях писателя и проследить разветвление и развитие содержащихся в нем мировоззрений.

2. Эстетика Ф.М. Достоевского как взаимодействие утопического и персоналистического мировоззрений

Эстетическое мировоззрение Достоевского до 1870-х гг. принято ассоциировать с философией Шиллера, влияние которой наиболее заметно по статье «Г-н –бов и вопрос об искусстве»³⁴. Значение шиллеровского периода для последующего творчества писателя можно определить по-разному – в литературе можно найти и положительные, и отрицательные оценки данной рецепции³⁵. Иногда исследователи также обнаруживают отражение шиллеровской концепции эстетического воспитания в романах 1860-х гг. –

³¹ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 14.

³² Там же. С. 25.

³³ Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. С. 20.

³⁴ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 18. Л., 1978. С. 70–103.

³⁵ Часть исследователей придерживаются позиции, что в последующем творчестве писатель прямо продолжает идеи данной статьи, просто применяя их в более широком контексте (напр.: McReynolds S. Dostoevsky and Schiller: National renewal through aesthetic education // Philosophy and literature. 2004. Vol. 28. No. 2. P. 365), другие, наоборот, постулируют «разрыв с Шиллером» и переосмысление описанных в статье идеалов (напр.: Вальмонт Н. Достоевский и Шиллер: Заметки русского германиста. М., 1984. С. 220).

«Униженные и оскорбленные» и «Преступление и наказание»³⁶, но в эксплицитной форме эстетический дискурс в них не представлен.

Начальной точкой самобытной христианской эстетики Достоевского принято считать роман «Идиот», где уже потенциально содержатся и утопические, и персоналистические идеи. Утопическое представление об интуитивной данности человеку идеала прекрасного, способствующего его моральному совершенствованию, может быть проассоциировано в романе с мистическим опытом князя Мышкина «слияния с высшим синтезом жизни» «в красоте и молитве», питающим его веру в спасение мира красотой³⁷. Одновременно с этим неспособность Мышкина донести до других людей это интуитивное предчувствие всеобщего примирения подталкивает нас к противоположным выводам о неосуществимости эстетической утопии. Нравственные скитания красавицы Настасьи Филипповны и апокалиптические рассуждения Лебедева о господствующем в человечестве «законе саморазрушения»³⁸ прямо отсылают нас к персоналистическому нарративу, отказывающему красоте в способности морального преображения человека и постулирующему свободный выбор между добром и злом³⁹. Соотнося утопическую и персоналистическую трактовки «Идиота», мы можем сказать, что эстетическая проблематика романа во многом сводится к вопросу об основаниях нравственности, который обсуждается в нем с двух философских позиций: интуитивистской этики, связывающей нравственность с врожденным человеку чувством гармонии, и религиозной этики, акцентирующей греховность человека и невозможность его самостоятельного спасения без опоры на высшие силы.

В противоположность идее «изображения положительно прекрасного человека», определяющей утопический пафос «Идиота», в романе «Бесы», наоборот, поднимается проблема анти-идеалов эстетики и возможности красоты пребывать во зле. Красавец Николай Ставрогин, предстающий как «свет и солнце» для остальных персонажей романа и не знающий при этом «различия в красоте между подвигом и зверскою штукой»⁴⁰, своим внешним обликом и своими убеждениями прямо демонстрирует идею амбивалентности красоты. В противоположность этому мышкинские идеи мистического предчувствия гармонии бытия почти дословно воспроизводятся в романе в рассуждениях студента Кириллова о земном рае, а в идеях Шатова – о народобогоносце и об «эстетическом начале», которое «движет народами»⁴¹, впервые вырисовывается оригинальное национальное представление об эстетике, отождествляемое с русским народным благообразием. Оба этих представления развивают идеи утопической линии, противостоящей персоналистической проблематике образа Ставрогина.

В романе «Подросток» эстетическая проблематика представлена менее явно и в исключительно утопических коннотациях – элементы персонализма в этом произведении найти сложнее. Тоска Версилова по «Золотому

³⁶ Об эстетической проблематике произведений Достоевского 1860-х гг., см., напр.: *Leatherbarrow W.J. The Aesthetic Louse: Ethics and Aesthetics in Dostoevsky's «Prestupleniye i nakazaniye» // The Modern Language Review. 1976. Vol. 71. No. 4. P. 857-866; Розенблюм Л.М. «Красота спасет мир». С. 142-180.*

³⁷ *Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 8. Л., 1973. С. 188.*

³⁸ Там же. С. 310-311.

³⁹ Там же.

⁴⁰ *Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 10. Л., 1974. С. 201.*

⁴¹ Там же. С. 199.

веку» как идеалу изначальной гармонии мира до грехопадения, оттеняется его богоборчеством и душевной «раздвоенностью», и это как будто бы приводит нас к стандартной дихотомии утопии и личного своеволия, намеченной в предыдущих произведениях. Но в концовке романа персонаж преодолевает свою роковую страсть и воссоединяется с носительницей народного «благообразия» Софьей, что уже не оставляет у читателя никакого сомнения в гармонизирующей, примиряющей силе красоты⁴². Тот же Золотой век, о котором мечтал Версильев, уже в действительности открывается народному старцу Макару Долгорукому, для которого во всей природе есть «красота неизреченная», «тайна Божия» «в каждой былинке и в каждом древе»⁴³. Эстетическая утопия «очищения чувства» через соприкосновение с народной традицией и «с красотой идеала в былинах наших»⁴⁴ подается в «Подростке» уже без персоналистической альтернативы, и для этого романа приходится сделать исключение в рамках нашей дуальной схемы. Все ранее волновавшие писателя противоречия эстетики явно уходят на второй план в период его увлечения национальной идеей. Это также заметно и по другим произведениям второй половины 1870-х гг. – «Сну смешного человека», прямо продолжающему мотив тоски по Золотому веку⁴⁵, и статьям в «Дневнике писателя» с рассуждениями о красоте и хриstopодобии русского человека, которые впоследствии доходят до апогея в Пушкинской речи.

Тем не менее, торжество эстетической утопии в «Подростке» сменяется еще большей радикализацией противоречия между утопизмом и персонализмом в «Братьях Карамазовых». В транслируемом сразу несколькими персонажами романа мотиве любования «живой жизнью», а также в речи старца Зосимы о «соприкосновении с мирами иными», семена которых Бог посеял в «прекрасной и безгрешной природе»⁴⁶, продолжается идущая еще от князя Мышкина, через Кириллова и Макара Долгорукого, утопическая идея интуитивного предчувствия высшего порядка бытия, открывающегося в эстетике. В противоположность этой идее в образе Грушеньки также явно представлено и другое – «инфернальное» обличье земной красоты. Философский монолог Дмитрия Карамазова о красоте как о «страшной силе» и «поле битвы» «Дьявола с Богом»⁴⁷ контекстуально привязан именно к страшному очарованию Грушеньки и той нравственной дилемме, которую она порождает. В этой сюжетной линии угадывается знакомое еще с «Бесов» представление о красоте, вводящей во зло. В персоналистический комплекс идей также часто вписывается и критика самой идеи утопии в «Легенде о Великом инквизиторе», которая неизбежно бросает тень на мечту о земном рае, высказываемую в романе⁴⁸. Поляризация противоречия между утопическим и персоналистическим мировоззрениями в последнем романе писателя, а также его попытка придать этому противоречию определенное концептуальное оформление в философских речах героев наталкивает нас

⁴² Там же. С. 307.

⁴³ Там же. С. 287.

⁴⁴ *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 24. Л., 1982. С. 198.

⁴⁵ О теме эстетики в «Сне смешного человека», см., напр.: *Мочульский К.В.* Достоевский. С. 454–460; *Сканлан Д.* Достоевский как мыслитель. С. 149–152.

⁴⁶ *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 272.

⁴⁷ Там же. С. 100.

⁴⁸ Напр.: *Гессен С.И.* Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и В. Соловьева. С. 663.

на мысль о том, что в своем творчестве Достоевский не столько пытается разрешить противоречие двух концепций эстетики, сколько, наоборот, все точнее и подробнее изображает две противоположных точки зрения на этот вопрос.

Параллельное развитие двух комплексов идей эстетики в творчестве Достоевского может быть проиллюстрировано в виде следующей схемы:

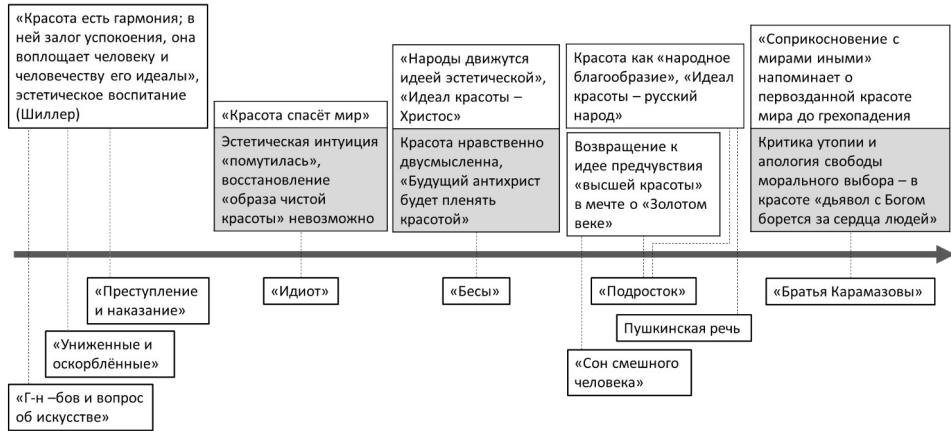


Рис. 1. Концепции красоты в произведениях Ф.М. Достоевского в хронологическом изложении. Серым выделены идеи персоналистической линии, остальные относятся к утопической

Мы видим, что идеи утопического и персоналистического мировоззрения отчетливо проявляются в эстетике писателя начиная со второй половины 1860-х гг. При этом их последующее развитие трудно назвать линейным, они не столько совершенствуются и усложняются, сколько повторяются в новых условиях и формулировках, и поэтому рассматривать эстетику Достоевского как некое диалектическое рассуждение, стремящееся к синтезу, исходя из данной схемы, было бы некорректно. Скорее, речь идет о применении уже готовой дуальной схемы в меняющихся контекстах.

Причина такого усложнения и вариативности философии эстетики в позднем творчестве Достоевского становится ясной, если посмотреть на его рассуждения о функции красоты в жизни человека и вписать их в контекст эпохи. И персоналистическое, и утопическое мировоззрение, несмотря на их содержательную противоположность, так или иначе транслируют религиозное представление о внутреннем духовном значении красоты, которое в романах писателя противопоставляется утилитарным рационалистическим схемам, обесценивающим искусство и ведущим к деградации человека. Начиная с полемики Достоевского с утилитаризмом в литературной критике в статье «Г-н –бов...», продолжая спор Степана Трофимовича с юными социалистами о том, «что прекраснее: Шекспир или сапоги?» в «Бесах», и заканчивая уже открытой критикой философии утилитаризма в «Записках из подполья», «Великом инквизиторе», «Дневнике писателя», он всегда противопоставлял доносимые искусством высшие духовные ценности «пищеварительной» этике, популярной в его эпоху. Переход писателя от Шиллеровских гуманистических воззрений на красоту к более сложной дуалистичной схеме религиозной эстетики в его позднем творчестве может отражать не столько его собственный поиск некоей истинной философии, сколько

попытку выработать наиболее убедительную форму говорить о красоте на языке религии в условиях ценностного кризиса его времени.

В таком прочтении идеи Достоевского хорошо вписываются в предложенный К.М. Антоновым нарратив появления в русской философии «ренессансного религиозного сознания» «в стремлении к самообоснованию перед лицом утилитарной рациональности Просвещения»⁴⁹. На фоне необходимости отстоять религиозный смысл прекрасного в условиях кризиса нигилизма, «когда поднялись вопросы: хорошо ли хорошее-то?»⁵⁰, Достоевский переформулирует свою общую концепцию эстетического воспитания с двух возможных позиций: 1) с утопической позиции отказа от диалога с рационализмом и рационалистической концептуализации красоты в пользу мистической или интуитивной веры в «рай на земле» и «живую жизнь», или 2) с персоналистической позиции диалога с рационализмом через социально-культурную критику и апологию моральной свободы, несводимой к рационалистическим схемам. Оба этих представления Достоевского отразились в идеях последующих религиозных философов (например, в интуитивизме Лосского и С.Л. Франка, в этике и эстетике Соловьева, в идеях софиологии, в персонализме и философии творчества Бердяева), использовавших их для уже более эксплицитного ответа на вызовы секуляризации.

Заключение

Эстетика Достоевского, при всем обилии посвященной ей литературы, до сих пор остается достаточно темным разделом достоеведения, прежде всего в силу отсутствия цельности выработанного знания. Это может быть связано с распадением исследований в данной области на две противоположные традиции, не вполне осознающие себя как таковые. Авторы, предлагающие утопическое прочтение эстетики, эксплицитно возводят свои работы к интерпретации Соловьева, а те авторы, которые относятся к его трактовке критически, под влиянием работ Бердяева и Иванова формируют уже другой подход к эстетике писателя – персоналистический. Утопическое прочтение предполагает интуитивистскую концепцию этики, в рамках которой в основании нравственности человека полагается его врожденное чувство красоты, а в персоналистическом прочтении красота отделяется от добра и наделяется надэтическими или внеэтическими характеристиками, так что нравственность рассматривается исключительно как результат свободного выбора человека. Факт параллельного присутствия обеих концепций эстетики в почти всех поздних произведениях Достоевского не позволяет нам воспринимать этот дуализм как простое следствие разночтений между исследователями, вместо этого мы видим в нем общее свойство организации дискурсивного пространства произведений писателя, подчеркивающее самостоятельность содержащихся в нем мировоззрений.

Представленная в статье схема развития эстетической проблематики в творчестве Достоевского показывает, что дуалистическая схема взаимодействия утопического и персоналистического представлений о красоте

⁴⁹ Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: в 2 ч. Ч. 1. М., 2020. С. 65.

⁵⁰ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 24. С. 124.

воспроизводится во всех его поздних произведениях за исключением романа «Подросток». Изображение сразу двух равноправных комплексов идей эстетики позволяет Достоевскому сохранить гибкость полемического высказывания. И утопический, и персоналистический комплексы идей, так или иначе, транслируют религиозное представление об эстетике, радикально противоположное утилитаризму и пан-рационализму, с которыми полемизировал Достоевский. В этом смысле их можно рассматривать как две возможные стратегии отстаивания нравственной ценности красоты на фоне обесценивания романтических схем эстетического воспитания в условиях секуляризации и кризиса нигилизма.

Список литературы

- Антонов К.М.* «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: в 2 ч. Ч. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020.
- Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского // *Бахтин М.М.* Собрание сочинений: в 7 т. Т. 6. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002. С. 7–300.
- Богданова О.А.* Спасет ли мир красота? Проблема красоты и женские характеры в романном творчестве Ф.М. Достоевского. Статья первая // *Новый филологический вестник.* 2013. № 4 (27). С. 74–93.
- Богданова О.А.* Спасет ли мир красота? Проблема красоты и женские характеры в романном творчестве Ф.М. Достоевского. Статья вторая // *Новый филологический вестник.* 2014. № 1 (28). С. 41–69.
- Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. Прага: YMCA PRESS, 1923.
- Вальмонт Н.* Достоевский и Шиллер: Заметки русского германиста. М.: Советский писатель, 1984.
- Гессен С.И.* Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и В. Соловьёва // *Гессен С.И.* Избранные сочинения / Сост. А. Валицкий, Н.А. Чистякова. М.: РОССПЭН, 1999. С. 609–677.
- Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
- Зеньковский В.В.* Проблема красоты в миросозерцании Достоевского // *Путь.* 1933. № 37. С. 36–60.
- Иванов В.И.* Собрание сочинений. Т. 4. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1987.
- Касаткина Т.А.* «Мир спасёт красота...» // *Достоевский и современность. Материалы XXV Международных Старорусских чтений 2010 года.* URL: <https://www.blagovest-info.ru/index.php?id=39388&s=24&ss=2> (дата обращения: 28.06.2024).
- Лаут Р.* Философия Достоевского в систематическом изложении / Пер. с нем. И.С. Андреевой. М.: Республика, 1996.
- Лосский Н.О.* Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953.
- Мочульский К.В.* Достоевский. Жизнь и творчество. Париж: YMCA-PRESS, 1947.
- Розенблюм Л.М.* «Красота спасет мир» (О «символе веры» Ф.М. Достоевского) // *Вопросы литературы.* 1991. № 12. С. 142–180.
- Сканлан Д.* Достоевский как мыслитель / Пер. с англ. Д. Васильева и Н. Киреева. М.: Академический проект, 2006.
- Соловьёв В.С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.
- Dell’Asta A.* Aestheticism and utilitarianism: the principles of a new logic in Dostoevsky // *Church, Communication and Culture.* 2017. Vol. 2. No. 3. P. 220–232.
- Frank J.* Lectures on Dostoevsky. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2019.
- Jackson R.L.* Dostoevsky’s quest for form: A Study of His Philosophy of Art. New Haven: Yale University Press, 1966.

Leatherbarrow W.J. The Aesthetic Louse: Ethics and Aesthetics in Dostoevsky's «Prestupleniye i nakazaniye» // The Modern Language Review. 1976. Vol. 71. No. 4. P. 857–866.

McReynolds S. Dostoevsky and Schiller: National renewal through aesthetic education // Philosophy and literature. 2004. Vol. 28. No. 2. P. 353–366.

Aesthetic utopia and “fading” of the aesthetic principle. On the heterogeneity of aesthetic discourse in the later writings of F.M. Dostoevsky*

Timofei I. Kharitonov

National Research University Higher School of Economics. 20 Myasnickaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: tkharitonov@hse.ru

This article outlines a new conceptualization of the philosophical aesthetics of F.M. Dostoevsky as a dialogue of two complexes of ideas – utopic and personalistic. The first complex, based on a concept of the aesthetic intuition, which guarantees the moral adjustment of man, is represented in his novels by the experience of the mystic characters and the idea of a God-bearing nation. The other – personalistic conception, represented by the moral dilemmas of beautiful characters and eschatological motives of particular novels, on the contrary, highlights the moral ambiguity of earthly beauty and necessity of a free choice between good and evil. By preference of either of complexes of ideas, the research literature is also divided in two directions – the first of which (utopic) originates from the reading of V.S. Solovyov and the other (personalistic) – from the readings of N.A. Berdyaev and V.I. Ivanov. Comparison of interpretations allows us to hypothesize the heterogeneity of aesthetics of Dostoevsky and consider personalism and utopism as two independent philosophical worldviews, exhibited in the novels of Dostoevsky. The analysis of development of Dostoevsky's aesthetic discourse shows that dualism of conceptions of beauty persists in all his writings, starting from the 1860-s, and that the writer does not collide the ideas of two directions, but statically reproduces them within a single dialogical scheme with no intention of a philosophical synthesis. Such a complication and bifurcation of function of beauty in the moral upbringing of man in later writings of Dostoevsky can reflect his reaction to the revaluation of values, arising from secularization and the crisis of nihilism.

Keywords: Dostoevsky, aesthetic utopia, personalism, moral character of aesthetics

For citation: Kharitonov, T.I. “Esteticheskaya utopiya i «pomutnenie» esteticheskogo nachala. O soderzhatel'noi neodnorodnosti esteticheskogo diskursa v pozdnem tvorchestve F.M. Dostoevskogo” [Aesthetic utopia and “fading” of the aesthetic principle. On the heterogeneity of aesthetic discourse in the later writings of F.M. Dostoevsky], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 1, pp. 68–84. (In Russian)

References

Antonov, K.M. *‘Kak vozmozhna religiya?’: Filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya v russkoi religioznoi mysli XIX-XX vekov* [‘How religion is possible?’: Philosophy of religion and philosophical problems of theology in the Russian religious thought of the XIX-XX centuries], Pt. 1. Moscow: PSTGU Publ., 2020. (In Russian)

* The research was funded by the Russian Science Foundation, No. 24-78-10104, <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>

- Bakhtin, M.M. "Problemi poetiki Dostoevskogo" [Problems of Dostoevsky's poetics], in: M.M. Bakhtin, *Sobranie sochineniy* [Collected works], Vol. 6. Moscow: Russkie slovari Publ.; Yazyki slavyanskoy kul'tury Publ., 2002, pp. 7–300. (In Russian)
- Berdyaev, N.A. *Mirosozercanie Dostoevskogo* [The worldview of Dostoevsky]. Praha: YMCA PRESS, 1923. (In Russian)
- Bogdanova, O.A. "Spaset li mir krasota? Problema krasoty i zhenskie haraktery v romannom tvorchestve F.M. Dostoevskogo. Stat'ya pervaya" [Will beauty save the world? The problem of beauty and female characters in the novels of F.M. Dostoevsky. Article one], *The new philological bulletin*, 2013, No. 4 (27), pp. 74–93. (In Russian)
- Bogdanova, O.A. "Spaset li mir krasota? Problema krasoty i zhenskie haraktery v romannom tvorchestve F.M. Dostoevskogo. Stat'ya vtoraya" [Will beauty save the world? The problem of beauty and female characters in the novels of F.M. Dostoevsky. Article two], *The new philological bulletin*, 2014, No. 1 (28), pp. 41–69. (In Russian)
- Dell'Asta, A. "Aestheticism and utilitarianism: the principles of a new logic in Dostoevsky", *Church, Communication and Culture*, 2017, Vol. 2, No. 3, pp. 220–232.
- Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenij* [Collected works], 30 Vols. Leningrad: Nauka Publ., 1972–1990. (In Russian)
- Frank, J. *Lectures on Dostoevsky*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019.
- Gessen, S.I. "Bor'ba utopii i avtonomii dobra v mirovozzrenii F.M. Dostoevskogo i V. Solov'eva" [Battle of utopia and autonomy of the good in the worldview of F.M. Dostoevsky and V. Soloviev], in: S.I. Gessen, *Izbrannye sochineniya* [Collected works]. Moscow: ROSSPEN Publ., 1999, pp. 609–677. (In Russian)
- Ivanov, V.I. *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 4. Brussels: Foyer Oriental Chretien, 1987. (In Russian)
- Jackson, R.L. *Dostoevsky's quest for form: A Study of His Philosophy of Art*. New Haven: Yale University Press, 1966.
- Kasatkina, T.A. "Mir spasyot krasota..." ["Beauty will save the world..."], *Dostoevskii i sovremennost'*. *Materialy XXV Mezhdunarodnykh Starorusskikh chtenii* [Dostoevsky and Modernity. Proceedings of the XXV International Starorussky Readings], 2010. [https://www.blagovest-info.ru/index.php?id=39388&s=24&ss=2, accessed on 28.06.2024]. (In Russian)
- Lauth, R. *Filosofiya Dostoevskogo v sistematicheskom izlozhenii* [The philosophy of Dostoevsky in a systematic layout], transl. by I.S. Andreeva. Moscow: Respublika Publ., 1996. (In Russian)
- Leatherbarrow, W.J. "The Aesthetic Louse: Ethics and Aesthetics in Dostoevsky's 'Prestupleniye i nakazaniye'", *The Modern Language Review*, 1976, Vol. 71, No. 4, pp. 857–866.
- Lossky, N.O. *Dostoevskij i ego hristianskoe miroponimanie* [Dostoevsky and his Christian worldview]. New York: Chekhov Publ., 1953. (In Russian)
- McReynolds, S. "Dostoevsky and Schiller: National renewal through aesthetic education", *Philosophy and literature*, 2004, Vol. 28, No. 2, pp. 353–366.
- Mochul'sky, K.V. *Dostoevskij. Zhizn' i tvorcestvo* [Dostoevsky. Life and works]. Paris: YMCA-PRESS, 1947. (In Russian)
- Rozenblyum, L.M. "'Krasota spaset mir' (O 'simvole very' F.M. Dostoevskogo)" ['Beauty will save the world' (On the 'symbol of faith' of F.M. Dostoevsky)], *Russian Studies in Literature*, 1991, No. 2, pp. 142–180. (In Russian)
- Skalan, D. *Dostoevskij kak myslitel'* [Dostoevsky the thinker], transl. by D. Vasylyeva and N. Kireeva. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2006. (In Russian)
- Solovyov, V.S. *Sochineniya* [Collected works]. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1988. (In Russian)
- Valmont, N. *Dostoevskij i Shiller: Zametki russkogo germanista* [Dostoevsky and Schiller: Notes of the Russian germanist]. Moscow: Sovetskii pisatel' Publ., 1984. (In Russian)
- Zenkovsky, V.V. "Problema krasoty v mirosozercanii Dostoevskogo" [The problem of beauty in the worldview of F.M. Dostoevsky], *Put'*, 1933, No. 37, pp. 36–60. (In Russian)

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Н.С. Розов

МНОГОЛИКОСТЬ ЮМОРА И ЕГО РОЛЬ В СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ЭВОЛЮЦИИ

Розов Николай Сергеевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии и права, Сибирское отделение РАН. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8; e-mail: nrozov@gmail.com

Статья посвящена выявлению сущностных признаков, характерных для разных ступеней развития и типов юмора, а также предварительному анализу роли юмора в исторических изменениях, социальной и культурной эволюции. Даны внешние определения юмора, различены две стадии протоюмора и задан критерий «полноценного юмора». Кратко представлены классические теории юмора (превосходство, разрядка и несоответствие), а также некоторые современные теории (благоприятное нарушение, подходящее несоответствие, ложная тревога, сдвиг установок и др.). Успешные эпизоды юмора (когда люди непроизвольно смеются над забавным сочетанием смыслов) рассмотрены с точки зрения теории интерактивных ритуалов (Э. Дюркгейм, Э. Гофман, Р. Коллинз), что позволяет реконструировать скрытые смыслы и основания реакций участников. Показана значимость в каждом успешном эпизоде юмора таких известных феноменов, как совместная интенциональность, синхронизация эмоциональных состояний, всплески эмоциональной энергии, положительное подкрепление, динамика группового членства и др. На основе выявления инвариантных черт наиболее правдоподобных теорий дизъюнктивно объединены главные признаки сочетания смыслов в стимуле юмора как «конфузе». Обсуждается проблема долгого выживания юмора в человеческой предыстории и истории, его функциональность как обеспечение индивидуальных, групповых, а также долговременных общественных потребностей и забот. Особое внимание уделено утверждению социальных норм, порядков, культурных образцов, которые выступают в качестве скрытых символов поклонения в эпизодах юмора как интерактивных ритуалах. Вместе с этим смех и юмор играют немалую роль для расшатывания и изменения порядков, что в последние годы стало привлекать внимание исследователей. Предложена эскизная модель цикла эволюционной спирали, в разных фазах которого смех и юмор выступают в «укрепляющей» и «подрывающей» роли.

Ключевые слова: юмор, смех, теории юмора, сущность юмора, протоюмор, интерактивный ритуал, солидарность, социальные нормы, культурные образцы, ценности

Для цитирования: *Розов Н.С.* Многоликость юмора и его роль в социокультурной эволюции // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 1. С. 85–100.

Древность, значимость и ступени развития юмора

Общность признаков в человеческих обществах указывает на их древность и фундаментальный характер в сравнении с более поздними признаками, как правило, гораздо более вариативными. Если способность к смеху мы разделяем с другими животными, по крайней мере, с крупными приматами точно, то полноценный юмор – уникальное достояние нашего вида.

Что касается юмора, то биологически мы не обязаны смеяться над одними и теми же вещами. Какие бы различия ни существовали между культурами, сам факт того, что люди живут в рамках культуры и языка, создает общность. Если все культуры обладают юмором, потому что они – культуры, то нас объединяет возможность юмора, какими бы ни были культурные, политические и личные различия. В этом мы разделяем общую человечность¹.

Всеобщая распространенность юмора в человеческих культурах при всем разнообразии проявлений указывает на важность проблемы его происхождения в антропогенезе, а также вопросов о его роли в дальнейшей эволюции человеческого рода.

Далее под юмором будем понимать *общее в ситуациях, в которых некое особое сочетание смыслов вызывает у участников ситуации произвольный смех той или иной интенсивности (от улыбки до неудержимого хохота)*. Это определение внешнее: оно не о природе юмора, а лишь служит для отличия его от не-юмора. Определение также не совсем честное, поскольку суть юмора – забавного, смешного, комического – не раскрывается, а указан лишь проявляющийся поведенческий эффект. Дело в том, что любая спецификация означала бы принятие той или иной теории юмора, а о них речь пойдет дальше.

Смех как произвольная поведенческая реакция гораздо древнее юмора. Высшие приматы, прежде всего шимпанзе, бонобо, гориллы, способны смеяться². Вероятно, этой способностью обладали наши общие предки, а также самые ранние гоминины: ардипитеки, австралопитеки, хабилисы³. Смех отнюдь не обязательно связан с юмором: смеются от радости, сытости, встречи с близкими, просто от хорошего настроения.

Отличительным признаком юмора является «особое сочетание смыслов» (см. выше), но с точки зрения развития юмора в онтогенезе и филогенезе нужно провести два дополнительных различия: по слитности с ситуацией (невозможности переноса) и по использованию обозначений.

Для *протоюмора* характерна неотделимость смыслов, сочетание которых смешит, от элементов происходящего здесь и сейчас (кто-то забавно запнулся и упал, сделал неожиданную гримасу, издал неподобающий звук и т.п.). Среди самих таких эпизодов следует различать *протоюмор-1*, где стимул не включает какие-либо вербальные обозначения, и *протоюмор-2*, где в стимуле как сочетании смыслов присутствуют известные участникам знаки (слова, жесты, образы с фиксированной семантикой), например, кто-то

¹ Billig M. *Laughter and Ridicule: Towards a Social Critique of Humor*. London. 2005. P. 239.

² Gamble J. *Humor in apes* // *Humor*. 2001. Vol. 14. No. 2. P. 163–179.

³ Человеческий смех более продолжительный по сравнению с подобными реакциями других приматов, что антропологи связывают с уверенным прямохождением и соответствующим развитием дыхательных мышц.

специально путает названия предметов или обзывает кого-то забавной кличкой. Такое поведение наблюдается у высших приматов, научных жестовому или табличному «языку», и у детей примерно 1,5–2 лет⁴.

Соответственно, (полноценный) юмор имеет место, когда сочетание смыслов в стимуле либо вообще относится к посторонним относительно личной ситуации предметам и лицам, либо при связи с элементами ситуации оно отделимо от них, и, будучи представленным в знаковой форме (тексте, изображениях и др.), переносимо как автономная целостность в другие ситуации.

Чаще всего стимулы в (полноценном) юморе представляют собой особым образом построенные устные или письменные тексты, высказывания: шутки, остроты, анекдоты, эпиграммы, частушки, небольшие рассказы, истории, песенки и т.п. Сочетание смыслов может быть выражено образно (шарж, карикатура, плакат). Например, смех, вызываемый шаржем как забавным портретом известного лица, подходит под определение юмора, поскольку в таком шарже сочетаются в качестве отдельных смыслов образ этого лица в памяти смеющегося реципиента и сам воспринимаемый рисунок.

Грани юмора в классических и современных теориях

Разностороннее изучение феномена юмора бурно развивается в психологии, культурологии, лингвистике⁵. Обычно выделяют три классических теории юмора (теория превосходства, теория разрядки, теория несоответствия) и около двадцати более или менее современных теорий, которые конкретизируют, объединяют или дополняют положения классических теорий. В большинстве теорий учитываются следующие характеристики *стимулов юмора*, эффектов и условий, способствующих успеху *эпизодов юмора*: неожиданность, снятие напряжения, превосходство, нарушение стандартов, благоприятный эмоциональный настрой участников.

Каждая теория делает упор на своем излюбленном факторе или сочетании факторов, приводит аргументы (в том числе эмпирические и даже экспериментальные) в пользу своих факторов и в опровержение чужих. Как обычно бывает, разным теориям в наибольшей мере соответствуют разные типы явлений.

Начала *теории превосходства*⁶ и родственной ей фрейдовской *теории высвобождения подсознательных асоциальных мотивов* возводят к Аристотелю и Гоббсу. В «Поэтике» Аристотеля находим:

Комедия же, как сказано, есть подражание [людям] худшим, хотя и не во всей их подлости: ведь смешное есть [лишь] часть безобразного. В самом деле, есть некая ошибка и уродство, но безболезненное и безвредное;

⁴ Ibid. P. 164.

⁵ Обширный систематический анализ классических и современных теорий юмора сделан в статье: Warren C., Barsky A., McGraw A.P. What Makes Things Funny? An Integrative Review of the Antecedents of Laughter and Amusement // Personality and Social Psychology Review. 2021. Vol. 25. No. 1. P. 41–65. На русском языке большую работу выполнил антрополог А.Г. Козинцев в книге: Козинцев А.Г. Человек и смех. СПб., 2007.

⁶ Gruner Ch.R. The Game of Humor: A Comprehensive Theory of Why We Laugh. London; New York, 2017.

так, чтобы недалеко [ходить за примером], смешная маска есть нечто безобразное и искаженное, но без боли⁷.

Обратим внимание на первую часть цитаты. Изображение «худших, хотя и не во всей их подлости» указывает на *конфуз, насмешку над оконфузившимся*.

Эпизоды юмора со смыслами нагнетания угрозы и радостного избавления от нее подходят под классическую *теорию разрядки* (the relief theory)⁸, а также теорию «ложной тревоги» (false alarm)⁹.

В цитате из текста Аристотеля также видим исток *теории несоответствия, или неконгруэнтности* (the incongruity theory). Этому подхода придерживались Кант, Шопенгауэр, Кьеркегор и многие последующие мыслители. Некоторые считают эту концепцию доминирующей теорией юмора в философии и психологии¹⁰.

В той же логике смех вызывается тем, что нарушает наши ментальные шаблоны¹¹. Юмор также трактуют как когнитивную синергию – одновременную активацию двух противоречивых интерпретаций стимула или события в сознании человека, например, важный/тривиальный, умный/глупый, священный/профанный¹².

Вариантами этой общей классической концепции являются теории «подходящего несоответствия» («appropriate incongruity»)¹³ и «благотворного нарушения» (benign violation)¹⁴. Уоррен и Макгроу и определяют благоприятное нарушение как «то, что угрожает благополучию, идентичности или нормативной структуре убеждений человека, но одновременно кажется нормальным»¹⁵. Условия, которые предшествуют юмору, таковы: (а) что-то должно оцениваться как нарушение, (б) что-то должно оцениваться как доброкачественное, и (в) эти оценки должны быть одновременно сопоставлены¹⁶.

Согласно Т. Витчу, юмор содержит два несочетаемых элемента: «социально нормальный» и нарушающий «субъективный моральный порядок». Последний определяется как «богатая когнитивная и эмоциональная система мнений о должном порядке социального и природного мира»¹⁷.

Действительно, в каждом стимуле юмора-насмешки и юмора-критики присутствует смысл *конфуза*, который и состоит в нарушении какого-то ожидаемого стереотипа, «правильного» действия или хода событий, причем

⁷ Аристотель. Поэтика. 1449а, 32–35.

⁸ Шефтсбери А.Э. Эстетические опыты. М., 1974. С. 282.

⁹ Ramachandran V.S. The neurology and evolution of humor, laughter, and smiling: the False Alarm Theory // Medical Hypotheses. 1998. Vol. 51. P. 351–354.

¹⁰ Morreall J. Philosophy of humor // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/humor/> (дата обращения: 29.08.2024).

¹¹ Caron J.E. From ethology to aesthetics? Evolution as a theoretical paradigm for research on laughter, humor and other comic phenomena // Humor. 2002. Vol. 15. P. 274; Carroll N. Humour: A Very Short Introduction. Oxford, 2013.

¹² Apter M.J. Developing reversal theory: Some suggestions for future research // Journal of Motivation, Emotion, and Personality. 2013. Vol. 1. P. 1–8.

¹³ Oring E. Parsing the joke: The general theory of verbal humor and appropriate incongruity // Humor. 2011. Vol. 24. No. 2. P. 203–222.

¹⁴ Warren C., McGraw A.P. Differentiating what is humorous from what is not // Journal of Personality and Social Psychology. 2016. Vol. 110. No. 3. P. 407–430.

¹⁵ Ibid. P. 407.

¹⁶ Ibid. P. 410.

¹⁷ Veatch T.C. A Theory of Humor // Humor. 1998. Vol. 11. P. 168.

с принижением нарушителя или всего контекста. Если же в реальной или описываемой ситуации человек действительно попадает в беду (погибает, получает тяжелые травмы) и нет факторов «благоприятного» восприятия, то стимул не становится комическим и не вызывает смеха. Здесь «благоприятность» восприятия может быть обусловлена, например, тем, что пострадавшее лицо (или группа) является ненавистным врагом для передатчика и сочувствующих им реципиентов. Тогда имеет место протоюмор-насмешка или юмор-насмешка, вызывающие *доминантный смех*.

Каждый стимул юмора-игры также включает некое несоответствие, нарушение шаблонов. Здесь конфуз не проявлен прямо, но неявно относится к самим смеющимся, чьи ожидания, стереотипы нарушены.

Близкой к теории несоответствия является концепция *сдвига установок* Ревена Тсура.

Шутки в целом в решающей степени зависят от когнитивного механизма переключения ментальных установок. Ментальная установка (*mental set*) – это готовность реагировать определенным образом. Очевидно, что это адаптационный механизм, имеющий огромное значение для выживания. Он необходим для того, чтобы последовательно справляться с любой ситуацией. Не меньшую ценность для выживания представляет приспособительное устройство, называемое сдвигом ментальных установок. Его можно определить как сдвиг готовности реагировать определенным образом. Он необходим для того, чтобы справляться с меняющимися ситуациями во внеязыковой реальности¹⁸.

Данное весьма глубокое психологическое суждение, неслучайно сделанное в эволюционной логике, достойно занять одно из центральных мест в концепции природы юмора.

Теория смеха как солидарного протеста против навязанных норм и порядков¹⁹ соединяет идеи теорий несоответствия, нарушения, превосходства. Будучи освобожденной от крайних сомнительных тезисов (про атаку на культуру и речь, см. ниже), она адекватно описывает эпизоды юмора-критики.

Теории разрядки, превосходства и несоответствия были вполне убедительно и элегантно объединены (выделения курсивом. – Н.Р.):

Помимо восприятия *несоответствия*, в этом процессе [восприятия юмора] участвует «подкрепление» или приращение счастья, а одним из видов приращения счастья является *чувство превосходства или повышенная самооценка*. Озарение, которое вызывает веселье, обычно (возможно, неизменно) бывает *внезапным*. Таким образом, полезная формула юмора может звучать так: веселье возникает в результате внезапного приращения счастья в результате восприятия несоответствия²⁰.

Итак, вполне добротная теоретическая основа для дальнейших рассуждений уже есть.

¹⁸ Tsur R. Horror Jokes, Black Humor, and Cognitive Poetics // *Humor*. 1989. Vol. 2. No. 3. P. 247.

¹⁹ См.: Козинцев А.Г. Человек и смех. СПб., 2007.

²⁰ La Fave L., Haddad J., Maesen W.A. Superiority, Enhanced Self-Esteem, and Perceived Incongruity Humour Theory // *Humor and laughter: theory, research, and applications*. New Brunswick; London, 1995. P. 86.

Эпизод юмора как интерактивный ритуал

Типовые успешные эпизоды юмора – это ситуации «здесь и сейчас», в которых двое или более участников воспринимают некий стимул юмора (см. выше) и реагируют на него непроизвольным смехом. Принадлежность таких эпизодов классу *ритуалов взаимодействия*, или *интерактивных ритуалов*, – тезис, очевидный для всех знакомых с соответствующей концепцией Э. Гофмана и Р. Коллинза²¹. Значимость отношений эмоционального обмена, укрепления отношений между остроумным рассказчиком и слушателями отмечена в концепции юмора Дж. Вайсфилда²². Общая эмоциональная готовность к восприятию чего-то забавного включает *совместную интенциональность*²³ – направленность внимания либо на жертву осмеяния, особенно в эпизодах протоюмора, либо на рассказчика – передатчика стимула в эпизодах юмора-насмешки, юмора-критики и юмора-игры.

При успешном распознавании забавного сочетания смыслов дружный радостный смех выражает быстрый общий переход к повышенному настроению – всплеску *эмоциональной энергии* с чувствами самоутверждения и *моральной силы*, по Э. Дюркгейму.

Далеко не всегда явным, но важнейшим элементом интерактивного ритуала является *символ* – некий сакральный объект (святыня, ценность), значимость которого разделяется солидарными участниками, а установки эмоциональной приверженности которому питают подъем или даже взрыв эмоциональной энергии в особо успешных ритуалах²⁴. Специфика эпизодов юмора как интерактивных ритуалов состоит в скрытости главных объединяющих символов, притом что явному осмеянию, даже весьма грубому, могут подлежать лица, объекты, даже сами ценности, по отношению к которым участники чувствуют и выражают отчуждение. К этой теме мы еще вернемся при обсуждении такой важной черты юмора, как *снижение контекста*.

Конфуз – сущность комического сочетания смыслов

Под *воспринимаемым конфузом* будем понимать видимое и/или понимаемое смеющимися отклонение осмеиваемого субъекта от *нормы* (правила предписанного поведения) или осмеиваемого объекта от *образца* (стандарта, шаблона, канона, должного состояния и т.п.). Конфузом также бывает воспринимаемый смеющимися провал претензий, амбиций, намерений или же само это несоответствие, нарушение чего-либо правильного или ожидаемого.

Конфуз как основу юмора, комического следует относить не столько к внешней реальности (она лишь потенциально смешная), а именно к ментальности совместного переживания смешного (где, собственно, и живет юмор).

²¹ Гофман Э. Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу. М., 2009; Collins R. Interactive Ritual Chains. Princeton (NJ), 2004.

²² Weisfeld G. The adaptive value of humor and laughter // Ethology and Sociobiology. 1993. Vol. 14. P. 141–169.

²³ Томаселло М. Истоки человеческого общения. М., 2011.

²⁴ Розов Н.С. Ритуалы, институты и ресурсы: социальные основы трансформации ментальности // Ценности и смыслы. 2010. Т. 5. № 8. С. 50–67.

Само «чувство юмора» является комплексом когнитивных и символических установок, познавательных и творческих *способностей*, которые позволяют распознавать нелепости в окружающей реальности и текстах (в широком смысле). Творцы комического способны на большее: они конструируют и выражают вербальными или невербальными средствами новые конфузы, способные смешить окружающих. Успех такого юмора достигается, когда слушатели, читатели, зрители разделяют с творцом-комиком нормы и образцы, по отношению к которым было выявлено и представлено отклонение.

Итак, успешные совместные эпизоды юмора в теории конфуза понимаются как *особые интерактивные ритуалы (соприсутствие с общим фокусом внимания и эмоциональным настроем), включающие рефрейминг – быстрый переход от подготовительной диспозиции к контрастной теме, ведущий к эмоциональной разрядке и чувству превосходства благодаря снижению контекста, демонстрации чьего-то провала (конфуза), нарушения стереотипов и ожиданий, с неявными эффектами актуализации и подкрепления благоприятных для участников социальных и символических установок, групповых символов*²⁵.

Компоненты данного определения, очевидно, соответствующие основным теориям юмора, должны здесь пониматься не как обязательные для каждого эпизода юмора, а как связанные нестрогой конъюнкцией. В адекватной эмоциональной обстановке любой набор компонентов может вызывать смех. При этом сохраняются требования внешнего определения юмора: должно присутствовать именно сочетание смыслов и быстрый переход к распознаванию их контрастности (рефрейминг). Кроме того, остается граница между протоюмором и юмором по критерию переносимости в другие эпизоды с другими участниками.

Снижение контекста в стимулах юмора: социально-психологическая природа

Действительно, если после подготовляющей диспозиции второй распознаваемый смысл стимула оказывается серьезным, важным, возвышенным, требующим почтения, то что же тут смешного?

Смех и юмор в таком стимуле могут появиться, если этот смысл лишь внешне серьезен, но в данной конструкции таит в себе конфуз. Тогда уже это «серьезное» подвергается осмеянию, а значит, эпизод юмора удался. Но и без такой ироничной схемы контекст нередко снижается откровенно грубыми темами вплоть до «телесного низа», физиологических отпращиваний, брутальной или продажной сексуальности.

Для объяснения значимости снижения контекста можно использовать классические концепции разрядки, ложной тревоги, нарушения стандартов и превосходства. Вынужденное почтение к принятым символам и правилам всегда поддерживает некий уровень внутреннего напряжения (обычные

²⁵ Ср.: «Необходимые составляющие адекватной теории юмора, как представляется, должны включать: (1) внезапное (2) приращение счастья (например, чувство превосходства или повышение самооценки) как следствие (3) воспринимаемого несоответствия (несообразности, неконгруэнтности)» (*La Fave L., Haddad J., Maesen W.A. Superiority, Enhanced Self-Esteem, and Perceived Incongruity Humour Theory. P. 89*).

социальные мотивы «не опозориться», не потерять «лицо», «не кощунствовать»). Стимул юмора со снижением контекста дает разрядку, поскольку нарушение произошло, но сами смеющиеся, избавившись от напряжения, не виновны в оскорблении чего-то серьезного и важного, не потеряли лица. Они также чувствуют превосходство над лицами и ситуациями конфуза в этом сниженном контексте.

Согласно модели интерактивного ритуала, искренняя солидарность, проявляемая в произвольных дружных реакциях (здесь – в произвольном смехе), всегда указывает на наличие общего символа. Каков же он, если более или менее явно высмеиваются какие-то ценности или святыни? Ведь люди нередко смеются над своей семьей, своим народом, своим языком, своей культурой, а иногда даже над своей религией. Признавая обширное разнообразие типов ситуаций, рассмотрим только два варианта.

- (1) При полном или крайнем отчуждении от объекта осмеяния (расставании с прежними ценностями) солидарный смех происходит только при наличии какой-то иной, новой общей ценностной платформы, с позиций которой отвергается то, чему принято поклоняться.
- (2) Когда такого отчуждения нет, ценность или святыня (культурная, этническая, религиозная, интеллектуальная) остается принятой, ее осмеяние бывает не резким, жестоким, саркастическим, но, скорее, мягким и ироничным. Снижение объекта осмеяния все равно происходит (иначе смеха не вызвать), но с каких позиций? Согласно логике рассуждений Э. Гофмана, такова позиция свободно мыслящих личностей, которые вольны осмеивать что угодно, включая самих себя, свои верования и ценности. Неявным, даже надежно скрытым от смеющихся «символом поклонения» здесь является сам образ свободной самодостаточной личности, а также высоко ценимое взаимное доверие и взаимопонимание участников такого осмеяния.

Роль юмора в поддержании социальных норм и культурных образцов

Особое значение имеет связь смеха с нормативностью и групповым контролем над поведением индивидов. На всех ступенях развития языка и сознания рос культурный опыт с умножением и усложнением транслируемых в поколениях образцов – знаний, технологий, умений, норм поведения.

Смех и вызывающий его юмор как поведенческие структуры всегда формируют аспект социальных порядков, где участие в таком поведении маркирует полноценное членство, а умение вызывать смех (остроумие) является значимым фактором повышения группового престижа, эротической привлекательности и т.п.

Судя по всему, именно поддержание в поколениях – культурная трансляция – символов, стандартов, норм является неявной объективной заботой диахронных сообществ, таких как кланы, этносы, религиозные, профессиональные группы. Многое в культурном опыте передается через воспитание, обучение, наглядные примеры, зубрение текстов, муштру и т.п. Однако юмор и смех в качестве структур такой трансляции обладают неоспоримыми преимуществами. Здесь никто ничего не навязывает, не приказывает, не учит, ставя себя в высшую, менторскую позицию. Солидарный смех и юмор

в «своем кругу» всегда приятны и комфортны, ни о каких символах, нормах, стандартах смеющиеся вовсе не задумываются, либо даже шутят над забавными проявлениями знакомой им нормативности. Однако при этом значимые культурные образцы актуализируются и укрепляют внутренние подознавательные установки еще эффективнее, чем любое менторство.

Добавим, что для любого из этих уровней функциональности большую роль играют такие неоспоримые достоинства смеха и юмора, как удовольствие, радость, чувство душевного комфорта. Все эти эмоции являются сильным положительным подкреплением²⁶. Такой эффект не проходит бесследно.

Удовольствие от юмора побуждает нас искать острые, улучшающие самочувствие моменты. Смех эволюционировал, чтобы позволить нам продолжать испытывать радость и веселье. Смех является приятным социальным сигналом, который побуждает рассказчика-юмориста продолжать доставлять слушателям эту приятную стимуляцию. В ответ на подлинное остроумие смех выражает признательность и благодарность – намерение ответить взаимностью за полученную вдохновляющую идею. Таким образом, юмор приносит пользу и юмористу, и смеющимся²⁷.

Успешный эпизод юмора ведет к стремлениям возобновить столь приятное ощущение, а значит, обостряет чувствительность ко всему, что потенциально приведет к его возобновлению – новому эпизоду юмора с дружным искренним смехом.

Юмор и поддержание нормативных порядков

Почему юмор в ходе эволюции выжил, развивался, стал повсеместным во всех обществах и культурах, несмотря на интеллектуальные и эмоциональные затраты, на систематические попытки репрессировать и искоренить опасное высмеивание признанных порядков, властей и верований?

Гипотезы об эффекте полового отбора, будто остроумные имеют более многочисленное потомство благодаря своей привлекательности²⁸ или умению подвергать остракизму соперников,²⁹ весьма сомнительны и не нашли эмпирического подтверждения³⁰.

В плане укрепления солидарности закономерно действовал групповой отбор³¹. Простое объяснение состоит в следующем: популяции, в которых чаще дружно смеялись, не важно над чем и кем, именно благодаря групповой солидарности выигрывали конкуренцию над популяциями, в которых не умели находить смешное, не испытывали совместную радость от чего-то забавного, а значит, были более эгоцентричны, враждебны и агрессивны между собой.

²⁶ Скиннер Б.Ф. Оперантное поведение // История зарубежной психологии. Тексты. М., 1986. С. 60–95.

²⁷ Weisfeld G. The adaptive value of humor and laughter. P. 141.

²⁸ Миллер Д. Соблазняющий разум. Как выбор сексуального партнера повлиял на эволюцию человеческой природы. М., 2000.

²⁹ Alexander R.D. Ostracism and indirect reciprocity: the reproductive significance of humor // Ethology and Sociobiology. 1986. Vol. 7. P. 253–270.

³⁰ Storey R. Humor and Sexual Selection // Human Nature. 2003. Vol. 14. P. 319–336.

³¹ Gervais M., Wilson D.S. The Evolution and Functions of Laughter and Humor. P. 402, 416.

Представим дополнительное объяснение, основанное на теории конфуза, включающей тезис об актуализации образцов и норм. Развитие социальных порядков и культур внутри групп, а затем – между группами внутри альянсов не отделимо от развития норм взаимодействия. Таковы мораль, приличия, правила родства, всевозможные образцы: от произношения слов, орудийных шаблонов до изобразительных канонов. Нормы необходимо поддерживать, а образцы – хранить и передавать потомству. Пренебрегавшие этим группы и популяции теряли свои достижения и проигрывали конкуренцию.

Поскольку во всех известных сообществах и культурах люди владеют юмором, смеялись и смеются (в формальных ситуациях еле сдерживая смех специальными усилиями, техниками), следует трактовать этот факт как следствие сурового группового отбора. Действительно, если появлялись группы и популяции гоминин, не научившиеся совместно смеяться над конфузами и шутками, то они, будучи менее солидарными и более склонными к внутренним насильственным конфликтам, менее успешно актуализировали свои нормы, хуже транслировали культурные образцы, неуклонно проигрывали конкуренцию и потому бесследно сгинули.

Авторитетная в России (и не только) концепция карнавализации и смеховой культуры М. Бахтина³² хоть и сосредотачивает внимание на скандальности смысловых кульбитов, перевертывании верха и низа, нарушении социальных и духовных порядков, высмеивании святынь и т.п., все же показывает не подрывную, реформаторскую, а консервативную в своей сущности функцию таких действ. Карнавал завершается, «пар выпущен», люди возвращаются к своим домам, заботам, обязанностям, а значит, социальные и другие порядки восстанавливаются и даже крепнут.

Роль юмора в исторических изменениях, социальной и культурной эволюции

В сравнении с обилием философских и научных исследований о природе и культурной специфике юмора, гораздо меньше работ посвящено влиянию юмора на историю и эволюцию.

В сборнике 1997 г. «*Культурная история юмора: от античности до наших дней*»³³ авторы попытались переместить юмор в центр социальной и культурной истории, но в основном сосредоточились на культурно-исторической конкретике и экзотике, а не на роли юмора в эволюции обществ.

Ближе к этой теме проведенный анализ юмора трикстеров, которые всегда бросают вызов социальным нормам, ставя под вопрос социальные порядки и принятые системы верований³⁴. Все же остается неясным, в какой мере трикстерский юмор способствует изменению порядков, а в какой помогает обществу адаптироваться к ним.

В последние годы появились объяснения неприятия юмора со стороны многих интеллектуалов в историческом прошлом. Помимо эстетических

³² Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990.

³³ A Cultural History of Humour: From Antiquity to the Present Day. London, 1997.

³⁴ Murtha W.G. The Role of Trickster Humor in Social Evolution. Diss. 2013. URL: <https://commons.und.edu/theses/1578> (дата обращения: 29.08.2024).

предрассудков, за этим отношением скрывались политические мотивы господствующих классов, которые обычно враждебно воспринимали юмор как подрывное орудие и усиливали цензуру³⁵.

Исследователи стали обращать больше внимания на роль юмора в протестных движениях, цветных революциях, благосклонно цитируя красивый афоризм Дж. Оруэлла³⁶. Некоторые считают, что юмор может «пробить культуру страха», разоблачить «негативные нарративы», «способствовать политической мобилизации» и т.п.³⁷ Другие признают роль юмора в преодолении политических страхов, но не слишком высоко оценивают его социально-мобилизующую значимость в реформах или революциях³⁸.

Эмпирически основательные и теоретически богатые исследования роли смеха, юмора, сатиры в социальных и культурных эволюционных сдвигах еще впереди, хотя накоплено много исторического материала и строятся здравые макросоциальные концепции с учетом ментальных аспектов³⁹.

Здесь можно только наметить эскизную модель, учитывающую потенциальную двойственную роль юмора – укрепляющую и подрывающую, а также предположительную смену доминирующей роли в зависимости от фаз исторической динамики.

Когда наступает «время разбрасывать камни», юмор, даже притесняемый и цензурируемый, помогает протестным движениям, может способствовать реформам и революциям. Когда приходит «время собирать камни», строители нового порядка могут быть весьма серьезны, но также бывают склонны победительно высмеивать проигравших и мешающих эпохальному строительству.

Модель также допускает учет «внутреннего мотора», меняющего фазы по аналогии с динамикой «спроса на порядок» и «предложения порядка» в модели геополитических циклов Дж. Модельски⁴⁰.

Действительно, в периоды относительного социального и культурного благополучия, крепости устоев, «спрос на сакральность» и «предложение сакральности» имеют высокие значения. Это время серьезности, когда смеются разве что над отсталыми и проигравшими.

При смене поколений «предложение сакральности» закономерно падает⁴¹. Наступает время сначала мягкого, а затем все более жесткого осмеивания

³⁵ Forattini F.M. A Historical-Philosophical Analysis of Humor and Laughter and Their Cultural, Social, and its Political Importance // *Humor, wit e riso nas literaturas de expressão de língua inglesa*. Alagoinhas, 2020. URL: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3636201 (дата обращения: 29.08.2024).

³⁶ «Каждая шутка – это маленькая революция» (*Orwell G. The Collected Essays, Journalism, and Letters*. London, 1968. P. 284).

³⁷ Varol O.O. Revolutionary Humor // *23 Southern California Interdisciplinary Law Journal*. 2014. Vol. 555. Paper No. 2014-3. URL: <https://ssrn.com/abstract=2325782> (дата обращения: 29.08.2024).

³⁸ «Хотя юмор, безусловно, не является мотоциклом Харли Дэвидсон – [самостоятельным] мощным драйвером социальных изменений, он, несомненно, является нашивкой на спине куртки, демонстрирующей преданность, отгоняющей страх, побуждающей занять место сзади, держаться крепче и наслаждаться карнавалом» (*Takovski A. Coloring social change: Humor, politics, and social movements // Humor*. 2020. Vol. 33. No. 4. P. 23).

³⁹ A Cultural History of Humour. 1997; *Wuthnow R. Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*. Cambridge (Mass.), 1989; *Collins R. Interactive Ritual Chains*. 2004.

⁴⁰ Модельски Дж. Объяснение долгих циклов в мировой политике: основные понятия // Альманах «Время мира». Вып. 3: Война и геополитика. Новосибирск, 2003. С. 455–485.

⁴¹ Ср. с «рутинизацией харизмы» по М. Веберу.

идеалов и устоев. Падают «спрос на сакральность» и наступает период цинизма, когда «нет ничего святого» и можно смеяться над любыми, ранее казавшимися неколебимыми ценностями.

Такое время наполнено тревожностью, хаосом, дискомфортом и общей жаждой обретения твердой нравственной и мировоззренческой почвы: растет «спрос на сакральность». В наступившей «эпохе турбулентности» разные социальные и культурные силы ведут на разных полях борьбу, высмеивают врагов и соперников, используя юмор и сатиру в качестве идейного, риторического оружия.

Наконец, выигравшая сила или коалиция сил устанавливает новые порядки, в том числе духовные: вновь растет «предложение сакральности», юмор становится победительным, утверждающим и укрепляющим нормативные устои. Цикл замыкается, но следующий виток никогда не повторяет полностью предыдущий и составляет уже звено эволюционной спирали.

Данная упрощенная модель в качестве сконструированного «идеального типа» может использоваться для сопоставления с реальной исторической динамикой и известными сопутствующими произведениями, эпизодами юмора.

Так появляется возможность раскрыть не факультативную (лишь для расслабления и веселья, ну еще для солидарности), а вполне весомую по важности роль юмора и смеха в социальной и культурной эволюции человеческих обществ. Именно через осмеивание разных типов конфузов в меняющиеся фазы исторической динамики люди иногда поддерживают нормы, образцы, порядки, а иногда способствуют их разрушению и замене.

Смех и юмор, будучи плотно и глубоко включены в практики общения, фольклор, языковые, особенно семантические и фонетические паттерны, когнитивные схемы, мораль, являются гибкими полифункциональными поведенческими и ментальными структурами – настоящими *волшебными палочками*, главной «мягкой силой» в поддержании и преобразовании социальных и культурных порядков.

Список литературы

- Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990.
- Гофман Э. Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу / Пер. с англ.; под ред. Н.Н. Богомоловой, Д.А. Леонтьева. М.: Смысл, 2009.
- Козинцев А.Г. Человек и смех. СПб.: Алетейа, 2007.
- Миллер Д. Соблазняющий разум. Как выбор сексуального партнера повлиял на эволюцию человеческой природы / Пер. с англ. К. Сайфулиной. М.: Corpus, 2000.
- Модельски Дж. Объяснение долгих циклов в мировой политике: основные понятия / Пер. с англ. В.В. Горошко // Альманах «Время мира». Вып. 3: Война и геополитика. Новосибирск: НГУ, 2003. С. 455–485.
- Розов Н.С. Ритуалы, институты и ресурсы: социальные основы трансформации менталитета // Ценности и смыслы. 2010. Т. 5. № 8. С. 50–67.
- Скиннер Б.Ф. Оперантное поведение // История зарубежной психологии. Тексты / Пер. с англ. под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. М.: МГУ, 1986. С. 60–95.
- Томаселло М. Истоки человеческого общения / Пер. с англ. М.В. Фаликман, Е.В. Печенковой. М.: Языки славянских культур, 2011.
- Шефтсбери А.Э. Эстетические опыты / Пер. с англ. А.В. Михайлова. М.: Искусство, 1974.

- A Cultural History of Humour: From Antiquity to the Present Day / Ed. by J.N. Bremmer, H. Roodenburg. London: Polity Press, 1997.
- Alexander R.D. Ostracism and indirect reciprocity: the reproductive significance of humor // Ethology and Sociobiology. 1986. Vol. 7. P. 253–270.
- Apte M.L. Humor and Laughter: An Anthropological Approach. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1985.
- Apter M.J. Developing reversal theory: Some suggestions for future research // Journal of Motivation, Emotion, and Personality. 2013. Vol. 1. P. 1–8.
- Billig M. Laughter and Ridicule: Towards a Social Critique of Humor. London: Sage Publ., 2005.
- Caron J.E. From ethology to aesthetics? Evolution as a theoretical paradigm for research on laughter, humor and other comic phenomena // Humor. 2002. Vol. 15. P. 245–281.
- Carroll N. Humour: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Collins R. Interactive Ritual Chains. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2004.
- Forattini F.M. A Historical-Philosophical Analysis of Humor and Laughter and Their Cultural, Social, and its Political Importance // Humor, wit e riso nas literaturas de expressão de língua inglesa. Alagoinhas: Bordô-Grená, 2020. URL: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3636201 (дата обращения: 29.08.2024).
- Gamble J. Humor in apes // Humor. 2001. Vol. 14. No. 2. P. 163–179.
- Gervais M., Wilson D.S. The Evolution and Functions of Laughter and Humor: A Synthetic Approach // The Quarterly Review of Biology. 2005. Vol. 80. No. 4. P. 395–430.
- Gruner Ch.R. The Game of Humor: A Comprehensive Theory of Why We Laugh. London; New York: Routledge, 2017.
- La Fave L., Haddad J., Maesen W.A. Superiority, Enhanced Self-Esteem, and Perceived Incongruity Humour Theory // Humor and laughter: theory, research, and applications / Ed. by A.J. Chapman, H.C. Foot. New Brunswick; London: Transaction Publ., 1995. P. 63–92.
- Morreall J. Philosophy of humor // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Ed. by E.N. Zalta, U. Nodelman. 2023. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/humor/> (дата обращения: 29.08.2024).
- Murtha W.G. The Role of Trickster Humor in Social Evolution. Diss. 2013. URL: <https://commons.und.edu/theses/1578> (дата обращения: 29.08.2024).
- Oring E. Parsing the joke: The general theory of verbal humor and appropriate incongruity // Humor. 2011. Vol. 24. No. 2. P. 203–222.
- Orwell G. The Collected Essays, Journalism, and Letters / Ed. by S. Orwell, I. Angus. London: Secker & Warburg, 1968.
- Ramachandran V.S. The neurology and evolution of humor, laughter, and smiling: the False Alarm Theory // Medical Hypotheses. 1998. Vol. 51. P. 351–354.
- Storey R. Humor and Sexual Selection // Human Nature. 2003. Vol. 14. P. 319–336.
- Takovski A. Coloring social change: Humor, politics, and social movements // Humor. 2020. Vol. 33. No. 4. P. 485–511.
- Tsur R. Horror Jokes, Black Humor, and Cognitive Poetics // Humor. 1989. Vol. 2. No. 3. P. 243–255.
- Varol O.O. Revolutionary Humor // 23 Southern California Interdisciplinary Law Journal. 2014. Vol. 555. Paper No. 2014-3. URL: <https://ssrn.com/abstract=2325782> (дата обращения: 29.08.2024).
- Veatch T.C. A Theory of Humor // Humor. 1998. Vol. 11. P. 161–215.
- Warren C., Barsky A., McGraw A.P. What Makes Things Funny? An Integrative Review of the Antecedents of Laughter and Amusement // Personality and Social Psychology Review. 2021. Vol. 25. No. 1. P. 41–65.
- Warren C., McGraw A.P. Differentiating what is humorous from what is not // Journal of Personality and Social Psychology. 2016. Vol. 110. No. 3. P. 407–430.
- Weisfeld G. The adaptive value of humor and laughter // Ethology and Sociobiology. 1993. Vol. 14. P. 141–169.
- Wuthnow R. Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989.

The variable understanding of humor and its role in sociocultural evolution

Nikolai S. Rozov

Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences. 8 Nikolayeva Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation; e-mail: nrozov@gmail.com

The article identifies essential features characteristic of different stages of development and types of humor, and discusses the role of humor in historical changes, social and cultural evolution. Humor gets external definitions and criteria that allow to distinguish two stages of proto-humor, and the criterion of full-fledged humor is set. The classical theories of humor (superiority, relief, and incongruity) and main modern theories (benign violation, appropriate incongruity, false alarm, attitude shift, etc.) treat diverse phenomena but have definite invariants. Successful humor episodes (when people involuntarily laugh at an amusing combination of meanings) have main features of interactive rituals (E. Durkheim, E. Goffman, R. Collins), which allows us to reconstruct the hidden meanings and bases of participants' reactions. Such well-known phenomena as joint intentionality, synchronization of emotional states, bursts of emotional energy, positive reinforcement, group membership dynamics, etc. are significant in each successful humor episode. The main features of the combination of meanings in the stimulus of humor according to the most plausible theories, taken disjunctively, form a "confusion" as a basic comic factor. Humor manages to survive in human prehistory and history because its functionality as a provision for individual, group, as well as long-term social needs and concerns. Humor makes a significant impact in affirmation of social norms, orders, and cultural patterns by hidden symbols of worship in humor episodes as interactive rituals. At the same time, laughter and humor play a substantial role for loosening and changing orders, and these processes have attracted the attention of researchers in recent years. A sketch model presents how laughter and humor act in "strengthening" and "undermining" roles in different phases of historical cycles and the evolutionary spiral.

Keywords: humor, laughter, theories of humor, essence of humor, proto-humor, interactive ritual, solidarity, social norms, cultural patterns, values

For citation: Rozov, N.S. "Mnogolikost' yumora i ego rol' v sotsiokul'turnoi evolyutsii" [The variable understanding of humor and its role in sociocultural evolution], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 1, pp. 85–100. (In Russian)

References

- Alexander, R.D. "Ostracism and indirect reciprocity: the reproductive significance of humor", *Ethology and Sociobiology*, 1986, No. 7, pp. 253–270.
- Apte, M.L. *Humor and Laughter: An Anthropological Approach*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.
- Apter, M.J. "Developing reversal theory: Some suggestions for future research", *Journal of Motivation, Emotion, and Personality*, 2013, No. 1, pp. 1–8.
- Bakhtin, M.M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Renescansa* [Creativity of Francois Rabelais and Popular Culture of the Middle Ages and Renaissance]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1990. (In Russian)
- Billig, M. *Laughter and Ridicule: Towards a Social Critique of Humor*. London: Sage Publ., 2005.
- Caron, J.E. "From ethology to aesthetics? Evolution as a theoretical paradigm for research on laughter, humor and other comic phenomena", *Humor*, 2002, Vol. 15, pp. 245–281.
- Carroll, N. *Humour: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Collins, R. *Interactive Ritual Chains*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

- Forattini, F.M. "A Historical-Philosophical Analysis of Humor and Laughter and Their Cultural, Social, and its Political Importance", *Humor, wit e riso nas literaturas de expressão de língua inglesa*. Alagoinhas: Bordô-Grená, 2020 [https://papers.ssm.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3636201, accessed on 29.08.2024].
- Gamble, J. "Humor in apes", *Humor*, 2001, Vol. 14, No. 2, pp. 163–179.
- Gervais, M. & Wilson, D.S. "The Evolution and Functions of Laughter and Humor: A Synthetic Approach", *The Quarterly Review of Biology*, 2005, Vol. 80, No. 4, pp. 395–430.
- Gofman, E. *Ritual vzaimodeistviya: Ocherki povedeniya litsom k litsu* [Interactive Ritual: Sketches of Behavior Face to Face], transl. under ed. N. Bogomolova, D.A. Leontiev. Moscow: Smysl Publ., 2009. (In Russian)
- Gruner, Ch.R. *The Game of Humor: A Comprehensive Theory of Why We Laugh*. London; New York: Routledge, 2017.
- Kozintsev, A.G. *Chelovek i smekh* [Man and laughter]. St. Petersburg: Aleteia Publ., 2007. (In Russian)
- La Fave, L., Haddad, J. & Maesen, W.A. "Superiority, Enhanced Self-Esteem, and Perceived Incongruity Humour Theory", *Humor and laughter: theory, research, and applications*, ed. by A.J. Chapman, H.C. Foot. New Brunswick; London: Transaction Publ., 1995, pp. 63–92.
- Miller, D. *Soblaznyayushchij razum. Kak vybor seksual'nogo partnera povliyay na evolyuciyu chelovecheskoj prirody* [The Mating Mind. How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature], transl. by K. Sajfulina. Moscow: Corpus Publ., 2000. (In Russian)
- Modelski, J. "Ob'yasnenie dolgikh tsiklov v mirovoi politike: osnovnye ponyatiya" [Explaining Long Cycles in World Politics: Basic Concepts], transl. by V. Goroshko, *Al'manakh 'Vremya mira', T. 3: Voyna i geopolitika* [The Almanac 'The World Time', Vol. 3: War and Geopolitics]. Novosibirsk: Novosibirsk St. Univ. Publ., 2003, pp. 455–485. (In Russian)
- Morreall, J. "Philosophy of humor", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, U. Nodelman, 2023 [https://plato.stanford.edu/entries/humor/, accessed on 29.08.2024].
- Murtha, W.G. *The Role of Trickster Humor in Social Evolution*, Diss. 2013 [https://commons.und.edu/theses/1578, accessed on 29.08.2024].
- Oring, E. "Parsing the joke: The general theory of verbal humor and appropriate incongruity", *Humor*, 2011, Vol. 24, No. 2, pp. 203–222.
- Orwell, G. *The Collected Essays, Journalism, and Letters*, ed. by S. Orwell, I. Angus. London: Secker & Warburg, 1968.
- Ramachandran, V.S. "The neurology and evolution of humor, laughter, and smiling: the False Alarm Theory", *Medical Hypotheses*, 1998, No. 51, pp. 351–354.
- Rozov, N.S. "Ritualy, instituty i resursy: sotsial'nye osnovy transformatsii mentaliteta" [Rituals, institutions and resources: social foundations of the transformation of mentality], *Tsenosti i smysly / Values and Meanings*, 2010, Vol. 5, No. 8, pp. 50–67. (In Russian)
- Shaftesbury, A.E. *Esteticheskie opyty* [Aesthetic Essays], transl. by A. Mikhailov. Moscow: Iskusstvo Publ., 1974. (In Russian)
- Skinner, B.F. "Operantnoe povedenie" [Operant behavior], transl. under eds. P.Y. Galperin, A.N. Zhdan, *Istoriya zarubezhnoi psikhologii. Teksty* [History of foreign psychology. Texts], ed. by P.Y. Galperin, A.N. Zhdan. Moscow: Moscow State University Publ., 1986, pp. 60–95. (In Russian)
- Storey, R. "Humor and Sexual Selection", *Human Nature*, 2003, No. 14, pp. 319–336.
- Takovski, A. "Coloring social change: Humor, politics, and social movements", *Humor*, 2020, Vol. 33, No. 4, pp. 485–511.
- Tomasello, M. *Istoki chelovecheskogo obshcheniya* [The Origins of Human Communication], transl. by M. Falikman, E. Pechenkova. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2011. (In Russian)
- Tsur, R. "Horror Jokes, Black Humor, and Cognitive Poetics", *Humor*, 1989, Vol. 2, No. 3, pp. 243–255.
- Varol, O.O. "Revolutionary Humor", *23 Southern California Interdisciplinary Law Journal*, 2014, Vol. 555, Paper No. 2014-3 [https://ssm.com/abstract=2325782, accessed on 29.08.2024].
- Veatch T.C. A "Theory of Humor", *Humor*, 1998, No. 11, pp. 161–215.

- Warren, C., Barsky, A. & McGraw, A.P. "What Makes Things Funny? An Integrative Review of the Antecedents of Laughter and Amusement", *Personality and Social Psychology Review*, 2021, Vol. 25, No. 1, pp. 41–65.
- Warren, C. & McGraw, A.P. "Differentiating what is humorous from what is not", *Journal of Personality and Social Psychology*, 2016, Vol. 110, No. 3, pp. 407–430.
- Weisfeld, G. "The adaptive value of humor and laughter", *Ethology and Sociobiology*, 1993, No. 14, pp. 141–169.
- Wuthnow, R. *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

Д.О. Рожин

КАНТОВСКИЙ АПРИОРИЗМ И ДИСКУССИЯ МЕЖДУ ЭМПИРИСТАМИ И НАТИВИСТАМИ В КОГНИТИВНОЙ НАУКЕ*

Рожин Давид Олегович – кандидат философских наук, научный сотрудник. Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта. Российская Федерация, 236041, г. Калининград, А. Невского ул., д. 14; e-mail: DRozhin1@kantiana.ru

Во второй половине XX в. Н. Хомский придал новый импульс дискуссии между эмпиристами и нативистами, предложив концепцию универсальной грамматики. На сегодняшний день данная дискуссия разворачивается в рамках когнитивной науки и заключается в определении особенностей познавательных механизмов, необходимых для создания когнитивного агента. Несогласие между сторонниками эмпиризма и нативизма состоит в вопросе о том, являются ли данные механизмы общепредметными или специфически предметными. При этом в современной научной литературе, посвященной данному вопросу, не учитываются ни кантовские интуиции о познании а priori, ни плоды возникшей не без влияния кантовского априоризма дискуссии между философами и физиологами во второй половине XIX в. о происхождении представления пространства. Цель данной статьи состоит в том, чтобы актуализировать потенциал кантовской философии в настоящем диспуте между сторонниками эмпиризма и нативизма в когнитивной науке. Для этого рассматривается возникновение и развитие современного этапа этой дискуссии, а также ее истоки, связанные с исследованиями происхождения у человека пространственных представлений, проводимыми во второй половине XIX в. Вместе с тем анализируется кантовская концепция априоризма и рассматривается ее влияние на развитие дискуссии между представителями эмпиризма и нативизма. В результате настоящего исследования делается заключение, что кантовский априоризм позволяет скорректировать стратегию реализации когнитивного агента, которая не может оставить без внимания идею обусловленности его опыта доопытными когнитивными механизмами, их особенности как врожденных потенций, а также специфику их развития в прямом взаимодействии с опытом.

Ключевые слова: нативизм, эмпиризм, априоризм, Кант, Хомский, когнитивный агент, обще-предметные механизмы, специфически-предметные механизмы

* Данное исследование проведено при финансовой 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 (Калининград).

Для цитирования: Рожин Д.О. Кантовский априоризм и дискуссия между эмпиристами и нативистами в когнитивной науке // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 1. С. 101–116.

Введение

Сегодня кантовские идеи приобретают актуальность, причем не только в области философии, но и в современной когнитивной науке¹. В частности, Т. Шлихт помещает кантовские идеи об а priori в контекст современной дискуссии между нативистами и эмпиристами². Нативизм настаивает на том, что для познания в конкретной области необходимы специфически-предметные (domain-specific) механизмы, эмпиризм, напротив, утверждает, что для познания в любой области достаточно общепредметных механизмов (domain-general)³. При этом в рассматриваемой дискуссии по-прежнему практически никак не учитываются интуиции кантовского априоризма. Чтобы показать его значение как для спора между современными эмпиристами и нативистами, так и для создания когнитивного агента (далее – КА), в статье сначала будут рассмотрены возникновение и развитие современного этапа дискуссии между сторонниками эмпиризма и нативизма, а также ее истоки – исследования происхождения у человека пространственных представлений, осуществляемые во второй половине XIX в. Затем будет проанализирована кантовская концепция априоризма с целью выявить значимые для создания КА условия, а также рассмотрено, как эта концепция повлияла на ход дискуссии между эмпиристами и нативистами во второй половине XIX в.

1. Современный этап дискуссии между эмпиристами и нативистами

Современный этап дискуссии между сторонниками эмпиризма и нативизма возникает в результате революционной работы в области лингвистики Н. Хомского – рецензии⁴ на «Вербальное поведение» Б.Ф. Скиннера, выдвинувшей критику бихевиоризма и ознаменовавшей так называемый «нативистский поворот». До Хомского эмпиризм считался более предпочтительным среди ученых и философов, поскольку нативизм ассоциировался с картезианско-лейбницеанским рационализмом и обвинялся в наличии сверхъестественного элемента, что противоречило принципам научности и простоты⁵.

¹ См., напр.: Kant and Artificial Intelligence. Berlin; Boston, 2022.

² См.: Schlicht T. Minds, Brains, and Deep Learning: The Development of Cognitive Science Through the Lens of Kant's Approach to Cognition // Kant and Artificial Intelligence. Berlin; Boston, 2022. P. 23–28.

³ См.: Buckner C. Empiricism without Magic: Transformational Abstraction in Deep Convolutional Neural Networks // Synthese. 2018. Vol. 12. P. 3–5.

⁴ Chomsky N. Review of Verbal Behavior // Language. 1959. Vol. 35 (1). P. 26–58.

⁵ Samet J., Zaitchik D. Innateness and Contemporary Theories of Cognition // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/innateness-cognition/> (дата обращения: 10.03.2024).

Хомский, актуализируя концепцию «универсальной грамматики», основанную на представлении, что язык обладает исключительными свойствами⁶, придал новый импульс нативистской позиции в рамках лингвистики. Со временем лингвистический нативизм прирос биологическим нативизмом, в рамках которого был предложен важный аргумент против эмпиризма, а именно: нельзя предполагать, что основные черты нашей физико-биологической природы внутренне предопределены, но в то же время считать, что наша ментально-психологическая природа таковой не является, а полностью определяется извне⁷.

Под теорией нативизма в современной когнитивной науке понимается особое устройство человеческих механизмов познания (которое можно даже назвать модульным⁸), где каждый отдельный механизм или модуль имеет свои особые правила обработки информации⁹, которые возникли независимо от обучения, то есть являются врожденными (innate). Отсюда ядром концепции нативизма можно назвать концепцию областной специализированности (domain specificity), предполагающую специализированные механизмы познания, где у каждого отдельного механизма свои особенности функционирования¹⁰. При этом такие механизмы могут формироваться благодаря эволюционным процессам, в частности, это касается универсальной грамматики¹¹.

Концепция областной специализированности также позволяет разрешить проблему аргумента бедности стимула, предложенного Хомским¹². Эта концепция, опираясь на модульную теорию сознания, объясняет быстрое изучение языка, для которого недостаточно внешних стимулов, посредством врожденного специализированного механизма или модуля¹³, который может рассматриваться в качестве эволюционной адаптации к окружающей среде¹⁴. Сегодня среди сторонников нативизма есть консенсус относительно

⁶ См.: *Chomsky N. Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought.* New York; London, 1966.

⁷ *Samet J., Zaitchik D.* Op. cit.

⁸ Ср.: *Fodor J.A. The Modularity of Mind.* Cambridge (MA), 1983. Важно отметить, согласно предложенной Дж. Фодором модульной теории сознания (mind), модули выступают как механизмы бессознательной обработки информации, что Фодор связывает с таким ключевым свойством модульной когнитивной системы, как информационная инкапсуляция (informational encapsulation), а именно, он полагает, что последняя вытекает из бессознательности (см.: *Ibid.* P. 83–86).

⁹ См.: *Margolis E., Laurence S.* In *Defense of Nativism // Philosophical Studies.* 2013. Vol. 165. No. 2. P. 693–718.

¹⁰ См.: *Baer J. Domain specificity of creativity.* Amsterdam, 2016; *Cowie F. What's Within: Nativism Reconsidered.* Oxford, 2003; *Gelman R. Domain Specificity and Variability in Cognitive Development // Child Development.* 2000. Vol. 71. No. 4. P. 854–856.

¹¹ *Pinker S. The Language Instinct: The New Science of Language and Mind.* London, 1994. P. 362–369.

¹² См.: *Chomsky N. Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use.* New York, 1986. P. 7–11; *Simpson T., Carruthers P., Laurence S., Stich S. Nativism Past and Present // The Innate Mind: Structure and Contents.* New York, 2005. P. 6–7.

¹³ *Булов И.Ю. Современный нативизм идей: некоторые методологические замечания // Философские науки.* 2019. Т. 62. № 7. С. 99–100.

¹⁴ *Chomsky N. Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures.* Cambridge (MA), 1988. P. 28; *Carey S. The Origin of Concepts.* Oxford, 2011. P. 11.

того, что к специфически-предметным областям (specified core domains) относятся физические объекты, числа и интенциональные агенты¹⁵.

После возрождения нативизма последовало возрождение эмпиризма (неоэмпиризма), который сближается с классическим эмпиризмом (Локк, Юм) в том, что идеи имеют чувственное происхождение, соответственно, их содержание качественно схоже с перцептивными данными¹⁶. В то же время не все неоэмпиристы выступают против врожденности идей¹⁷. Одно из ключевых положений неоэмпиризма, опирающееся на аргумент простоты, можно представить следующим образом: «При прочих равных мы должны предпочитать объяснение происхождения идеи или иной ментальной способности обучением, а не врожденностью этой ментальной способности»¹⁸. Вместе с тем сторонники современного эмпиризма настаивают на том, что человеческие механизмы познания в своем основании имеют универсальный принцип обработки информации¹⁹, который и фундирует специализированные когнитивные механизмы²⁰.

Сегодня между эмпиризмом и нативизмом нет принципиальных противоречий в вопросе врожденности: все согласны с тем, что обучение требует, чтобы что-то было врожденным²¹. Но это и не означает, что неоэмпиризм и концепция областной специализированности становятся совместимыми. Неоэмпиристский подход предполагает, что когнитивные механизмы в психике поделены скорее по критерию модальности (слух, зрение и т.п.), в то время как сторонники концепции областной специализированности предполагают, что деление проходит по сферам знания²².

Из общего обзора нынешнего этапа дискуссии между эмпиристами и нативистами можно сделать несколько важных выводов. Во-первых, сторонники обеих позиций в той или иной степени принимают идею данных еще до возникновения опыта «заводских настроек». Во-вторых, в современных спорах между представителями эмпиризма и нативизма не обнаруживается следов дискуссии второй половины XIX в. – времени, когда оживленно обсуждался вопрос происхождения идеи пространства. Дж. Самет и Д. Зайчик вообще утверждают, что до середины XX в. «не существовало активных исследовательских программ, направленных на поиск врожденных факторов в знаниях и познании, которые предполагались и обосновывались нативистами со времен Платона». При этом они связывают современные эмпиризм и нативизм с философскими диспутами XVII и XVIII вв. между сторонниками эмпиризма и рационализма, но вовсе не упоминают кантовский трансцендентальный идеализм²³.

¹⁵ См.: Samet J., Zaitchik D. Op. cit.

¹⁶ Булов И.Ю. Неоэмпиризм идей в современной философии и когнитивной науке // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Сер.: Познание. 2021. № 4. С. 81.

¹⁷ Damasio A. *Descartes' Error: Emotions, Reason, and the Human Brain*. New York, 1994. P. 104.

¹⁸ Булов И.Ю. Неоэмпиризм идей. С. 82.

¹⁹ См.: Prinz J. *The Return of Concept Empiricism* // *Handbook of Categorization and Cognitive Science*. Amsterdam, 2005. P. 679–695.

²⁰ Karmiloff-Smith A. *Beyond Modularity: A Developmental Perspective on Cognitive Science*. Cambridge (MA), 1992. P. 166–168.

²¹ Schlicht T. Op. cit. P. 24.

²² Булов И.Ю. Неоэмпиризм идей. С. 83.

²³ Samet J., Zaitchik D. Op. cit.

2. Истоки дискуссии между эмпиризмом и нативизмом

Впервые деление теорий, затрагивающих вопрос о происхождении пространственной формы восприятия, на эмпиристские и нативистские провел Г. Гельмгольц²⁴, используя принцип врожденности. Эмпиристские теории, согласно Гельмгольцу, в вопросе возникновения чувственных созерцаний придают большое значение влиянию опыта. Нативистские теории признают влияние опыта для определенных восприятий, но при этом они предполагают систему врожденных созерцаний, не основанных на опыте и которые встречаются одинаково у всех²⁵.

Гельмгольц был не единственным, кто обратил внимание на существование различных подходов к решению вопроса происхождения чувственных восприятий. Так В. Вундт предложил другую классификацию, согласно которой рассматриваемые теории делятся также на две группы: нативистские и генетические. Нативизм, в свою очередь, делится на физиологическое и психологическое направление, а генетизм – на эмпиристские и преэмпиристские направления. Физиологическое направление усматривает достаточное основание для образования пространственных представлений в особенности организации органов чувств. Психологическое направление, примыкающее к Канту, рассматривает пространство как присущую душе форму созерцания. Эмпиристское направление пространственное созерцание рассматривает как производное от опыта. Наконец, преэмпиристское направление, к которому себя относил Вундт, полагает пространственное созерцание не как нечто врожденное, но предшествующее опыту²⁶.

На возникший спор между эмпиризмом и нативизмом, а также на связанные с ним классификации обратили внимание и русские философы. Г.И. Челпанов отмечает, что в основании классификаций Гельмгольца и Вундта положен один и тот же принцип врожденности/приобретенности, постоянно вызывающий путаницу. Отсюда русский философ заключает о неудовлетворительности вышеприведенных классификаций: принцип врожденности, по его мнению, не позволяет отчетливо различить противоположные теории, так как ясно не показывает, что врождено, а что приобретено²⁷.

Сам Челпанов предлагает свою собственную классификацию, основанную на принципе производности, в результате чего русский философ выделяет теории производности и непроизводности. По сути, теории непроизводности ассоциируются с нативистскими (по терминологии Гельмгольца) взглядами на происхождение пространства, а теории производности – с эмпиристскими. Последняя группа «распадается на следующие подгруппы: а) теория слияния (И.Ф. Герbart), б) теория ассоциации (А. Бэн, Дж.С. Миль, Г. Спенсер), в) теория локальных знаков (Р.Г. Лотце, Т. Липпс), г) теория синтеза (В. Вундт), е) априористическая теория (И. Кант). В названии каждой

²⁴ Helmholtz H. Handbuch der physiologischen Optik. Leipzig, 1867. S. 435. Также см.: Челпанов Г.И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Ч. 1: Представление пространства с точки зрения психологии. Киев, 1896. С. 4–5; Введенский А.И. Анализ идеи пространства // Богословский вестник. 1906. Т. 1. № 3. С. 416.

²⁵ Helmholtz H. Op. cit. S. 435.

²⁶ Wundt W.M. Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methoden wissenschaftlicher Forschung: in 2 Bdn. Bd. I. Stuttgart, 1880. S. 452–461.

²⁷ Челпанов Г.И. Указ. соч. С. 6–8.

подгруппы есть указание на тот процесс, с помощью которого «созидается пространственное качество из собственно непространственных элементов»²⁸.

Другой русский философ, занимавшийся исследованием темы происхождения пространственных представлений, Алексей И. Введенский предлагает деление теорий на три группы: 1) эмпирические (А. Бэн, Дж.С. Милль); 2) нативистские (И. Мюллер, Э.Г. Вебер, Р.Г. Лотце); 3) генетические или смешанные (В. Вундт, Г.Л.Ф. Гельмгольц, А. Риль). Последняя группа представляет собой синтез идей первых двух²⁹.

Эмпиристы, согласно Введенскому, утверждают, что пространственные представления формируются с помощью особенностей биологической организации человека. Ощущения как протенсивные величины (т.е. следующие во временном порядке) благодаря синхронности (одновременности) многих осязательных ощущений в дальнейшем переходят в экстенсивные величины, в результате возникает пространственный распорядок одновременно сосуществующих элементов³⁰. Нативисты, по мнению русского философа, настаивали, что пространственные представления возникают с помощью заложенного в нашу психофизическую организацию врожденного знания о пространстве³¹. Отсюда предполагается, что ощущения, связанные с восприятием пространства, имеют не только интенсивный характер (как в случае с эмпиристами), но и некоторые задатки для воссоздания пространства как экстенсивной величины³².

С эмпирическими теориями происхождения пространственных ощущений, по замечанию Введенского, можно согласиться, но в них закралась ссылка на «непосредственное, предваряющее всякий опыт, знание пространства, в форме знания нашего собственного организма». Поэтому нативизм становится неизбежно логическим дополнением к эмпиризму, в результате чего возникают гипотезы «примирительно-смешанного (однако же, не эклектического!) характера»³³. К таковым Введенский относит: 1) генетические теории, основанные на эволюционно-эмпирической почве, в частности на законе наследственности (Спенсер); 2) генетические теории, основанные на эволюционно-логической почве (Гельмгольц и Риль)³⁴. К анализу данных теорий будет уместнее перейти после изложения оказавшей на них явное влияние кантовской концепции априоризма в отношении представления пространства.

3. Кантовская концепция априоризма в контексте дискуссии между эмпиризмом и нативизмом

Априорным Кант называет такое познание, которое является безусловно независимым от опыта и всех чувственных впечатлений. Также априорные

²⁸ Там же. С. 9.

²⁹ Введенский А.И. Анализ идеи пространства. Т. 1. № 3. С. 417.

³⁰ Там же. С. 420–421.

³¹ Введенский А.И. Анализ идеи пространства // Богословский вестник. 1906. Т. 1. № 4. С. 693.

³² Введенский А.И. Анализ идеи пространства. Т. 1. № 3. С. 423–424.

³³ Там же.

³⁴ Введенский А.И. Анализ идеи пространства. Т. 1. № 4. С. 695.

знания характеризуются строгой всеобщностью и необходимостью³⁵. Для репрезентации кантовского взгляда на априорное принципиально важным является различие кёнигсбергским философом материи и формы познания. Материя дана нам *a posteriori*, а форма – *a priori*. Априорные формы чувственности, пространство и время, находятся в нашей душе готовыми³⁶.

На основании анализа кантовского метафизического и трансцендентального истолкований пространства можно выделить следующие важные характеристики последнего: 1) представление о пространстве не заимствуется из отношений внешних явлений посредством опыта; 2) напротив, внешний опыт становится возможным благодаря представлению о пространстве, соответственно, пространство следует рассматривать как условие возможности явлений; 3) пространство является необходимым и всеобщим представлением; 4) пространство не является свойством вещей самих по себе; 5) пространство – данная раньше всех действительных восприятий форма всех явлений внешних чувств, то есть субъективное условие чувственности; 6) как чистое созерцание пространство содержит до всякого опыта принципы отношений внешних предметов друг к другу³⁷.

В первую очередь, когда заходит речь о связи априоризма и происхождения пространственного представления, возникает вопрос, является ли данное представление врожденным? На первый взгляд может показаться, что кантовская априорность и врожденность почти одно и то же, но уже в XIX в. отмечалось, что вопрос априорности пространства касается теории познания, вопрос о его возникновении – психологии. По замечанию Челпанова, из-за постоянной связи между концепцией кантовского априоризма и теориями происхождения пространства априорность в эпистемологическом смысле стала смешиваться с априорностью в психологическом смысле³⁸.

Если обратиться к кантовскому учению о пространстве, то последнее как форма представления дано до опыта, то есть предшествует ему. Но что здесь понимается под предшествованием? Введенский справедливо отмечает, что понятие предшествования может иметь либо психологический, либо логический смысл. Психологический смысл указывает на предшествование во времени и может быть опять же двояко истолкован: в одном случае психологическое предшествование будет сознаваемым, а именно, «предварение ощущений представлением пространства», в другом случае – несознаваемым, которое открывается путем анализа опыта³⁹. Под логическим предшествованием понимается независимость пространства от опыта и зависимость элементов опыта от представления пространства⁴⁰.

Введенский показывает, что сознательное временное предшествование готового представления пространства опыту противоречит кантовскому взгляду на пространство, поскольку, согласно «Критике чистого разума», все элементы пространства даны одновременно с нашими восприятиями. Отсюда, «по свидетельству сознания, мы узнаем о пространстве не раньше

³⁵ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1: Критика чистого разума. М., 2006. С. 53–55 (В 2–4).

³⁶ Там же. С. 89–91 (В 34–36).

³⁷ Там же. С. 95–101 (В 38–44).

³⁸ Челпанов Г.И. Указ. соч. С. V.

³⁹ Введенский А.И. Учение Канта о пространстве (разъяснение и критика) // Богословский вестник. 1895. Т. 2. № 6. С. 392.

⁴⁰ Там же. С. 397–398.

опыта, но вместе с ним, в нем и чрез него»⁴¹. В отношении досознательного временного предшествования формы пространства Введенский замечает, что такое объяснение предшествования ближе к взглядам Канта, но все-таки не идентично им в силу возникающей путаницы между пространством как ненаполненной *формой* и как развитым *представлением*⁴². Наконец, ближе всего оказывается кантовский взгляд на пространство к логическому предшествованию, указывающему на пространство как необходимое представление а priori. Тем не менее Введенский замечает, что здесь не учитывается психологическое возникновение пространственного представления в его связи с чувственными восприятиями⁴³.

Таким образом, априорность пространства в кантовской философии подразумевает его врожденность, но не в смысле готового представления или наполненной формы, а в смысле некоей заданной потенции или *grüß*'а. Отсюда проистекает важное следствие: кантовский априоризм наводит фокус на сам процесс формирования когнитивных механизмов. Если бы этот процесс был обусловлен в значительной степени опытом, то тогда должен был протекать случайно, из-за чего когнитивные механизмы развивались бы у каждого индивида по-особенному. Но на опыте оказывается, что, например, осязательное и зрительное пространства у всех людей в сформированном виде имеют одинаковые характерные черты. Допустить же, что при неодинаковом развитии когнитивных механизмов они будут приобретать у всех одинаковую форму, можно только с очень большими оговорками. Следовательно, даже если современный эмпиризм прав и в основе когнитивных функций лежит общепредметный механизм, то формироваться он должен по некоторому априорному закону или правилу.

Здесь же приобретает актуальность вопрос о роли в развитии пространственного представления органов человеческих чувств. Представление пространства, как показывали еще физиологические исследования второй половины XIX в., может развиваться независимо от наличия нормально функционирующих органов чувств (например, осязательное пространство у слепых)⁴⁴. У КА, как более совершенной формы сенсорного агента, поведение которого зависит от показаний датчиков⁴⁵, есть сенсорные датчики, при устранении которых у него исчезнут и пространственные представления. Но в случае потери зрения человеком, он не лишается пространственных представлений, хотя нельзя не отметить, что они постепенно изменяются⁴⁶. Более того, если априорные представления окончательно формируются благодаря взаимодействию с опытом, соответственно, не предшествуют ему в готовом виде, то, перенося кантовские интуиции на современную почву когнитивной науки, КА изначально получает готовые представления или заполненные формы для дальнейших когнитивных операций сразу вместе с соответствующими «органами чувств».

Ключевая мысль кантовского априоризма, пожалуй, состоит в том, что наше познание обусловлено, то есть возможно благодаря априорным формам.

⁴¹ Там же. С. 393.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 399–401.

⁴⁴ См.: Введенский А.И. Анализ идеи пространства. Т. 1. № 3. С. 406–416.

⁴⁵ Baiasu S. The Challenge of (Self-)Consciousness: Kant, Artificial Intelligence and Sense-Making // Kant and Artificial Intelligence. Berlin; Boston, 2022. P. 115.

⁴⁶ См.: Введенский А.И. Анализ идеи пространства. Т. 1. № 3. С. 411–416.

Очень важно, что последние представляют собой не только некоторые структуры опыта, но и являются достаточным условием для его возможности. Поэтому при попытке воспроизвести опыт, подобный человеческому, как в случае с КА, нужно воспроизвести и его необходимые условия. Это меняет общую стратегию реализации КА, ведь Кант исходит не из идеи наличия в нашем сознании представлений, которые проблематично объяснить с точки зрения локковской чистой доски и которые могут никак непосредственно не влиять на опыт, а исходит из условий опыта, которые объясняют его не как нечто случайное и бессвязное, а как то, что должно иметь объективную значимость для всех разумных существ.

Если не учитывать кантовскую концепцию априоризма в современных спорах между эмпиристами и нативистами, то, как следствие, искажается стратегия реализации КА как аналога человеческого интеллекта. В таком случае деятельность КА будет оцениваться с точки зрения конечного результата, соответственно, будет упускаться из виду сам процесс достижения результата и его особенности. Представим, что перед КА и человеком стоит одна задача: найти верное решение для некоторой задачи, что им обоим удастся сделать с 99-процентной точностью. Но как они пришли к такому решению? В некотором отношении эта иллюстрация соотносима с известным аргументом китайской комнаты Дж. Сёрла⁴⁷. В обоих случаях оценка производится согласно с результатом на выходе, а не в соответствии с процессами, которые привели к такому результату. А ведь возможно, что смысл не только и не столько в результате, сколько в процессе решения задачи. Поэтому в рамках кантовского априоризма важно обратить внимание именно на особенности возникновения созерцания пространства.

Луо Си отмечает, что, согласно Канту, созерцание пространства порождается на чистом уровне самоаффицирования, где ключевую роль играет концептуализированный акт синтеза, совершаемый посредством трансцендентального синтеза способности воображения⁴⁸. Иными словами, именно рассудочная деятельность вносит значительный вклад в происхождение и развитие пространственного представления а priori. Сама же рассудочная деятельность основана на трансцендентальном единстве самосознания⁴⁹.

Исследовательская группа во главе с Р. Эвансом разработала компьютерную систему машинного обучения под названием «Apperception Engine», основанную на кантовской когнитивной архитектуре. Ученые провели ряд экспериментов⁵⁰, в каждом из которых демонстрировалась большая экономия данных при обучении, по сравнению с другими, в частности, рекуррентными нейронными сетями, что исследователи связали с индуктивным предубеждением (inductive bias), идущим от Канта⁵¹. При этом для эффективного обучения машины различным задачам нужно такое индуктивное предубеждение, которое будет максимально общим. Ответ на вопрос, каковы же максимально общие понятия, которые мы должны внедрить в машину,

⁴⁷ Searle J.R. Is the Brain's Mind a Computer Program? // Scientific American. 1990. Vol. 262. No. 1. P. 26.

⁴⁸ Луо Си. Кант о внутреннем чувстве, созерцании времени и самоаффицировании // Кантовский сборник. 2021. Т. 40. № 2. С. 34–38.

⁴⁹ Кант И. Указ. соч. С. 203 (В 131–133).

⁵⁰ См.: Evans R., Bošnjak M., Buesing L. et al. Making sense of raw input // Artificial Intelligence. 2021. Vol. 299. Art. 103521. DOI: 10.1016/j.artint.2021.103521.

⁵¹ См.: Ibid. P. 31–32.

чтобы обеспечить эффективное обучение данным, согласно Эвансу, «таился на виду уже более двухсот лет» и заключен в Трансцендентальной логике «Критики чистого разума»⁵². Такая позиция может служить в пользу верности кантовского взгляда на когнитивные процессы человеческого познания, но вместе с тем Эванс опирается на отличную от предложенной в статье интерпретацию учения о категориях чистого рассудка Канта. В частности, он заявляет, что категории приобретаются, а именно, выводятся из любой сенсорной последовательности⁵³, что противоречит первоначальности рассудочной деятельности по отношению к чувственным созерцаниям.

4. Теории происхождения когнитивных структур смешанного типа

Теперь, чтобы продемонстрировать значение кантовского априоризма в вопросе происхождения когнитивных механизмов в историко-философской перспективе следует вернуться к анализу теорий смешанного типа: эволюционно-эмпирической и эволюционно-логической. В рамках эволюционно-эмпирического подхода когнитивные структуры, претендующие на статус априорных, не являются статичными и неизменными, а, как и все другие физиологические особенности человека, подлежат постепенному росту и развитию. В истории философии подобная установка разрабатывалась Г. Спенсером и Э. Махом.

Спенсер пришел к выводу, что наши пространственные представления, хотя и раскрываются под влиянием опыта, тем не менее заранее определены унаследованным нами психофизическим устройством, в связи с чем они сознаются нами как необходимые⁵⁴. Отсюда, согласно философу, пространственное а priori для индивидуума есть в то же время а posteriori «для всей цепи индивидуумов, в которой он (каждый отдельный индивидуум) составляет последнее звено»⁵⁵. Теория Спенсера имеет ту слабость, что осуществляет перестановку вопроса о происхождении пространственных восприятий в даль прошлого, что, несомненно, усложняет поиск организующих их факторов⁵⁶.

Мах в его биологической теории познания, которая в какой-то степени была продолжением биологически ориентированных теорий познания Спенсера и Гельмгольца⁵⁷, признает наличие у человека априорных когнитивных структур, из чего он заключает, что ощущения – это не просто необработанный опыт, а взаимодействие опыта с заранее сформированной когнитивной структурой. При этом опыт требует а priori, которое само по себе формируется опытом. Отсюда для Маха то, что является априорным для отдельного организма, было апостериорным для его предков; не только

⁵² Evans R. The Apperception Engine // Kant and Artificial Intelligence. Berlin; Boston, 2022. P. 100.

⁵³ См.: Ibid. P. 74.

⁵⁴ Spencer H. The Principles of Psychology: in 2 Vol. Vol. II. New York, 1897. P. 190–195.

⁵⁵ Ibid. P. 195.

⁵⁶ См.: Введенский А.И. Анализ идеи пространства. Т. 1. № 4. С. 699–701.

⁵⁷ Сапек М. Ernst Mach's biological theory of knowledge // Synthese. 1968. Vol. 18 (2–3). P. 172–173.

априорное предшествует опыту, но и само априорное формируется из опыта. В результате понятие об априорном у Маха становится биологизированным⁵⁸.

Гельмгольц, хотя и близок к эмпиризму, но все-таки стоит на том, что пространственные представления – результат сложного процесса бессознательных умозаключений⁵⁹. Согласно немецкому мыслителю, зародыш пространственного созерцания образуется посредством связи в одно целое путем бессознательных умозаключений двух факторов: зрительных и осязательных чувствований и определения причины изменений в сенсориуме. Последнее подразумевает априорную категорию причинности⁶⁰ и, вообще, понимание души как начала активного, самодеятельного⁶¹. Как замечает М. Чапек, Гельмгольц предложил свою интерпретацию кантовского априоризма в психофизиологическом ключе, согласно которой априорные формы познания относятся к нашей психофизиологической организации, представляющей собой филогенетическое наследие⁶².

А. Риль продолжает развивать идеи Гельмгольца, с тем отличием, что для него пространственные представления формируются посредством сознательных умозаключений. В частности, зрительное и осязательное пространства путем ряда умозаключений логически перерабатываются в вывод – единую пространственную схему. Примером такого вывода, согласно Риллю, является восприятие третьего измерения⁶³. Пространственная схема в таком случае представляет собой величину условную и подвижную. Что касается указанной логической переработки, то она состоит в установлении связи и приведении к единству пространственных ощущений, ее источником выступает категория единства, основанная на единстве и тождестве нашего сознания⁶⁴.

Подытоживая взгляды Рилля, Введенский заключает, что с психологической точки зрения «Идея пространства происхождения априорно-апостериорного, то есть она образуется из апостериорного, от вне данного, материала, но по априорному закону или схеме и, именно, по выносимой нами из природы нашего сознания категории единства, в её специальном для данного случая преломлении»⁶⁵.

Таким образом, благодаря кантовскому априоризму в современной дискуссии между эмпиризмом и нативизмом эти позиции можно объединить так, что специфически-предметные механизмы, в частности пространство, будут фундироваться общепредметным механизмом – трансцендентальным единством апперцепции.

⁵⁸ *Pojman P.T.* Ernst Mach // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ernst-mach/> (дата обращения: 16.02.2024).

⁵⁹ *Helmholtz H.* Op. cit. S. 430.

⁶⁰ *Ibid.* S. 453–455.

⁶¹ См.: *Введенский А.И.* Анализ идеи пространства. Т. 1. № 4. С. 701–705.

⁶² *Čapek M.* Op. cit. P. 175.

⁶³ *Riehl A.* Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft: in 2 Bdn. Bd. II. Th. 1. Leipzig, 1879. S. 150–156.

⁶⁴ *Ibid.* S. 234; Также см.: *Введенский А.И.* Анализ идеи пространства. Т. 1. № 4. С. 706–709.

⁶⁵ *Введенский А.И.* Анализ идеи пространства. Т. 1. № 4. С. 709.

Заключение

Современные эмпиристы и нативисты не отрицают врожденность когнитивных механизмов, но стремятся выяснить их особенности, влияющие на организацию перцептивного опыта. При этом кантовская концепция априоризма здесь практически не привлекается, хотя ранее она выступила катализатором для аналогичной дискуссии в XIX в., посвященной проблеме происхождения идеи пространства. На основании репрезентации и анализа положений учения Канта о пространстве было показано, что априорный характер пространства подразумевает его врожденность не в смысле полностью сформированного представления, но заданной потенции, которая получает развитие в опыте, вместе с опытом и по случаю опыта. В то же время эта потенция имеет те элементы, которые не могут быть привнесены из опыта и являются врожденными в строгом смысле слова: речь идет об априорном законе развития представления пространства. Данная интуиция в контексте проблемы создания КА обращает внимание на значение самого процесса формирования когнитивных механизмов под влиянием опыта. Отсюда общая стратегия реализации КА не может оставить без внимания идею обусловленности его опыта доопытными когнитивными механизмами и специфику их развития в прямом взаимодействии с опытом. В случае кантовского взгляда на пространство специфика его развития обусловлена категориальным синтезом, то есть связана с рассудочной деятельностью.

Список литературы

- Булов И.Ю. Неоэмпиризм идей в современной философии и когнитивной науке // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Сер.: Познание. 2021. № 4. С. 80–83.
- Булов И.Ю. Современный нативизм идей: некоторые методологические замечания // Философские науки. 2019. Т. 62. № 7. С. 96–109.
- Введенский А.И. Анализ идеи пространства // Богословский вестник. 1906. Т. 1. № 3. С. 403–430.
- Введенский А.И. Анализ идеи пространства // Богословский вестник. 1906. Т. 1. № 4. С. 692–709.
- Введенский А.И. Учение Канта о пространстве (разъяснение и критика) // Богословский вестник. 1895. Т. 2. № 6. С. 390–404.
- Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1: Критика чистого разума / Под ред. Б. Тушлинга, Н.В. Мотрошиловой. М.: Наука, 2006.
- Луо Си. Кант о внутреннем чувстве, созерцании времени и самоаффицировании // Кантовский сборник. 2021. Т. 40. № 2. С. 27–66.
- Челпанов Г.И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Ч. 1: Представление пространства с точки зрения психологии. Киев: Типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1896.
- Baer J. Domain specificity of creativity. Amsterdam: Elsevier, 2016.
- Baiasu S. The Challenge of (Self-)Consciousness: Kant, Artificial Intelligence and Sense-Making // Kant and Artificial Intelligence / Ed. by H. Kim and D. Schönecker. Berlin; Boston: De Gruyter, 2022. P. 105–128.
- Buckner C. Empiricism without Magic: Transformational Abstraction in Deep Convolutional Neural Networks // Synthese. 2018. Vol. 12. P. 1–34.
- Čapek M. Ernst Mach's biological theory of knowledge // Synthese. 1968. Vol. 18 (2–3). P. 171–191.
- Carey S. The Origin of Concepts. Oxford: Oxford University Press, 2011.

- Chomsky N.* Review of Verbal Behavior // *Language*. 1959. Vol. 35 (1). P. 26–58.
- Chomsky N.* Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought. New York; London: Harper & Row, 1966.
- Chomsky N.* Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use. New York: Praeger, 1986.
- Chomsky N.* Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures. Cambridge (MA): MIT Press, 1988.
- Cowie F.* What's Within: Nativism Reconsidered. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Damasio A.* Descartes' Error: Emotions, Reason, and the Human Brain. New York: Avon Books, 1994.
- Evans R.* The Apperception Engine // *Kant and Artificial Intelligence* / Ed. by H. Kim and D. Schönecker. Berlin; Boston: De Gruyter, 2022. P. 39–103.
- Evans R., Bošnjak M., Buesing L. et al.* Making sense of raw input // *Artificial Intelligence*. 2021. Vol. 299. Art. 103521. DOI: 10.1016/j.artint.2021.103521.
- Fodor J.A.* The Modularity of Mind. Cambridge (MA): MIT Press, 1983.
- Gelman R.* Domain Specificity and Variability in Cognitive Development // *Child Development*. 2000. Vol. 71. No. 4. P. 854–856.
- Helmholtz H.* Handbuch der physiologischen Optik. Leipzig: L. Voss, 1867.
- Kant and Artificial Intelligence* / Ed. by H. Kim and D. Schönecker. Berlin; Boston: De Gruyter, 2022.
- Karmiloff-Smith A.* Beyond Modularity: A Developmental Perspective on Cognitive Science. Cambridge (MA): MIT Press, 1992.
- Margolis E., Laurence S.* In Defense of Nativism // *Philosophical Studies*. 2013. Vol. 165. No. 2. P. 693–718.
- Pinker S.* The Language Instinct: The New Science of Language and Mind. London: Penguin, 1994.
- Pojman P.T.* Ernst Mach // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta and U. Nodelman. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ernst-mach/> (дата обращения: 16.02.2024).
- Prinz J.* The Return of Concept Empiricism // *Handbook of Categorization and Cognitive Science* / Ed. by H. Cohen and C. Lefebvre. Amsterdam: Elsevier, 2005. P. 679–695.
- Riehl A.* Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft: in 2 Bdn. Bd. II. Th. 1. Leipzig: Engelmann, 1879.
- Samet J., Zaitchik D.* Innateness and Contemporary Theories of Cognition // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta and U. Nodelman. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/innateness-cognition/> (дата обращения: 10.03.2024).
- Schlicht T.* Minds, Brains, and Deep Learning: The Development of Cognitive Science Through the Lens of Kant's Approach to Cognition // *Kant and Artificial Intelligence* / Ed. by H. Kim and D. Schönecker. Berlin; Boston: De Gruyter, 2022. P. 3–38.
- Searle J.R.* Is the Brain's Mind a Computer Program? // *Scientific American*. 1990. Vol. 262. No. 1. P. 25–31.
- Simpson T., Carruthers P., Laurence S., Stich S.* Nativism Past and Present // *The Innate Mind: Structure and Contents* / Ed. by P. Carruthers, S. Laurence and S. Stich. New York: Oxford University Press, 2005. P. 3–19.
- Spencer H.* The Principles of Psychology: in 2 Vol. Vol. II. New York: D. Appleton and Company, 1897.
- Wundt W.M.* Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung: in 2 Bdn. Bd. I. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1880.

Kantian apriorism in the debate between empiricists and nativists in cognitive science*

David O. Rozhin

Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University. 14 Aleksandra Nevskogo Str., Kaliningrad, 236041, Russian Federation; e-mail: DRozhin1@kantiana.ru

In the second half of the 20th century, N. Chomsky gave a new impetus to the debate between empiricism and nativism by proposing the concept of a universal grammar. Today this discussion is unfolding within the framework of cognitive science and consists in determining the peculiarities of cognitive mechanisms necessary to create a cognitive agent. The disagreement between the proponents of empiricism and nativism is whether these mechanisms are domain-general or domain-specific. At the same time, modern scientific literature on this issue does not take into account, on the one hand, Kantian intuitions about a priori cognition and, on the other hand, the results of the discussion between philosophers and physiologists in the second half of the 19th century. The aim of this article is to actualize the potential of the Kantian concept of apriorism in modern discussions between empiricism and nativism, for this purpose the concept of Kantian apriorism is analyzed and its influence on different stages of the discussion between empiricists and nativists is considered. The study concludes that Kantian apriorism allows us to adjust the strategy of realization of a cognitive agent, which cannot leave out the idea of conditioning of experience by a priory cognitive mechanisms and their peculiarities as innate potencies, as well as the specificity of their development in direct interaction with experience.

Keywords: nativism, empiricism, apriorism, Kant, Chomsky, cognitive agent, domain-general mechanisms, domain-specific mechanisms

For citation: Rozhin, D.O. “Kantovskii apriorizm i diskussiya mezhdu empiristami i nativistami v kognitivnoi nauke” [Kantian apriorism in the debate between empiricists and nativists in cognitive science], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 1, pp. 101–116. (In Russian)

References

- Baer, J. *Domain specificity of creativity*. Amsterdam: Elsevier, 2016.
- Baiasu, S. “The Challenge of (Self-)Consciousness: Kant, Artificial Intelligence and Sense-Making”, *Kant and Artificial Intelligence*, ed. by H. Kim and D. Schönecker. Berlin; Boston: De Gruyter, 2022, pp. 105–128.
- Buckner, C. “Empiricism without Magic: Transformational Abstraction in Deep Convolutional Neural Networks”, *Synthese*, 2018, Vol. 12, pp. 1–34.
- Bulov, I.Yu. “Neoempirizm idei v sovremennoi filosofii i kognitivnoi nauke” [Neo-empiricism of ideas in contemporary philosophy and cognitive science], *Sovremennaiia nauka: aktual'nye problemy teorii i praktiki. Seriya: poznanie / Contemporary Science: Actual Problems of Theory and Practice, Series: Cognition*, 2021, No. 4, pp. 80–83. (In Russian)
- Bulov, I.Yu. “Sovremennyi nativizm idei: nekotorye metodologicheskie zamechaniya” [Contemporary nativism of ideas: some methodological remarks], *Filosofskie nauki / Philosophical Sciences*, 2019, Vol. 62, No. 7, pp. 96–109. (In Russian)

* 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.

- Čapek, M. "Ernst Mach's biological theory of knowledge", *Synthese*, 1968, Vol. 18 (2-3), pp. 171-191.
- Carey, S. *The Origin of Concepts*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Chelpanov, G.I. *Problema vospriyatiya prostranstva v svyazi s ucheniem ob apriornosti i vrozhdennosti, Ch. 1: Predstavlenie prostranstva s tochki zreniya psikhologii* [The problem of space perception in connection with the doctrine of a priori and innateness, Part 1: Representation of space from the point of view of psychology]. Kiev: I.N. Kushnerev & K° Publ., 1896. (In Russian)
- Chomsky, N. "Review of Verbal Behavior", *Language*, 1959, Vol. 35, No. 1, pp. 26-58.
- Chomsky, N. *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York; London: Harper & Row, 1966.
- Chomsky, N. *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*. New York: Praeger, 1986.
- Chomsky, N. *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.
- Cowie, F. *What's Within: Nativism Reconsidered*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Damasio, A. *Descartes' Error: Emotions, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon Books, 1994.
- Evans, R. "The Apperception Engine", *Kant and Artificial Intelligence*, ed. by H. Kim and D. Schönecker. Berlin; Boston: De Gruyter, 2022, pp. 39-103.
- Evans, R., Bošnjak, M., Buesing, L., et al. "Making sense of raw input", *Artificial Intelligence*, 2021, Vol. 299, Art. 103521, DOI: 10.1016/j.artint.2021.103521.
- Fodor, J.A. *The Modularity of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1983.
- Gelman, R. "Domain Specificity and Variability in Cognitive Development", *Child Development*, 2000, Vol. 71, No. 4, pp. 854-856.
- Helmholtz, H. *Handbuch der physiologischen Optik*. Leipzig: L. Voss, 1867.
- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh, T. 2, Ch. 1: Kritika chistogo razuma* [Works in German and Russian, Vol. 2, Part 1: Critique of Pure Reason], ed. by B. Tushling, N.V. Motroshilova. Moscow: Nauka Publ., 2006. (In Russian and in German)
- Karmiloff-Smith, A. *Beyond Modularity: A Developmental Perspective on Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- Kim, H. & Schönecker, D. (eds.) *Kant and Artificial Intelligence*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2022.
- Luo, Xi "Kant über inneren Sinn, Zeitanschauung und Selbstaffektion", *Kantian Journal*, 2021, Vol. 40, No. 2, pp. 27-66.
- Margolis, E. & Laurence, S. "In Defense of Nativism", *Philosophical Studies*, 2013, Vol. 165, No. 2, pp. 693-718.
- Pinker, S. *The Language Instinct: The New Science of Language and Mind*. London: Penguin, 1994.
- Pojman, P.T. "Ernst Mach", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta and U. Nodelman [<https://plato.stanford.edu/entries/ernst-mach/>, accessed on 16.02.2024].
- Prinz, J. "The Return of Concept Empiricism", *Handbook of Categorization and Cognitive Science*, ed. by H. Cohen and C. Lefebvre. Amsterdam: Elsevier, 2005, pp. 679-695.
- Riehl, A. *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, Bd. II, Th. 1. Leipzig: Engelmann, 1879.
- Samet, J. & Zaitchik, D. "Innateness and Contemporary Theories of Cognition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta and U. Nodelman [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/innateness-cognition/>, accessed on 10.03.2024].
- Schlicht, T. "Minds, Brains, and Deep Learning: The Development of Cognitive Science Through the Lens of Kant's Approach to Cognition", *Kant and Artificial Intelligence*, ed. by H. Kim and D. Schönecker. Berlin; Boston: De Gruyter, 2022, pp. 3-38.
- Searle, J.R. "Is the Brain's Mind a Computer Program?", *Scientific American*, 1990, Vol. 262, No. 1, pp. 25-31.
- Simpson, T., Carruthers, P., Laurence, S. & Stich, S. "Nativism Past and Present", *The Innate Mind: Structure and Contents*, ed. by P. Carruthers, S. Laurence, and S. Stich. New York: Oxford University Press, 2005, pp. 3-19.
- Spencer, H. *The Principles of Psychology*, Vol. II. New York: D. Appleton and Company, 1897.

- Vvedenskii, A.I. "Analiz idei prostranstva" [Analysing the idea of space], *Bogoslovskii vestnik / Theological Bulletin*, 1906, Vol. 1, No. 3, pp. 403–430. (In Russian)
- Vvedenskii, A.I. "Analiz idei prostranstva" [Analysing the idea of space], *Bogoslovskii vestnik / Theological Bulletin*, 1906, Vol. 1, No. 4, pp. 692–709. (In Russian)
- Vvedenskii, A.I. "Uchenie Kanta o prostranstve (raz"yasnenie i kritika)" [Kant's doctrine of space (explanation and criticism)], *Bogoslovskii vestnik / Theological Bulletin*, 1895, Vol. 2, No. 6, pp. 390–404. (In Russian)
- Wundt, W. *Logik, Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, Bd. I. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1880.

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

К.Е. Морозов

ОГОВОРКА НОЗИКА И БАЗОВЫЙ ДОХОД

Морозов Константин Евгеньевич – аспирант кафедры этики. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4; младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: lovecraft.wittgenstein@gmail.com

Роберт Нозик сформулировал либертарианскую теорию справедливости, которая осуждает любые формы перераспределения богатства и доходов. Однако сам он признавал «оговорку Локка», ограничивающую объем допустимых присвоений и передач собственности. Нозик предложил свою интерпретацию этой оговорки, которая исключила бы любые перераспределительные выводы, свойственные более строгим прочтениям данного условия. Эта статья исследует вопрос о том, удастся ли оговорке Нозика избежать перераспределительных выводов. Различные возражения против стандартной интерпретации оговорки Нозика, выдвинутые Джеральдом Коэном, Гиллелем Штайнером, Джоном Артуром, Брайаном Пауэллом, Эриком Макком и Стивеном Даскалом, мотивируют нас переосмыслить эту оговорку. С этой целью рассматриваются три перераспределительные реинтерпретации оговорки Нозика, предложенные Питером Валлентайном, Мэттом Зволински и Стивеном Даскалом. И Валлентайн, и Зволински предлагают использовать оговорку Нозика как аргумент в пользу базового дохода, хотя их подходы отличаются. Валлентайн предполагает, что оговорка Нозика налагает компенсационные обязательства на присвоителей природных ресурсов, причем эта компенсация должна распределяться пропорционально тому, в какой степени присвоение ухудшило чье-либо положение. Но поскольку все имеют право на минимальную компенсационную выплату, то ее можно предоставить в виде базового дохода. Зволински в большей мере концентрируется на системе собственности в целом, но подмечает тот факт, что ее позитивные экстерналии не затрагивают отдельных людей; наиболее инклюзивный способ охватить всех, кто имеет право на компенсацию – это выплачивать ее как базовый доход. Даскал же предлагает ограничить выплату компенсаций за нарушение оговорки трудовыми требованиями. Однако анализ аргументации Даскала показывает, что ему не удастся удовлетворительно обосновать эти требования, а потому линия его аргументации ведет к дилемме между базовым доходом и еще более эгалитарной политикой – рыночным социализмом.

Ключевые слова: Роберт Нозик, базовый доход, оговорка Локка, либертарианство, распределительная справедливость, естественные права, мораль, этика, политическая философия

Для цитирования: Морозов К.Е. Оговорка Нозика и базовый доход // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 1. С. 117–133.

Согласно опросу Дэвида Чалмерса и Дэвида Бурже, 13,4% англоязычных философов идентифицируют себя как политические либертарианцы¹. В современной философии либертарианство можно определить как теорию справедливости, которая рассматривает негативную свободу в качестве высшей политической ценности и связывает защиту этой свободы с исключительными правами собственности². Этим правам придается такой нормативный вес, что ни частные лица, ни государство никогда не должны вмешиваться в осуществление этих прав, а потому либертарианцы являются принципиальными противниками большинства форм налогообложения и перераспределения³.

Наиболее влиятельной академической работой о либертарианской философии по сей день остается «Анархия, государство и утопия»⁴ Роберта Нозика. В своей книге Нозик утверждал, что функции государства должны быть «ограничены узкими рамками – защита от насилия, воровства, мошенничества, обеспечение соблюдения договоров и т.п.»⁵, однако для государства недопустимо осуществлять принудительное перераспределение доходов и богатства, используя инструменты налогообложения и социального обеспечения. Этим Нозик вовсе не пытался сказать, что помощь нуждающимся не является морально желательной, а экономическое неравенство отражает заслуги людей. Скорее, Нозик говорил о том, что принуждение к перераспределению нарушает естественные права людей на свободу от вмешательства в их жизнь, а потому не должно осуществляться государством⁶. Однако было бы морально похвально, если бы частные лица добровольно помогали нуждающимся.

Эта статья исследует вопрос о том, насколько Нозик был прав в этом. В частности, далее будет рассмотрена аргументация самого Нозика против принудительного перераспределения богатства и доходов, основанная на его исторической теории справедливости. Затем будет рассмотрена аргументация в пользу того, что теория Нозика допускает и в определенных условиях требует принудительного перераспределения. Наконец, статья предлагает аргументацию в пользу того, что подобное перераспределение должно принять форму безусловного базового дохода⁷.

Основная цель статьи – предложить аргумент в пользу базового дохода, который был бы *внутренним* по отношению к теории Нозика. Подобная цель ставится нами не по той причине, что мы считаем теорию Нозика истинной или обоснованной⁸. Мы стремимся показать, что даже если принять

¹ Chalmers D.J., Bourget D. Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey // *Philosophers' Imprint*. 2023. Vol. 23. No. 1. P. 8.

² Christmas B., van der Vossen B. Libertarianism // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2023. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/> (дата обращения: 24.09.2024).

³ См.: Zwolinski M. Libertarianism and the Welfare State // *The Routledge Handbook of Libertarianism*. New York, 2018. P. 323–341.

⁴ См.: Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.; Челябинск, 2020.

⁵ Там же. С. 11.

⁶ Там же. С. 288.

⁷ Безусловный базовый доход – это регулярная денежная выплата, предоставляемая государством каждому человеку безотносительно его уровня нуждаемости или занятости (см.: Ван Парайс Ф., Вандерборхт Я. Базовый доход: Радикальный проект для свободного общества и здоровой экономики. М., 2020. С. 8).

⁸ Позиция автора этой статьи ближе к теории справедливости Джона Ролза (см.: Морозов К.Е. В защиту ролзианского эгалитаризма // *Полития*. 2024. Т. 113. № 2. С. 62–75).

предпосылки нозиковской теории справедливости, то мы все равно будем вынуждены признать необходимость перераспределения богатства и доходов. Это ставит правых либертарианцев перед дилеммой: они должны либо принять перераспределительные выводы, либо отказаться от нозиковских предпосылок и искать альтернативное обоснование для своей концепции справедливости. И для тех правых либертарианцев, которые признают ограниченное перераспределение, наша аргументация призвана доказать, что предпочтительной формой перераспределения для них должен быть базовый доход, а не условные формы социального обеспечения.

Историческая теория справедливости и оговорка Локка

Нозик начинает свою книгу с утверждения о том, что у всех людей есть естественные моральные права, которые не должны нарушаться ни частными лицами, ни государством⁹. Он основывает это утверждение на кантовском категорическом императиве, согласно которому каждый человек должен рассматриваться как цель сама по себе и никогда только как средство достижения чужих целей¹⁰. Нозик не проясняет, как из категорического императива следует тот набор естественных прав, которые он обсуждает в своей работе, на что указывали многие его критики¹¹. Заполнением этого теоретического пробела занялся философ близких Нозика взглядов Эрик Мак.

Мак утверждает, что исходное моральное притязание, которое следует из категорического императива, является притязанием самостоятельно выбирать цели в своей жизни и средства их достижения, то есть жить своей жизнью в соответствии со своим собственным выбором¹². Это притязание лежит в основании нескольких естественных прав, включая право свободно распоряжаться своим телом и личностью, право владеть и распоряжаться внеличностной собственностью, а также право заключать договоры с другими и требовать их соблюдения. Осуществление этих прав, как утверждает Мак, создает такую социальную структуру, в которой все люди имеют наиболее широкие возможности, чтобы жить своей жизнью по своему собственному выбору.

Эти права лежат в основе исторической теории справедливости Нозика, которая включает в себя три принципа. Во-первых, каждый имеет право присваивать в свою исключительную собственность объекты, которые никому не принадлежат. Во-вторых, каждый имеет право передавать принадлежащую ему собственность кому-то другому на тех условиях, на каких он сам захочет. В-третьих, если некто заполучил какой-то объект иначе, чем через реализацию первых двух принципов, то он должен вернуть этот объект изначальному владельцу или иначе компенсировать эту утрату¹³. Таким образом, справедливость какого-либо распределения определяется историей его происхождения (цепочками добровольных передач

⁹ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. С. 11.

¹⁰ Там же. С. 54.

¹¹ См.: Nagel T. *Libertarianism without Foundations* // Reading Nozick. Totowa, 1981. P. 191–205.

¹² Mack E. *The Natural Right of Property* // *Social Philosophy & Policy*. 2010. Vol. 27. No. 1. P. 60.

¹³ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. С. 195.

собственности), а не соответствием какому-либо распределительному паттерну или шаблону.

На основании этого Нозик считает, что принудительное перераспределение является нарушением прав, так как ограничивает свободу людей распоряжаться легитимно приобретенной собственностью и использует налогоплательщиков как средство достижения чужих целей¹⁴. Собственная историческая теория Нозика утверждает, что любое распределение, возникшее в результате добровольных сделок, будет справедливо, даже если этому распределению будет свойственно существенное неравенство или бедность. Однако сформулированная в таком виде теория Нозика уязвима перед одним конкретным возражением.

Эрик Мак предлагает следующий воображаемый пример. Представим двух человек, Адама и Зельду, которые выжили при кораблекрушении¹⁵. Их обоих прибывает к берегу необитаемого острова, но Адама выносит к берегу раньше, чем Зельду. Адам заявляет ей: «Я присвоил себе весь остров, так что тебе запрещено высаживаться на него, если ты не согласишься стать моей рабыней». Если Нозик прав в том, что право присваивать ничейные объекты в свою частную собственность является естественным, то есть не зависит от конкретной позитивно-правовой системы, то нет никаких оснований, почему Адаму нельзя присвоить весь остров. Но требование Адама явно морально неприемлемо. Более того, оно неприемлемо исходя из собственных кантианских предпосылок Нозика, потому что Адам не позволяет Зельде жить своей жизнью по собственному выбору. Последнее будет верно даже в том случае, если Адам предъявит Зельде любое более мягкое требование, чем стать его рабыней – он в любом случае произвольно ограничивает ее возможности использовать ресурсы острова для своего выживания.

Проблема примера с островом Адама в том, что Адам присваивает себе все ресурсы, доступные для первоначального присвоения его и Зельды, тем самым лишая Зельду возможности жить автономной жизнью, как того требует категорический императив. Поэтому историческая теория справедливости должна содержать ограничение на объем легитимных присвоений. Сам Нозик формулирует подобное ограничение как «оговорку Локка»¹⁶, отсылая к фрагменту «Второго трактата о правлении», где Джон Локк ограничивает объем допустимых присвоений требованием оставить «достаточное количество и того же самого качества»¹⁷. Нозик также интерпретирует эту оговорку как ограничение не только актов первоначального присвоения, но и приобретаемых таким образом прав собственности, называя это вторичное ограничение «исторической тенью оговорки Локка»: «Если оговорка не разрешает ни одному человеку присвоить всю питьевую воду в мире, то она не разрешает и ее полную скупку»¹⁸.

Здесь и далее, говоря об «оговорке Локка», мы будем анализировать только «оговорку “достаточно и не хуже”». В дополнение к ней часто выделяют

¹⁴ Там же. С. 206–210, 216–217.

¹⁵ Mack E. The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso // *Social Philosophy & Policy*. 1995. Vol. 12. No. 1. P. 187.

¹⁶ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. С. 224.

¹⁷ Локк Дж. Два трактата о правлении. М.; Челябинск, 2020. С. 250.

¹⁸ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. С. 228.

еще одно обсуждаемое Локком ограничение – «оговорку порчи»¹⁹. Оно устанавливает требование, чтобы присвоитель эффективно пользовался своими ресурсами и не допускал их порчи или простоя²⁰. Сегодня оговорке порчи среди либертарианцев уделяется меньше внимания, чем оговорке «достаточно и не хуже»²¹, и на то есть несколько причин. Во-первых, сам Локк считал, что эта оговорка перестает действовать после изобретения денег, потому что они позволяют быстро конвертировать скоропортящиеся ресурсы в непортящиеся деньги²². Во-вторых, оговорка порчи ограничивает допустимые способы распоряжения собственностью, что, по мнению Нозика и других либертарианцев, подрывает саму суть обладания собственностью – свободу в стремлении к своим целям самостоятельно выбранным способом²³. Хотя могут быть предложены ответы на эти возражения, здесь мы сосредоточимся только на оговорке Локка, чтобы предложить аргумент в пользу базового дохода, который был бы внутренним по отношению к теории Нозика.

Оговорка Локка является камнем преткновения для двух основных ветвей либертарианства – левого и правого. Обе ветви либертарианства признают право каждого распоряжаться своим телом и личностью, но расходятся по вопросу о том, есть ли у людей изначальные права на внешние ресурсы. Левые либертарианцы интерпретируют оговорку Локка как эгалитарное ограничение, которое устанавливает равные права всех людей на природные ресурсы²⁴. Правые же либертарианцы считают, что у людей нет никаких прав на ресурсы до их присвоения, при этом многие из них даже отрицают любые ограничения присвоения, подобные оговорке Локка²⁵. Промежуточной позицией между ними является умеренное либертарианство, сторонники которого поддерживают оговорку достаточности: она не требует равного распределения ресурсов, но устанавливает порог, ниже которого никто не должен опускаться²⁶. Как эгалитарная оговорка, так и оговорка достаточности оправдывают введение безусловного базового дохода, хотя и по разным причинам²⁷.

Нозик – один из немногих правых либертарианцев, которые приняли оговорку Локка. «Правой» его позиция остается потому, что он попытался сформулировать такую версию оговорки, которая исключала бы любое перераспределение ресурсов между людьми. Цель Нозика состояла в том, чтобы его версия оговорки ограничивала проблематичные акты первоначального присвоения, но не вела к обоснованию государства всеобщего благосостояния. Впоследствии эта инэгалитарная трактовка получила название

¹⁹ Waldron J. Enough and As Good Left for Others // *The Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 29. No. 117. P. 319.

²⁰ Локк Дж. Два трактата о правлении. С. 253–254.

²¹ Заметное исключение – Олле Торпман, который формулирует похожее ограничение в виде утилитарной оговорки (*Torpman O. Mid-Libertarianism and the Utilitarian Proviso // The Journal of Value Inquiry*. 2023. Vol. 57. P. 655).

²² Локк Дж. Два трактата о правлении. С. 269–270.

²³ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. С. 275.

²⁴ См., напр.: *Otsuka M. Libertarianism without Inequality*. Oxford, 2003. P. 24.

²⁵ См., напр.: *Christmas B. Property and Justice: A Liberal Theory of Natural Rights*. New York, 2021. P. 118.

²⁶ См., напр.: *Wendt F. The Sufficiency Proviso // The Routledge Handbook of Libertarianism*. New York, 2018. P. 172.

²⁷ Морозов К.Е. Оговорка Локка и базовый доход // *Проблемы этики*. 2022. № 11. С. 41.

«оговорка Нозика». Она устанавливает требование, чтобы в результате присвоения или дальнейшей передачи ресурса ничье положение не ухудшалось бы в сравнении с ситуацией, когда этот ресурс остается неприسوенным²⁸. В теории эта оговорка допускает, что иногда присвоители должны выплачивать компенсацию тем, кто страдает от их присвоений. Например, Адам в примере выше обязан компенсировать Зельде ухудшение ее положения в результате присвоения, предоставив ей свободный доступ к ресурсам острова. Однако за исключением таких экстремальных ситуаций, как считает Нозик, его оговорка не влечет никаких требований о компенсации, а потому не предполагает никаких перераспределительных выводов.

Нозик утверждает это на том основании, что система прав собственности приносит экономические выгоды всем людям, которые компенсируют отчуждение в частную собственность отдельных ресурсов²⁹. Говоря конкретнее, Нозик указывает на тот факт, что всем, включая наименее обеспеченных, лучше живется в современном индустриализованном обществе с экономикой, основанной на правах собственности, чем в первобытном обществе охотников и собирателей, где все ресурсы находятся в общественном достоянии. Дэвид Шмидц даже радикализировал утверждение Нозика, говоря, что оговорка Локка фактически *требует* присвоений, потому что позволяет разрешить трагедию общин и в конце концов сделать пользование ресурсами более эффективным³⁰. Тем не менее некоторые авторы, включая Стивена Даскала, Питера Валлентайна и Мэтта Зволински, утверждали, что оговорка Нозика предполагает перераспределительные следствия, а последние двое даже связывали такую перераспределительную политику с безусловным базовым доходом³¹.

Перераспределительные интерпретации оговорки Нозика

Авторы, рассматривающие оговорку Локка как основание для перераспределения, часто начинают с критики конкретных положений нозиковской оговорки. Например, Брайан Пауэлл возражает против утверждения Нозика, что в современном обществе всем лучше в сравнении с полным отсутствием прав собственности, а потому никто не может жаловаться на систему частной собственности. Пауэлл сомневается, что такие сравнения обоснованы и можно утверждать, что наименее обеспеченные в современном капиталистическом обществе живут лучше, чем им жилось бы в обществе охотников и собирателей³². Разумеется, Пауэлл не хочет сказать, что уровень

²⁸ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. С. 227.

²⁹ Там же. С. 232.

³⁰ См.: Schmidt D. When is Original Appropriation Required? // The Monist. 1990. Vol. 73. No. 4. P. 504–518.

³¹ См.: Daskal S. Libertarianism Left and Right, the Lockean Proviso, and the Reformed Welfare State // Social Theory and Practice. 2010. Vol. 36. No. 1. P. 21–43; Vallentyne P. Libertarianism and the Justice of a Basic Income // Basic Income Studies. 2011. Vol. 6. No. 2. P. 1–11; Zwolinski M. Property Rights, Coercion, and the Welfare State: The Libertarian Case for a Basic Income for All // The Independent Review. 2015. Vol. 19. No. 4. P. 515–529.

³² Powell B.K. Two Libertarian Arguments for Basic Income Proposals // Basic Income Studies. 2011. Vol. 6. No. 2. P. 5.

жизни в доаграрном обществе был высоким, он указывает лишь на тот факт, что некоторые люди при капитализме живут настолько плохо, что им фактически нечего терять.

Пауэлл дополнительно усиливает это утверждение, внося два уточнения. Во-первых, оговорка Нозика не ограничена рамками национальных государств, а охватывает всех людей на планете³³, а потому уровень наименее обеспеченных, который должна учитывать эта оговорка, – это не уровень бедных людей из развитых стран, а жители самых экономически неразвитых уголков планеты. Во-вторых, не существует адекватного способа сопоставить уровни благосостояния между бедными индустриализированными обществами и жителями обществ доаграрных, поскольку доступные для потребления блага в этих обществах различаются³⁴. Единственный способ сопоставить их благосостояние – сравнить их готовность «торговать жизнями», и не столь очевидно, что жители доаграрных обществ охотно бы обменялись с наименее обеспеченными при капитализме³⁵.

Но даже если согласиться с тем, что наименее обеспеченные живут лучше при капитализме, можно оспорить уместность самого сравнения, приводимого Нозиком. У Нозика нет аргументов в пользу того, почему общество без частной собственности должно сравниваться только с той формой капитализма свободного рынка, которую поддерживает сам Нозик³⁶. Не будет ли лучше сравнить современный капитализм не с доаграрным, а социал-демократическим обществом в духе Джона Ролза, которое максимизирует положение наименее обеспеченных?

Стивен Даскал уточняет это возражение, предлагая привести один мысленный пример. Лиза и Джон живут в соседних домах в то время, когда Джон решает сделать ремонт внешнего фасада своего дома. Он проводит свои работы в несколько этапов, каждый из которых увеличивает стоимость недвижимости вокруг. Однако последний из этапов оставляет много пыли на участке Лизы. Она требует от своего соседа, чтобы он убрал пыль или оплатил ей уборку, однако Джон возражает ей, что тот факт, что его ремонтные работы позитивно сказались на стоимости участка Лизы, уже компенсирует любые причиненные им неудобства.

Даскал видит две проблемы в возражении Джона. Во-первых, он игнорирует вопрос согласия Лизы на какие-либо негативные экстерналии (внешние эффекты). Поскольку Нозик является либертарианцем, а для либертарианцев важно согласие, то такое вредное воздействие (как и, соответственно, присвоение ресурсов³⁷) не должно осуществляться без согласия. Однако эта проблема не является особенно важной для Нозика, поскольку его аргумент в пользу минимального государства основан на том, что иногда допустимо

³³ Замечание Нозика о космополитичном характере либертарианства см.: *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. С. 227.

³⁴ *Mack E.* The Self-Ownership Proviso. P. 209.

³⁵ См., напр.: *Zerzan J.* Why Hope? The Stand Against Civilization. Port Townsend (WA), 2015.

³⁶ См.: *Arthur J.* Resource Acquisition and Harm // *Canadian Journal of Philosophy.* 1987. Vol. 17. No. 2. P. 337–347; *Cohen G.A.* Self-Ownership, Freedom, and Equality. Cambridge, 1995. P. 78–83, 87.

³⁷ Джеймс Гронебаум отстаивал версию левого либертарианства, согласно которой присвоение ничейных ресурсов допустимо только при всеобщем согласии (см.: *Grunebaum J.O.* Autonomous Ownership // *Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate.* New York, 2000. P. 48–73).

ограничивать права других без их согласия, если за это ограничение представляется надлежащая компенсация³⁸.

Во-вторых, Джон сравнивает все выгоды, полученные Лизой от его нахождения рядом с ней, а не только те из них, которые получены в результате конкретного этапа работ, связанного с обильным загрязнением. Даже если приносимые загрязняющими работами выгоды могут компенсировать сам факт загрязнения, Джон может обоснованно апеллировать только к увеличению стоимости недвижимости от последнего этапа, а не от всех ремонтных работ в целом. Но в таком случае и присвоители могут апеллировать не к выгодам от всей системы частной собственности в целом, а только к тем конкретным выгодам, которые конкретным лицам принесли их конкретный акт присвоения.

Однако главная проблема оговорки Нозика – это заключенное в ней некорректное понимание того, что такое компенсация³⁹. Почему случайные выгоды, производимые присвоителем, засчитываются как компенсация за ухудшение положения тех, кто был лишен доступа к присвоенному ресурсу? Нозик предполагает, что компенсацией являются те блага, которые люди могут *купить* на свободном рынке, но это само по себе странное утверждение. Представьте, если бы Джон случайно вызвал пожар в доме Лизы, а затем предложил бы ей *выкупить* у него его собственный дом в качестве *компенсации* за понесенный ею ущерб. Или, если необходим более близкий к первоначальному присвоению пример, представьте Адама, Еву и Лилли, которые живут в саду, основной источник пищи в котором – яблоня в центре сада. Пока Ева и Лилли отвлечены делами, Адам собирает все яблоки и делает из них яблочный пирог. Поскольку теперь Еве и Лилли нечего есть, присвоение всех яблок серьезно ухудшило их положение, так что Адам должен предоставить им долю своего пирога в качестве компенсации. Но затем Адам заявляет им в духе оговорки Нозика, что, поскольку пирог более вкусный и сытный, чем яблоки, Ева и Лилли должны выкупить свои кусочки пирога (даже если им нечем платить), а предоставление им самой возможности купить пирог уже компенсирует ухудшение их положения.

Таким образом, даже собственная интерпретация Нозиком своей оговорки оказывается неадекватна. Чтобы эта оговорка действовала как удовлетворительное условие справедливости присвоений и дальнейших передач, она должна быть дополнена требованием о выплате компенсаций в пользу тех, чье положение фактически ухудшается конкретными актами присвоения. И при определенных условиях такая компенсация может принимать форму базового дохода.

Нозикианские аргументы в пользу базового дохода

Питер Валлентайн и Мэтт Зволински разработали два различающихся нозикианских аргумента в пользу базового дохода. Валлентайн делает акцент на индивидуалистическом характере либертарианства, а потому предлагает применять оговорку не к системе собственности в целом, а к конкретным

³⁸ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. С. 112–113.

³⁹ Steiner H. Nozick on Appropriation // Mind. 1978. Vol. 78. No. 345. P. 109–110.

актам присвоения, владения и передачи ресурсов⁴⁰. В таком случае, поскольку присвоение сопряжено с ограничением свободы использовать и присваивать ресурсы, каждый акт присвоения ухудшает положение как минимум одного человека. Это значит, что, вероятнее всего, все люди имеют право на какую-то компенсационную выплату со стороны как минимум одного присвоителя. В таком случае есть какая-то положительная сумма, которая причитается каждому, следовательно, государство может облагать владение ресурсами налогом, чтобы затем выплатить всем эту самую минимальную сумму компенсации. И поскольку право на такую выплату не связано с выполнением каких-либо условий, она может принимать форму базового дохода, хотя некоторые люди будут иметь право на дополнительные выплаты сверх этого базового дохода⁴¹.

В отличие от Валлентайна, оговорка Нозика в интерпретации Зволински оценивает именно систему собственности в целом, а не отдельные акты⁴². Более того, Зволински даже соглашается с тем, что позитивные экстерналии являются формой компенсации за присвоение⁴³. Но он также делает акцент на индивидуалистическом характере либертарианства в том, что касается распределения выгод от этих экстерналий. С точки зрения Зволински, оговорка должна оценивать не агрегированный социальный показатель благополучия, а благополучие отдельных людей. Для тех, у кого достаточно ресурсов для приобретения благ, приносимых присвоением, позитивные экстерналии сами по себе являются формой компенсации, но для тех, кто беден, необходима дополнительная компенсация. Поэтому присвоители должны платить компенсационный налог, который затем будет распределяться среди нуждающихся, чтобы гарантировать им минимально достойное качество жизни⁴⁴.

На первый взгляд, аргумент Зволински оправдывает скорее условные пособия, потому что право на компенсацию имеют лишь те, у кого недостаточно ресурсов для рыночных торгов. Зволински признает, что его версия оговорки *сама по себе* не ведет к оправданию базового дохода, но сочетает ее с прагматическим аргументом. Он утверждает, что эпистемические возможности государства распознавать тех, кто пострадал от присвоений, сильно ограничены, а потому для государства было бы оправдано сделать систему выплат всеохватной, чтобы не исключить никого из тех, кто имеет право

⁴⁰ Vallentyne P. Libertarianism and the Justice of a Basic Income. P. 5.

⁴¹ Ibid. P. 5–6.

⁴² Эта трактовка является более амбициозной, потому что она не ограничивает налогооблагаемую базу для финансирования базового дохода природными ресурсами, как это делает Валлентайн (Ibid. P. 3–4). В современных экономиках прямое присвоение ресурсов играет все менее значимую роль, особенно в государствах, небогатых природными ресурсами, но тем не менее экономически развитых. С точки зрения Валлентайна, в таких обществах допустимый уровень компенсаторного перераспределения будет невысоким, однако, с точки зрения Зволински, этот уровень не зависит от объемов реального присвоения, поскольку его оговорка оценивает систему собственности *целиком*, а не отдельные акты присвоения.

⁴³ Zwolinski M. Property Rights, Coercion, and the Welfare State. P. 520.

⁴⁴ В этом Зволински сближается с самим Нозиком, который утверждал в контексте своего оправдания минимального государства, что монополия на насилие ухудшает положение лишь тех, кто не может самостоятельно платить за услуги этого государства, а потому только такие лица имеют право на компенсацию в виде бесплатного обслуживания (см.: Нозик Р. Анархия, государство и утопия. С. 151).

на компенсацию⁴⁵. Какое-то количество лиц, не имеющих прав на компенсацию, также получают базовый доход, но это само по себе не нарушает ничьи права или, по крайней мере, нарушает их в меньшей степени, чем ситуация, когда имеющие право на компенсацию люди вообще не получают выплат.

Аргумент Зволински может быть дополнительно усилен двумя соображениями. Во-первых, право на компенсацию, согласно его версии оговорки, имеют те, кто находится ниже уровня бедности. Оптимальной системой выплат, которая не учитывает никаких других критериев, кроме уровня бедности, является негативный подоходный налог, но он при определенных ставках налогообложения математически эквивалентен базовому доходу⁴⁶. Во-вторых, можно отрицать саму предпосылку, утверждающую, что право на компенсацию должно быть привязано к возможностям рыночных торгов, поскольку это предполагает дифференцированное отношение, несовместимое с либеральной идеей о том, что жизнь людей в обществе должна подчиняться единым для всех правилам⁴⁷.

Интерпретации Валлентайна и Зволински, таким образом, оказываются практически идентичны по своим перераспределительным следствиям с поправкой на размер налогооблагаемой базы. Но это не относится к трактовке Даскала. Своим прочтением оговорки он стремится полностью исключить базовый доход как возможный инструмент перераспределения. Вместо базового дохода Даскал предлагает субсидирование заработной платы, программы гарантированной занятости и условные пособия по безработице и нетрудоспособности⁴⁸. Иными словами, Даскал строго связывает право на получение компенсации с готовностью к поиску или выполнению работы (либо медицински подтвержденной нетрудоспособностью). Поэтому рассмотрение нозикианского аргумента в пользу базового дохода будет неполным без критики тех условий, что выдвигает Даскал.

Основная мотивация Даскала ограничить круг получателей компенсации трудовыми требованиями состоит в том, что культурные нормы во многих странах порицают лень и одобряют трудолюбие. Этот мотив может интерпретироваться двояко. С одной стороны, его можно понимать как нормативное перфекционистское утверждение о том, что трудолюбие является необходимым аспектом процветающей жизни⁴⁹. С другой стороны, его можно понимать как просто описательное суждение о том, какие нравы доминируют в определенной культурной среде.

Если утверждение Даскала является нормативным, то оно несовместимо с теорией Нозика и его акцентом на автономии, которая влечет государственный нейтралитет между различными концепциями человеческого процветания. Если понимать Даскала таким образом, то его аргумент становится несовместим с собственной опорой на оговорку Нозика и лежащие в ее основе нормативные предпосылки. Базовый доход, в свою очередь, лучше

⁴⁵ Zwolinski M. Property Rights, Coercion, and the Welfare State. P. 524–525.

⁴⁶ Ван Парайс Ф., Вандерборхт Я. Базовый доход. С. 61.

⁴⁷ Морозов К.Е. Поддерживал ли Роберт Нозик принудительное налогообложение? // Философия и общество. 2023. Т. 107. № 2. С. 88.

⁴⁸ Daskal S. Libertarianism Left and Right. P. 21–25.

⁴⁹ Перфекционизм – это семейство моральных и политических теорий, которые концентрируются на продвижении объективного стандарта человеческого процветания или совершенства (см.: Hurka T. Perfectionism. Oxford, 1993. P. 3).

соответствует нейтральному духу нозикианской теории, поскольку допускает как трудолюбивый, так и праздный образ жизни⁵⁰.

Если же утверждение Даскала является описательным, то из него не следует никаких нормативных следствий касательно справедливости базового дохода. Действительно, некоторые могут возражать против такой политики на том основании, что она способствует лени⁵¹, но государство, согласно теории Нозика, должно сохранять нейтралитет между приверженцами этой позиции и теми, кто не видит в лени особой проблемы (даже если первых большинство). Более того, базовый доход также имеет потенциал снизить стигматизацию, связанную со статусом получателя пособий. Ведь тогда этот статус будет уравнен с гражданством, что значительно снизит социальное напряжение и укрепит самоуважение наименее обеспеченных⁵².

Однако даже если мотивация Даскала в его обращении к трудовым требованиям для получателей компенсации не отражает его приверженность теории Нозика, мы все еще можем проанализировать аргументы Даскала в пользу подобных ограничений. В частности, Даскал утверждает, что все люди имеют естественное право работать с природными ресурсами, а потому их присвоение является ограничением именно этого права на работу. Поэтому и компенсация за ограничение этого права должна быть связана с реальной готовностью человека выполнять какую-либо работу.

В этом Даскал сближается с автором изначальной оговорки – с Локком, который считал, что смешение труда с ничейным ресурсом является необходимым действием для присвоения этого ресурса⁵³. В таком случае, если смешение труда необходимо для присвоения, а оговорка Локка призвана обеспечить всем реальное право присваивать ресурсы, то трудовые требования кажутся действительно необходимым условием для получения компенсации за нарушение оговорки. Если трудовая теория присвоения Локка верна, то базовый доход не является оправданным способом распределения компенсаций за нарушение оговорки.

Однако трудовая теория Локка проблематична по ряду причин. Сам Нозик отвергал ее: «Почему, смешивая свой труд с объектом, человек превращается в его владельца? <...> Но почему я, смешивая то, что мне принадлежит, с тем, что мне не принадлежит, не теряю то, что мне принадлежит, а приобретаю то, что мне не принадлежит? Если мне принадлежит банка томатного сока, и я вылью его в море, так, чтобы молекулы сока (радиоактивно помеченные, чтобы я мог это проверить) равномерно смешались с водами моря, стану ли я в результате владельцем моря или просто по-дурацки израсходую свой томатный сок?»⁵⁴.

⁵⁰ Это не значит, что жизненные перспективы трудолюбивых и ленивых будут равны. Трудолюбивые будут получать как базовый доход, так и оплату за выполняемую работу, тогда как доходы ленивых будут ограничены базовой выплатой, достаточной лишь для удовлетворения базовых нужд.

⁵¹ Однако исследования, посвященные влиянию базового дохода на занятость, показывают, что это не так (см., напр.: *Zwolinski M., Fleischer M.P. Universal Basic Income: What Everyone Needs to Know. Oxford, 2023. P. 105–117, 155–158*).

⁵² См.: *McKinnon C. Basic Income, Self-Respect and Reciprocity // Journal of Applied Philosophy. 2003. Vol. 20. No. 2. P. 143–158*.

⁵³ *Локк Дж. Два трактата о правлении. С. 250*.

⁵⁴ *Нозик Р. Анархия, государство и утопия. С. 223*.

Аналогично и Эрик Мак противопоставляет трудовой теории практическую, согласно которой присвоение объекта осуществляется путем заявления на него претензии⁵⁵. Мак видит преимущество практической концепции в том, что она не страдает от объяснительного пробела, на который указывает Нозик. Вместо этого она основывает притязания на конкретный объект собственности не расширением на этот объект права самопринадлежности, а независимым естественным правом участвовать в оправданной конвенциональной практике собственности⁵⁶. Это понимание прав собственности также лучше согласуется с их разложимой природой: права собственности представляют собой пучки правомочий, сочетания которых крайне вариативны, а потому сложно выделить какое-то одно сущностное свойство для всех практик собственности, как это пытается сделать теория Локка.

Более того, существующие практики собственности фактически устроены таким образом, который несовместим со строгим прочтением трудовой концепции Локка. Ведь существенную часть реальных практик собственности составляет такое явление, как экономическая рента, представляющая собой любой заработок, отличный от трудового дохода и дохода от капитала⁵⁷, включая доход от владения природными ресурсами. Это уточнение принципиально важно для локкеанских либертарианцев, которые поддерживают именно перераспределение ренты от природных ресурсов в качестве компенсации за нарушения оговорки⁵⁸. Трудовые требования не могут быть условием компенсации, даже если трудовая теория Локка верна, потому что распределяемая через базовый доход рента – это не результат приложения труда присвоителей, а выгоды, генерируемые самой системой прав собственности. И поскольку собственники природных ресурсов не прилагают никакого труда, чтобы генерировать этот доход, неоправданно требовать от других прилагать какой-либо труд, чтобы получить свою долю от этого дохода.

Говоря проще, трудовые условия не являются морально обоснованными, потому что создают моральную асимметрию между присвоителями и теми, кто был лишен доступа к ресурсам. Ведь для первых получение ренты не связано с выполнением какой-либо работы, тогда как от вторых требуется, чтобы они работали, дабы заслужить право на компенсацию за лишение их такого доступа. Имей они возможности присвоить этот ресурс раньше, они бы могли извлекать из него ренту, не прилагая труда, однако из-за просто неведения им приходится прикладывать труд. Эта ситуация оказывается абсолютно идентична первоначальному примеру с Адамом и Зельдой, в котором из них двоих Адам может пользоваться плодами острова, не прилагая труда, а Зельде приходится служить своему островному компаньону.

Эта моральная асимметрия может быть устранена одним из двух способов. Первый – это базовый доход. Поскольку он предполагает налогообложение ренты и ее последующее распределение среди всех людей в виде безусловных выплат, это устраняет какую-либо моральную асимметрию между

⁵⁵ Mack E. The Natural Right of Property. P. 54–55.

⁵⁶ Wendt F. The Sufficiency Proviso. P. 171–172.

⁵⁷ Стиглиц Дж. Люди, власть и прибыль: Прогрессивный капитализм в эпоху массового недовольства. М., 2020. С. 84.

⁵⁸ Vallentyne P. Libertarianism and the Justice of a Basic Income. P. 7; Van Parijs P. Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income // Philosophy & Public Affairs. 1991. Vol. 20. No. 2. P. 124.

присвоителями и остальными. Ведь тогда все люди будут получать какой-то безусловный доход, не требующий приложения труда. Если у всех будут возможности для такого «ленивого заработка», то ни у кого не будет оснований жаловаться на произвольно неравномерное распределение таких возможностей.

Второй способ – это рыночный социализм. Если Даскал прав насчет того, что для людей важно выполнять какую-то работу, а присвоение ресурсов связано со смещением с ними труда, то единственный способ реализовать отстаиваемые им моральные требования – это кооперативная социалистическая экономика. В такой системе не будет классового деления на рабочих и собственников капитала или природных ресурсов, поскольку все люди будут одновременно как рабочими, так и собственниками капитала и природных ресурсов. Каждый трудоспособный человек в такой системе будет выполнять какую-то работу, и никто не будет получать только рентный доход⁵⁹, как это бывает в современной экономике.

Рыночный социализм также лучше всего согласуется с наиболее правдоподобной современной попыткой реабилитировать трудовую теорию собственности – концепцией «занятия и использования». Его теоретики, такие как Билли Кристмас⁶⁰, видят основание собственности на внеличностные объекты во включении последних в жизненные проекты собственника. Смещение труда является способом, которым человек наиболее интимным образом встраивает объект в свои жизненные проекты, а потому обретает на него права собственности. Но эта встроенность в жизненные проекты не может генерировать надежные права собственности в отрыве от фактического занятия и использования объекта. Это делает морально проблематичными отношения аренды и найма (то есть те отношения, в которых возможно извлечение ренты), поскольку арендодатель и собственник капитала взаимодействуют с собственностью, которую они арендуют или предоставляют своим наемным рабочим, в гораздо меньшей степени. Они не занимают и не используют эту собственность непосредственно. Поэтому наиболее последовательная форма этой переосмысленной трудовой концепции предполагает рыночный социализм, в котором капитал и природные ресурсы принадлежат непосредственно тем рабочим, которые с ними взаимодействуют.

Таким образом, Даскал оказывается перед дилеммой. Он либо должен допустить базовый доход как форму компенсации за нарушения оговорки Нозика, либо должен принять рыночный социализм, что является гораздо более эгалитарной политикой, которую Даскал в силу своей приверженности *правому либертарианству* пытается исключить. Впрочем, даже принятие рыночного социализма не препятствует поддержке базового дохода, например, в качестве социального дивиденда от общественной собственности⁶¹.

⁵⁹ Однако даже в рыночном социализме какая-то доля ренты будет распределяться как социальный дивиденд, что похоже на базовый доход, но при этом все будут должны выполнять какую-то работу.

⁶⁰ См.: *Christmas B. Property and Justice.*

⁶¹ *Van Parijs P. Why Surfers Should Be Fed.* P. 110.

Заключение

Вопреки представлениям самого Нозика, его версия оговорки Локка допускает и требует перераспределения с целью компенсации тем, кто был лишен доступа к ресурсам в результате их присвоения. И оптимальной формой такой компенсации является базовый доход, хотя оговорка Нозика представляет более условное обоснование этой политики, чем конкурирующие эгалитарная и достаточностная оговорка. Тем не менее доводы в пользу базового дохода достаточно сильны, чтобы оправдать строгую презумпцию этой политики перед альтернативами. И тот факт, что даже «слабое» праволибертарианское прочтение оговорки Локка оправдывает базовый доход, укрепляет поддержку этой политики сторонниками более «сильных» перераспределительных трактовок⁶².

Список литературы

- Ван Парайс Ф., Вандерборхт Я.* Базовый доход: Радикальный проект для свободного общества и здоровой экономики / Пер. с англ. А. Гусева. М.: Изд. дом ВШЭ, 2020.
- Локк Дж.* Два трактата о правлении / Пер. с англ. Е.С. Лагутина, Ю.В. Семенова. М.; Челябинск: Социум, 2020.
- Морозов К.Е.* В защиту ролзианского эгалитаризма // *Полития*. 2024. Т. 113. № 2. С. 62–75.
- Морозов К.Е.* Оговорка Локка и базовый доход // *Проблемы этики*. 2022. № 11. С. 29–46.
- Морозов К.Е.* Поддерживал ли Роберт Нозик принудительное налогообложение? // *Философия и общество*. Т. 107. № 2. С. 78–96.
- Нозик Р.* Анархия, государство и утопия / Пер. с англ. Б. Пинскера. М.; Челябинск: Социум, 2020.
- Стиглиц Дж.* Люди, власть и прибыль: Прогрессивный капитализм в эпоху массового недовольства / Пер. с англ. В. Ионова. М.: Альпина Паблишер, 2020.
- Arthur J.* Resource Acquisition and Harm // *Canadian Journal of Philosophy*. 1987. Vol. 17. No. 2. P. 337–347.
- Chalmers D.J., Bourget D.* Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey // *Philosophers' Imprint*. 2023. Vol. 23. No. 1. P. 1–53.
- Christmas B.* Property and Justice: A Liberal Theory of Natural Rights. New York: Routledge, 2021.
- Christmas B., van der Vossen B.* Libertarianism // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta, U. Nodelman. 2023. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/> (дата обращения: 24.09.2024).
- Cohen G.A.* Self-Ownership, Freedom, and Equality. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Daskal S.* Libertarianism Left and Right, the Lockean Proviso, and the Reformed Welfare State // *Social Theory and Practice*. 2010. Vol. 36. No. 1. P. 21–43.
- Grunebaum J.O.* Autonomous Ownership // *Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate* / Ed. by H. Steiner, P. Vallentyne. New York: Palgrave, 2000. P. 48–73.
- Hurka T.* Perfectionism. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Mack E.* The Natural Right of Property // *Social Philosophy & Policy*. 2010. Vol. 27. No. 1. P. 53–78.
- Mack E.* The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso // *Social Philosophy & Policy*. 1995. Vol. 12. No. 1. P. 186–218.

⁶² Я благодарен Арине Черепановой, Александру Разину, Артёму Беседину, Дмитрию Середке, Алексею Кардашу, Ивану Кудряшову, Мэтту Зволински и анонимным рецензентам за полезные комментарии и обсуждения высказанных в этой статье идей.

- McKinnon C. Basic Income, Self-Respect and Reciprocity // *Journal of Applied Philosophy*. 2003. Vol. 20. No. 2. P. 143–158.
- Nagel T. *Libertarianism without Foundations* // *Reading Nozick* / Ed. by J. Paul. Totowa: Rowman & Littlefield, 1981. P. 191–205.
- Otsuka M. *Libertarianism without Inequality*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Powell B.K. Two Libertarian Arguments for Basic Income Proposals // *Basic Income Studies*. 2011. Vol. 6. No. 2. P. 1–10.
- Schmidtz D. When is Original Appropriation Required? // *The Monist*. 1990. Vol. 73. No. 4. P. 504–518.
- Steiner H. Nozick on Appropriation // *Mind*. 1978. Vol. 78. No. 345. P. 109–110.
- Torpman O. Mid-Libertarianism and the Utilitarian Proviso // *The Journal of Value Inquiry*. 2023. Vol. 57. P. 651–670.
- Vallentyne P. Libertarianism and the Justice of a Basic Income // *Basic Income Studies*. 2011. Vol. 6. No. 2. P. 1–11.
- Van Parijs P. Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income // *Philosophy & Public Affairs*. 1991. Vol. 20. No. 2. P. 101–131.
- Waldron J. Enough and As Good Left for Others // *The Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 29. No. 117. P. 319–328.
- Wendt F. The Sufficiency Proviso // *The Routledge Handbook of Libertarianism* / Ed. by J. Brennan, B. van der Vossen, D. Schmidtz. New York: Routledge, 2018. P. 169–183.
- Zerzan J. *Why Hope? The Stand Against Civilization*. Port Townsend (WA): Feral House, 2015.
- Zwolinski M. Libertarianism and the Welfare State // *The Routledge Handbook of Libertarianism* / Ed. by J. Brennan, B. van der Vossen, D. Schmidtz. New York: Routledge, 2018. P. 323–341.
- Zwolinski M. Property Rights, Coercion, and the Welfare State: The Libertarian Case for a Basic Income for All // *The Independent Review*. 2015. Vol. 19. No. 4. P. 515–529.
- Zwolinski M., Fleischer M.P. *Universal Basic Income: What Everyone Needs to Know*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

Nozick's proviso and basic income

Konstantin E. Morozov

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky prospekt, Moscow, 119234, Russian Federation; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: lovecraft.wittgenstein@gmail.com

Robert Nozick formulated the libertarian theory of justice, which condemns any form of redistribution of wealth and income. However, Nozick himself recognized the “Lockean proviso”, which limits the scope of permissible appropriations and transfers of property. Nozick offered his own interpretation of this proviso, which would exclude any redistributive implications inherent in stricter readings of this condition. This article examines whether Nozick’s proviso succeeds in avoiding redistributive implications. Various objections to the standard interpretation of Nozick’s proviso raised by Gerald Cohen, Hillel Steiner, John Arthur, Brian Powell, Eric Mack, and Steven Daskal motivate us to rethink the proviso. To this end, three redistributive reinterpretations of Nozick’s proviso, proposed by Peter Vallentyne, Matt Zwolinski, and Steven Daskal, are considered. Both Vallentyne and Zwolinski propose using Nozick’s proviso as an argument for basic income, although their approaches differ. Vallentyne suggests that Nozick’s proviso imposes compensation obligations on appropriators of natural resources, then distributing that compensation in proportion to the extent to which the appropriation has made someone worse off. But since everyone has the right to a minimum compensation payment, it can be provided in the form of a basic income. Zwolinski focuses more on the property system as a whole, but highlights the fact that its positive externalities do not affect certain individuals. And the most inclusive way to reach everyone who is entitled

to compensation is to pay it as a basic income. Daskal proposes to limit the payment of compensation for violation of the proviso to job requirements. However, an analysis of Daskal's argument shows that he fails to justify these requirements, and therefore his line of argument leads to a dilemma between a basic income or an even more egalitarian policy – market socialism.

Keywords: Robert Nozick, basic income, Lockean proviso, libertarianism, distributive justice, natural rights, morality, ethics, political philosophy

For citation: Morozov, K.E. “Ogovorka Nozika i bazovyi dokhod” [Nozick's proviso and basic income], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 1, pp. 117–133. (In Russian)

References

- Arthur, J. “Resource Acquisition and Harm”, *Canadian Journal of Philosophy*, 1987, Vol. 17, No. 2, pp. 337–347.
- Chalmers, D.J. & Bourget, D. “Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey”, *Philosophers' Imprint*, 2023, Vol. 23, No. 1, pp. 1–53.
- Christmas, B. *Property and Justice: A Liberal Theory of Natural Rights*. New York: Routledge, 2021.
- Christmas, B. & van der Vossen, B. “Libertarianism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, U. Nodelman, 2023 [<https://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/>, accessed on 24.09.2024].
- Cohen, G.A. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Daskal, S. “Libertarianism Left and Right, the Lockean Proviso, and the Reformed Welfare State”, *Social Theory and Practice*, 2010, Vol. 36, No. 1, pp. 21–43.
- Grunebaum, J.O. “Autonomous Ownership”, *Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*, ed. by H. Steiner, P. Vallentyne. New York: Palgrave, 2000, pp. 48–73.
- Hurka, T. *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Locke, J. *Dva traktata o pravlenii* [Two Treatise of Government], transl. by E.S. Lagutin, Yu.V. Semyonov. Moscow; Chelyabinsk: Sotsium Publ., 2020. (In Russian)
- Mack, E. “The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso”, *Social Philosophy & Policy*, 1995, Vol. 12, No. 1, pp. 186–218.
- Mack, E. “The Natural Right of Property”, *Social Philosophy & Policy*, 2010, Vol. 27, No. 1, pp. 53–78.
- McKinnon, C. “Basic Income, Self-Respect and Reciprocity”, *Journal of Applied Philosophy*, 2003, Vol. 20, No. 2, pp. 143–158.
- Morozov, K.E. “Ogovorka Lokka i bazovyi dohod” [Lockean Proviso and Basic Income], *Problemy etiki*, 2022, Vol. 11, pp. 29–46. (In Russian)
- Morozov, K.E. “Podderzhival li Robert Nozik prinuditel'noe nalogooblozhenie?” [Did Robert Nozick Support Forced Taxation?], *Filosofiya i obshchestvo*, 2023, Vol. 107, No. 2, pp. 78–96. (In Russian)
- Morozov, K.E. “V zashchitu rolzianskogo egalitarizma” [In Defense of Rawlsian Egalitarianism], *Politiya*, 2024, Vol. 113, No. 2, pp. 62–75. (In Russian)
- Nagel, T. “Libertarianism without Foundations”, *Reading Nozick*, ed. by J. Paul. Totowa: Rowman & Littlefield, 1981, pp. 191–205.
- Nozick, R. *Anarkhiya, gosudarstvo i utopiya* [Anarchy, State, and Utopia], transl. by B. Pinsker. Moscow; Chelyabinsk: Sotsium Publ., 2020. (In Russian)
- Otsuka, M. *Libertarianism without Inequality*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Powell, B.K. “Two Libertarian Arguments for Basic Income Proposals”, *Basic Income Studies*, 2011, Vol. 6, No. 2, pp. 1–10.
- Schmidtz, D. “When is Original Appropriation Required?”, *The Monist*, 1990, Vol. 73, No. 4, pp. 504–518.

- Steiner, H. "Nozick on Appropriation", *Mind*, 1978, Vol. 78, No. 345, pp. 109–110.
- Stiglitz, J.E. *Lyudi, vlast' i pribyl': Progressivnyi kapitalizm v epokhu massovogo nedovol'stva* [People, Power, and Profits: Progressive Capitalism for an Age of Discontent], transl. by V. Ionov. Moscow: Alpina Publ., 2020. (In Russian)
- Torpman, O. "Mid-Libertarianism and the Utilitarian Proviso", *The Journal of Value Inquiry*, 2023, Vol. 57, pp. 651–670.
- Vallentyne, P. "Libertarianism and the Justice of a Basic Income", *Basic Income Studies*, 2011, Vol. 6, No. 2, pp. 1–11.
- Van Parijs, P. "Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income", *Philosophy & Public Affairs*, 1991, Vol. 20, No. 2, pp. 101–131.
- Van Parijs, P. & Vanderborght, Y. *Bazovyi dohod: Radikal'nyi proekt dlya svobodnogo obshchestva i zdorovoi ekonomiki* [Basic Income: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy], transl. by A. Gusev. Moscow: HSE Publ., 2020. (In Russian)
- Waldron, J. "Enough and As Good Left for Others", *The Philosophical Quarterly*, 1979, Vol. 29, No. 117, pp. 319–328.
- Wendt, F. "The Sufficiency Proviso", *The Routledge Handbook of Libertarianism*, ed. by J. Brennan, B. van der Vossen, D. Schmidtz. New York: Routledge, 2018, pp. 169–183.
- Zerzan, J. *Why Hope? The Stand Against Civilization*. Port Townsend, WA: Feral House, 2015.
- Zwolinski, M. "Property Rights, Coercion, and the Welfare State: The Libertarian Case for a Basic Income for All", *The Independent Review*, 2015, Vol. 19, No. 4, pp. 515–529.
- Zwolinski, M. "Libertarianism and the Welfare State", *The Routledge Handbook of Libertarianism*, ed. by J. Brennan, B. van der Vossen, D. Schmidtz. New York: Routledge, 2018, pp. 323–341.
- Zwolinski, M. & Fleischer, M.P. *Universal Basic Income: What Everyone Needs to Know*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

Т.С. Демин

ПРЕСТУПЛЕНИЕ И ИЗОЛЯЦИЯ: МОДЕЛЬ КАРАНТИНА ПЕРЕБУМА, СВОБОДА ВОЛИ И ВОЗДАЯНИЕ*

Демин Тимофей Сергеевич – ассистент кафедры философии. Санкт-Петербургский государственный электротехнический университет «ЛЭТИ» им. В.И. Ульянова (Ленина). Российская Федерация, 197376, г. Санкт-Петербург, ул. Профессора Попова, д. 5; e-mail: detimofei@gmail.com

Работа посвящена проблеме уголовного наказания. Главный вопрос статьи – с какой целью мы сажаем преступников? Доминирующий подход к наказанию преступников основан на воздаянии: если человек совершил преступление, зная о моральной неправоте своего действия, то он заслуживает наказания. У этого подхода есть интуитивная убедительность. Критики этого подхода утверждают, что ретрибутивистские пенитенциарные системы в значительной степени основаны на чувстве мести, не способны обеспечить заслуженность наказания и не являются эффективными или гуманными. В качестве альтернативы существует ряд моделей наказания, которые не руководствуются идеей возмездия. В статье кратко рассматриваются консеквенциалистские теории наказания. После этого раскрывается теория карантина Перебума и Карузо, основанная на идее самообороны. Самозащита достигается путем изоляции опасных членов общества в тюрьмах. Эта модель способствует развитию внетюремных методов предотвращения рецидивов и гуманности к заключенным. Более того, у этой теории есть прочный фундамент – расширенное право людей на самооборону.

Ключевые слова: теории наказания, свобода воли, практическая аргументация, модель карантина, изоляция, воздаяние, предотвращение последствий, Дерк Перебум

Для цитирования: Демин Т.С. Преступление и изоляция: модель карантина Перебума, свобода воли и воздаяние // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 1. С. 134–148.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 23-28-00981 «Практическая аргументация: модели и оценка», реализуемый в НИУ «Высшая школа экономики».

Введение

Зачем нужны тюрьмы? Какую цель должна преследовать пенитенциарная система, отправляя провинившихся членов общества в места лишения свободы? Как понять, какой срок тюремного заключения необходим в каждом отдельном случае?

На практике наиболее распространенный ответ на эти вопросы такой: преступники заслуживают наказания. Тюремное заключение – это справедливое последствие для серьезного правонарушения. Срок тюремного заключения определяется степенью тяжести правонарушения. За кражу срок меньше, чем за убийство. Исторически мы пришли к такой таксономии сроков, которая является логичной и в которой степень тяжести преступления поддается градации. Взгляд, согласно которому главная цель тюрем – наказывать тех, кто это заслужил, называется *ретрибутивизмом*.

На практике ретрибутивистские пенитенциарные системы не ограничиваются соображениями заслуженности и основываются на смешанных теориях наказания. В этих теориях тюрьмы также устрашают других людей от совершения преступлений, а тех, кто в них попал, – от рецидивов. Тюрьма помогает человеку исправиться и стать лучше. Российская пенитенциарная система является примером такой смешанной ретрибутивистской модели наказания¹. В нашей системе идее заслуженности наказания соответствует «восстановление социальной справедливости» (ст. 6 УК РФ). Кроме того, российская тюрьма должна содействовать предотвращению преступлений и исправлению правонарушителей (ч. 2 ст. 43 УК РФ). Считается, что эти три цели наказания являются равнозначными. Принципиальным для ретрибутивизма в смешанной системе будет то, что заслуженность – это достаточное условие для наказания.

Ретрибутивизм активно критикуется в современной дискуссии, обсуждающей теории уголовного наказания. В настоящей статье я рассмотрю критику ретрибутивизма. После этого я рассмотрю основную причину, по которой, по моему мнению, ретрибутивизм может казаться предпочтительным взглядом. Его привлекательность заключена в определенной интуитивной силе, хорошо демонстрируемой с помощью мысленного эксперимента. После этого я обращусь к критике теорий предотвращения наказаний. Я закончу статью кратким описанием теории наказания, как мне кажется, в наибольшей мере заслуживающей внимания, – теории карантина и возражений против этой теории.

Свобода воли и наказание

Существует большой философский вопрос о связи детерминизма и свободы воли. Большинство философов придерживаются при этом компатибилизма – идеи о том, что детерминизм совместим со свободой воли². Значительная

¹ Обзор существующих текстов на русском языке по этой теме см.: *Везломцев В.Е.* Социально-философский анализ наказания: ретрибутивизм и консеквенциализм. Дис. ... к.филос.н. СПб., 2010.

² Дискуссия о свободе воли хорошо представлена в отечественной литературе. См., например: *Васильев В.В.* В защиту классического компатибилизма // *Вопросы философии.* 2016. № 2. Р. 64–76; *Он же.* Как концептуально защитить свободу воли? // *Журнал высшей нервной деятельности им. И.П. Павлова.* 2017. Т. 67. № 6. Р. 730–733; *Волков Д.Б.*

группа философов, однако, является инкомпатибилистами³. Инкомпатибилисты считают, что свобода несовместима с детерминизмом. Среди инкомпатибилистов есть жесткие инкомпатибилисты⁴. Они склонны считать, что люди не обладают свободой воли, вне зависимости от того, детерминирован мир или нет.

Для нашей темы свобода в совершении поступков значима, потому что является необходимым условием моральной ответственности. Если в наших поступках нет свободы, то мы не можем нести за них ответственность, поскольку они совершаются по не зависящим от нас причинам, например, в результате случайности или предшествующих событий. В теории жесткого инкомпатибилизма возникает проблема: как поступать с людьми, которые совершают уголовные преступления, например убийство, воровство, насилие и т.п.? На каком основании мы будем помещать их в тюрьму, если они в принципе не могут нести моральную ответственность?

В теоретическом плане тюремное заключение помогает достичь нескольких целей⁵: а) *предотвращение (deterrence)* – страх перед наказанием или нахождение в тюрьме предотвращает преступления; более узкой целью, чем предотвращение, можно считать *изоляция*, которая в целом способна выполнять задачи, возложенные на предотвращение, при этом не сталкиваясь с проблемой неизбежного наказания; б) *исправление* – попадание в исправительные учреждения способствует перевоспитанию людей, в) *воздаяние (retribution)* – преступники заслуживают наказания, которое также может быть соразмерно тяжести совершенного преступления.

Первые две цели можно назвать прагматическими в том смысле, что если они не эффективны, то они не могут быть хорошими основаниями для тюремного заключения. Например, если единственной целью тюремного заключения в стране X является предотвращение преступлений, то человека,

Проблема свободы воли: обзор ключевых исследований конца XX – начала XXI вв. в аналитической философии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2016. Т. 9. № 3. С. 175–189; Левин С.М. Физикализм, субъект и метафизическая свобода воли // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2013. Т. 55. № 2. С. 153–164; Он же. Свобода воли, наука и причины поведения // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 2. С. 153–164; Пазеев Д.Н. Проблема свободы воли в контексте исследований нейронауки // Журнал высшей нервной деятельности им. И.П. Павлова. 2017. Т. 67. № 6. С. 721–727; Он же. Свобода воли и когнитивный механизм выбора // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 439. С. 110–114; Sekatskaya M. Double Defence Against Multiple Case Manipulation Arguments // Philosophia. 2019. Vol. 47. No. 4. P. 1283–1295.

³ Bourget D., Chalmers D.J. What do philosophers believe? // Philosophical studies. 2014. Vol. 170. No. 3. P. 465–500.

⁴ Pereboom D. Free will, agency, and meaning in life. New York, 2014; Smilansky S. Free will and illusion. New York, 2000; Caruso G.D. Free will and consciousness: A determinist account of the illusion of free will. Lanham, 2012; Levy N. Hard luck: How luck undermines free will and moral responsibility. Oxford, 2011.

⁵ В этой работе я использую термины «цель тюремного заключения» и «основание тюремного заключения» как взаимозаменяемые понятия. Термин «основание» в данной статье не подразумевает конкретную теорию оснований. Можно сформулировать указанную классификацию другим способом, добавив такие основания, как, например, достижение социальной справедливости, которая соответствует (б) в указанной классификации, или предупреждение совершения новых преступлений, которое обеспечивается всеми основаниями. Моя классификация основана на работах Перебума: Перебум Д. Оптимистичный скептицизм относительно свободы воли // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 59–102.

который не представляет для других опасности, изолировать не имеет смысла, какие бы преступления он ни совершил. Воздаяние, хоть и не лишено прагматического элемента (например, достижение социальной справедливости может быть выгодным для процветания всего общества), имеет дополнительную, моральную ценность. Если общество никак не выигрывает от вынесения более строгого приговора в адрес преступника, то *воздаяние* может быть достаточным основанием для вынесения более жесткого (и, предположительно, более справедливого) приговора⁶.

Я придерживаюсь взгляда, что *изоляция* является наилучшей и достаточной целью тюремных заключений. Все остальные основания уязвимы для критики. Теории, построенные на идее предотвращения, называются консеквенциалистскими теориями. Эти теории критикуют за отсутствие механизмов защиты от избыточной жестокости, возможности обосновывать такими теориями наказание невиновных, когда от этого выигрывает общество в целом. Позже я представлю мысленные эксперименты, из которых также можно сделать вывод, что консеквенциализм не способствует наказанию виновных, когда это нужно. Таким образом, теории, построенные только на *предотвращении*, можно считать или излишне жестоким и избыточным, или, наоборот, недостаточным основанием, а с обеспечением безопасности членов общества от преступников справляется *изоляция* сама по себе.

Теория, основанная на идее *воздаяния*, называется *ретрибутивизмом*. Ретрибутивизм сталкивается с рядом проблем: является ли жесткое наказание правильным по отношению к правонарушителю? Не основывается ли воздаяние на чувстве мести – крайне нежелательном моральном основании? Если *воздаяние* – это единственное основание для существования институтов наказания за преступления, то с финансовой (огромная стоимость обслуживания) и моральной (наказание невиновных, насилие, сопутствующий вред для тех, кто не задействован в вопросах правосудия, вроде родственников осужденных) точек зрения, существование тюрем не оправдано⁷. Что касается *исправления*, то успех в этом отношении при попадании в места лишения свободы не подтверждается эмпирически⁸. Даже если бы мы располагали свидетельствами эффективности *исправления*, все равно некарательные методы, направленные на нравственное образование, оставались бы более предпочтительными и гуманными⁹. Здесь следует различать дополнительные, внетюремные методы исправления преступников, например психотерапию, курсы профессиональной переподготовки и группы поддержки, и само тюремное заключение. В данной статье я рассматриваю целесообразность тюремных заключений, тогда как дополнительные методы исправления в целом я выношу за скобки. Вслед за Перебумом и Карузо, я полагаю, что модель карантина способствует развитию этих дополнительных мер взамен или в дополнение к тюремному заключению, и считаю такие методы перспективными¹⁰.

⁶ Caruso G.D. Rejecting retributivism: free will, punishment, and criminal justice. New York, 2021. P. 110.

⁷ Walen A. Retributive Justice // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/justice-retributive/> (дата обращения: 15.07.2024).

⁸ Martinson R. What works? Questions and answers about prison reform // The public interest. 1974. Vol. 35. P. 23–54.

⁹ Перебум Д. Указ. соч. С. 84.

¹⁰ Также внетюремные методы исправления хорошо обосновываются в теориях предупреждения.

В данной статье я рассмотрю мотивацию для принятия ретрибутивизма. После этого я разберу критику *воздаяния*, адресованную к классическому ретрибутивизму. Затем я кратко раскрою основное содержание критики *предупреждения*. Поскольку значение *исправления*, как указано выше, не существенно по эмпирическим соображениям, исправление не может быть хорошим основанием для существования пенитенциарной системы. По этой причине оценка этого основания будет опущена в настоящей работе. Я закончу статью рассмотрением теории карантина, как перспективного конкурента ретрибутивизму и консеквенциализму.

Воздаяние

Воздаяние – главное основание при вынесении приговоров в уголовном праве во многих странах, например в США или Великобритании¹¹, оно является основной мишенью для критики со стороны защитников изоляции как цели пенитенциарной системы.

Основная теория воздаяния – классический ретрибутивизм – строится на идее «базовой заслуженности» (*basic desert*): действия человека заслуживают морального осуждения (или одобрения), если человек понимает, что его действия морально неправильные (или правильные), а не потому, что у этих действий были последствия или потому, что такие поступки осуждаются (или одобряются) в обществе¹².

Далее я хочу представить мотивацию в пользу воздаяния. Эту мотивацию удобно выразить в мысленном эксперименте. В литературе существует мысленный эксперимент, в котором человека обвиненного в изнасиловании отправляют на необитаемый тропический остров¹³. Там нет никого, кому он мог бы навредить. Жизнь на таком острове – мечта для преступника и он счастливо проводит там время, ограниченный в своей свободе лишь тем, что регулярно показывает себя перед камерой в тюремной робе, в подтверждение того, что отбывает свой пожизненный срок. Сама ситуация осталась неизвестной для публики, поэтому нет причин достигать общего предотвращения (демонстрации всему обществу того, что некоторое преступление наказуемо). В этом мысленном эксперименте в предельной форме выполняется условие полной изоляции от некоторого общества, а также есть явная отсылка к тому, что преступнику слишком хорошо. Полная изоляция может создавать впечатление, что преступник – больше не член общества, поэтому и проблемы тоже нет. Чрезмерно хорошие условия могут расцениваться как манипуляция чувством справедливости и желанием мести. То есть в данном случае преступник не получает по заслугам и поэтому, возможно, остается чувство несправедливости – с преступником следовало поступить более сурово. Сюжет комфортного тропического острова делает этот вариант мысленного эксперимента не очень подходящим для демонстрации мотивации в пользу ретрибутивизма. Майкл Мур, на основании дела «государство

¹¹ *Shaw E., Pereboom D., Caruso G.D. Free Will Skepticism in Law and Society. Cambridge, 2019. P. 12–13.*

¹² *Pereboom D. Incapacitation, Reintegration, and Limited General Deterrence // Neuroethics. 2020. Vol. 13. No. 1. P. 87–97.*

¹³ *Walen A. Op. cit.*

против Чейни» строит мысленный эксперимент, в котором насильник перед судом в аварии теряет источник своей агрессии и физическую способность к своим преступлениям. Представим теперь, что общее предотвращение не имеет смысла, так как возможна имитация наказания вместо настоящего наказания. Мур заключает, что в таком случае преступник может сесть только на основании заслуженности им наказания¹⁴.

Вот еще один схожий мысленный эксперимент. Наташа, жительница Перебумии – страны будущего, где реализована пенитенциарная система, основанная на модели Перебума, – была профессиональным убийцей. На одном из заданий Наташа узнает, что ее арест неизбежен. Наташа знала законодательство Перебумии, и у нее возник план: подкупить одну из своих выживших жертв, чтобы она нужным ей образом сломала Наташин позвончик. После этого Наташа стала полностью безопасна для людей, и это позволяет ей избежать тюремного заключения. Наказание ограничивается компенсациями родственникам жертв и времени, потраченного на принудительное посещение курсов моральной философии. Наташа устанавливает экзоскелет и проживает полноценную жизнь. Из-за специальных ограничений экзоскелета она теряет физическую способность совершать насилие. Круглосуточный автоматизированный контроль за ее действиями гарантирует, что она не сможет консультировать других преступников. Наташа при этом продолжает быть разумной, восприимчивой к доводам, она рациональна и полностью несет ответственность за свои действия и с точки зрения либертарианцев, и с точки зрения компатибилистов (у нее был контроль над своими действиями, ее желания первого порядка – убивать за деньги, соответствовали желаниям второго порядка и так далее).

Такой приговор не кажется адекватной реакцией на масштаб преступления – десятки или даже тысячи невинных жертв. Однако Наташу не имеет смысла изолировать: в таком состоянии ее никто не наймет для совершения заказных убийств. Ее заключение под стражу также не поможет в предупреждении других преступлений. Теория карантина и консеквенциализм не дают мотиваций для тюремного срока Наташе, хотя на интуитивном уровне трудно согласится с тем, что он не нужен.

С позиции теории карантина и консеквенциализма, обстоятельства мысленных экспериментов адекватны отсутствию тюремного заключения, пускай и не на первый взгляд. Защитники этих теорий будут настаивать на том, что сажать Наташу не имеет смысла. Хотя интуиция, что Наташа заслуживает наказания и может быть сильной, но нет весомых оснований для принятия взгляда, что преступницу следует наказывать.

В литературе выдвигается ряд возражений против классического ретрибутивизма¹⁵. Так, как уже упоминалось, существует предположение, что ретрибутивизм основан на желании мести, которое в этическом отношении является плохой мотивацией для наказания¹⁶. Другое возражение связано с тем, что в задачи государства не входит давать людям то, чего они заслуживают. Его цель – обеспечить безопасность граждан и благоприятную среду для

¹⁴ Moore M.S. Placing blame: A theory of the criminal law. Oxford, 2010. P. 101.

¹⁵ Например, Карузо выделяет 6 типов аргументов против ретрибутивизма: Caruso G.D. Rejecting retributivism. P. 129.

¹⁶ Pereboom D. Free will skepticism and criminal punishment // The future of punishment. Oxford; New York, 2013. P. 49–78.

конструктивного взаимодействия. Из этих целей не следует связь государства с обязанностью обеспечить заслуженность наказания¹⁷.

Кроме того, как утверждают жесткие компатибилисты, идея заслуженности наказания несовместима с жестким инкомпатибилизмом: если человек не обладает свободой воли, то даже если он поступил неправильно, зная моральный статус своего поступка, он не заслуживает наказания, так как не был свободен в своем поступке¹⁸. В связи с пессимизмом в отношении свободы воли Перебум выдвигает еще одно возражение в адрес ретрибутивизма: когда мы наказываем человека, отправляя в места лишения свободы, то наносим ему серьезный вред. Этот вред может быть оправдан только *высоким эпистемическим стандартом* в оценке неправомерного поступка. Однако этот стандарт не может быть соблюден, так как у нас нет причин считать, что оптимизм в отношении свободы воли однозначно верен или что компатибилистские и либертарианские теории свободы воли способны обосновать наличие базовой заслуженности на достаточно высоком уровне¹⁹.

Дополнительные вопросы возникают к соразмерности тяжести наказания и тяжести преступления²⁰. Защитники ретрибутивизма могут утверждать, что заслуженность позволяет удачно выстраивать таксономию сроков: чем хуже поступок, тем строже наказание. Но если человек совершил ограбление, почему будет справедливым именно пять лет колонии, а не четыре или восемь?

Еще один аргумент был разработан Эрин Кэлли. Она обосновывает, что если преступление исчерпывающе доказано, остается дистанция между критериями вины в законе и в морали. Закон не учитывает надлежащим образом социальные обстоятельства, в которых существует преступник, такие как бедность, трудное детство или ментальные заболевания, например шизофрению, аутизм или деменцию²¹. На ее взгляд, это происходит, так как идея заслуженности построена на индивидуальной моральной ответственности, которая «маскирует систематическую природу социального неравенства»²². В случае с ментальными заболеваниями – понятие невменяемости. В суде это правовое понятие, а не медицинское. Как следствие, многие заболевания не могут смягчать приговор.

Далее, значительная часть теоретиков моральной ответственности предполагает, что чтобы нести моральную ответственность, агент должен быть не только свободным в совершении поступка, но и соответствовать эпистемическому условию моральной ответственности²³. Это условие выполняется, если агент осведомлен о характере своего поступка, например, о его значимости, последствиях и других фактах, релевантных для моральной

¹⁷ *Pereboom D.* Determinism al dente // *Noûs*. 1995. Vol. 29. No. 1. P. 21–45.

¹⁸ *Pereboom D.* Incapacitation, Reintegration, and Limited General Deterrence. 2020.

¹⁹ Там же; *Caruso G.D.* Rejecting retributivism. P. 109–124.

²⁰ *Walén A.* Op. cit.; *Полубинская С.В.* Цели уголовного наказания. М., 1990.

²¹ *Kelly E.I.* The limits of blame: Rethinking punishment and responsibility. Cambridge (MA), 2018. P. 11.

²² *Ibid.*

²³ *Levy N.* Consciousness and moral responsibility. New York, 2014; *Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т.* Этика и метафизика моральной ответственности // *Этическая мысль / Ethical Thought*. 2021. Т. 21. № 2. С. 5–17.

ответственности²⁴. Если это так, то в определенных обстоятельствах вина за незнание обстоятельств поступка снижает или снимает моральную ответственность²⁵. Это обстоятельство надлежит не учитываться в современных ретрибутивистских системах. Защитники ретрибутивизма могут возражать, что их теория позволяет учитывать эти обстоятельства с помощью базовой заслуженности. То есть это проблема не теории, а того, как она реализована в современных правовых системах.

Другая линия аргументации против ретрибутивизма, связанная с эпистемическим доступом теперь уже к содержанию самого преступления, была сформулирована Карузо в виде аргумента «слабой эпистемической позиции» (poor epistemic position), центральная посылка которого: «государство (практически) никогда не находится в надлежащей эпистемической позиции, чтобы знать, чего агент базово заслуживает»²⁶. Идея базовой заслуженности основана на моральной вине, а не на юридической. Моральная вина устроена гораздо сложнее (чем юридическая), в нее включены обстоятельства, которые суд не учитывает (аргумент Келли). Карузо предлагает «ретрибутивистскую отслеживающую дилемму»: или ретрибутивисты отказываются от достижения ситуации, когда юридическая вина и моральная ответственность близки друг к другу, или они предлагают создавать правовую систему, которая практически недостижима²⁷.

Возражение ретрибутивистов о том, что их теория способна инкорпорировать в себя эпистемические факторы, противоречит широко распространенному взгляду: социальные институты, в том числе пенитенциарные учреждения, правоохранительные органы и судебная система, работают несовершенно. Даже если на данном историческом этапе в каком-то месте они работают очень хорошо, не существует надежных методов, которые позволяют этим институтам сохранять высокие стандарты на протяжении очень долгого времени. На мой взгляд, наилучшая теория наказания должна учитывать это обстоятельство и исходить из того, что в разных странах и регионах качество работы правоприменения разнится и не бывает утопически хорошим. Представляется, что обеспечивать изоляцию – это гораздо более достижимая и более прозрачная для оценивания реализации задача, чем достижение адекватного воздаяния.

Предотвращение

Одним из перспективных оснований для пенитенциарной системы является предотвращение. Теории наказания, цель которых – предотвратить преступления, известны также как консеквенциализм. Самая известная консеквенциалистская теория – утилитаризм²⁸ – предполагает, что жестокость любого наказания оправдана соображениями общей пользы. Даже если

²⁴ Rudy-Hiller F. The Epistemic Condition for Moral Responsibility // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/moral-responsibility-epistemic/> (дата обращения: 20.07.2024).

²⁵ Беседин А.П. Требование внимания для моральной ответственности // *Философский журнал* / *Philosophy Journal*. 2023. Т. 16. № 1. С. 146–159.

²⁶ Caruso G.D. Rejecting retributivism. P. 137.

²⁷ Ibid. P. 139.

²⁸ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998.

наказание несправедливо или применяется к невиновному, для утилитаризма оно оправдано, пока наказание приносит больше пользы, чем вреда. Это следствие противоречит нашим моральным интуициям, и во многом поэтому этот взгляд не имеет перспектив в современном мире²⁹.

Другая значимая теория предотвращения была предложена Дэниэлом Фарреллом³⁰. В его теории предотвращение преступлений обосновано правом на самозащиту. Мы имеем право нанести вред человеку для защиты себя и своих близких. В современном обществе мы по возможности делегируем это право государственным институтам. Однако эта теория не предполагает и не оправдывает что-либо большее, чем изоляцию после ареста. Когда речь идет о государстве, опасный человек, как правило, уже помещается под стражу, и функция самозащиты выполняется. Нам не нужно каких-то дополнительных методов наказания для того, чтобы защитить членов общества от нарушителя правопорядка³¹. Однако такое наказание может быть нужным³², например, из соображений исправления. Кроме того, людям стоит опасаться совершать преступления из-за неблагоприятных последствий. Такое *общее предупреждение* вместе с обеспечением самозащиты, с точки зрения Перебума и Карузо, выполняет изоляция.

Изоляция

Рассмотренные выше цели наказания сталкиваются с серьезными возражениями. Более того, кажется проблематичным, что человек оказывается в тюрьме исходя из моральных соображений. Однако кроме моральных соображений основанием для наказания может быть право других людей на самозащиту. Это право реализуется изоляцией опасных для общества людей в тюрьмах.

Для раскрытия этой идеи обратимся к аналогии: если человек болен опасным вирусом, мы помещаем его в карантин для защиты других членов общества, и у нас нет против этого никаких возражений. Если преступник совершает преступление, то, по аналогии, мы помещаем его в карантин, для того чтобы он не представлял для нас опасности. Подобно тому, как было бы неправильно обходиться с больным на карантине хуже, чем того требуют обстоятельства, нам не следует поступать с преступниками в тюрьмах строже, чем это необходимо для минимизации вреда с их стороны. Если изоляция является основной причиной для того, чтобы отправлять человека в тюрьму, то нам следует обеспечить как можно более гуманные условия содержания. Пенитенциарная система, которая опирается на изоляцию, с точки зрения Перебума, способствует отмене смертной казни, а также мотивирует создавать лучшие условия в тюрьмах для исправления совершивших преступления.

Позицию сторонников теории карантина по рассматриваемой проблеме тезисно можно изложить следующим образом:

²⁹ Подробнее о работе с этим возражением см.: Левин С.М. Свобода воли и консеквенциалистское оправдание наказаний // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 177–184.

³⁰ Farrell D.M. The justification of general deterrence // The Philosophical Review. 1985. Vol. 94. No. 3. P. 367–394.

³¹ Перебум Д. Указ. соч. С. 85.

³² Pereboom D. Free will, agency, and meaning in life. P. 169.

- (1) У нас нет веских причин считать, что люди обладают свободой воли. Компатибилизм и оптимистичный инкомпатибилизм (либертарианство) сталкиваются с сильными возражениями. Мы должны воспринимать отсутствие свободы воли у людей как правдоподобный сценарий.
- (2) Существующие теории предотвращения или являются несправедливыми (утилитаризм), или не дают достаточного основания для наказания за тяжелые уголовные преступления.
- (3) Воздаяние как основание для заключения не совместимо с тезисом (1), а также сталкивается с другими возражениями. Возможно, оно строится на идее мести; оно требует недостижимых эпистемических критериев; таксономия наказаний выглядит произвольной; наконец, обеспечение воздаяния не входит в функции государства.
- (4) Эффективность исправления через тюремное заключение не подтверждается эмпирически. Более того, этот способ исправления является жестоким и негуманным.
- (5) Самой обоснованной, не сталкивающейся с проблемами других оснований для тюремного заключения и совместимой с тезисом (1) является изоляция.
- (6) Изоляция позволяет обезопасить граждан от тех, кто уже совершил преступление. Она предполагает гуманные условия содержания в тюрьмах, меньшие сроки тюремного заключения и использование эффективных внетюремных практик исправления, например психотерапию, группы поддержки, курсы переквалификации. Изоляция способствует отмене смертной казни. Наконец, эта модель может быть реализована на практике.

Возражения против теории карантина

Если изоляция – основная цель тюремных заключений, то, как утверждает Сол Смилянский, условия содержания в тюрьме предполагают комфорт двухзвездочного отеля. Такие условия могут показаться неприемлемо мягкими³³. Более того, люди не будут испытывать достаточный страх от того, что могут попасть в тюрьму, при принятии решения о совершении преступления.

Перебум возражает: по его мнению, наказания, которые подразумевает его теория, достаточны для превентивного устрашения потенциальных преступников. Хорошая тюрьма уровня двухзвездочного отеля все равно несет в себе много нежелательных для любого человека последствий, например, ограничение контакта с внешним миром и с другими людьми. Далее, Перебум замечает, что возражение Смилянского является эмпирическим³⁴. Так, существуют примеры как сильного устрашения тюремным заключением (США), так и очень мягких условий содержания в скандинавских странах. Сопоставление этих систем свидетельствует в пользу последних. Это сопоставление является достаточно грубым: разница в доходах, культурная

³³ *Smilansky S. Pereboom on punishment: Punishment, innocence, motivation, and other difficulties // Criminal Law and Philosophy. 2017. Vol. 11. No. 3. P. 591–603.*

³⁴ *Pereboom D. Incapacitation, Reintegration, and Limited General Deterrence. 2020.*

специфика и другие аспекты определяют ситуацию наравне с условиями содержания и практикой устрашения. Но если о чем-то и свидетельствуют эти данные, так это о том, что в странах с маленькими сроками наказания, хорошими условиями содержания в тюрьмах, программами реабилитации и реинтеграции в общество процент рецидивов ниже, чем в странах с более продолжительными сроками и жесткими условиями тюремного содержания.

Другое важное возражение против теории карантина заключается в том, что реализация этой концепции на практике несет в себе угрозу того, что слишком много людей, которые в нашем обществе не являются преступниками, окажутся ими³⁵. Это касается тех людей, которые представляют опасность для других, но не совершили никакого преступления. Например, человек испытывает желание убить своего соседа. Однако потенциальный преступник не совершил никаких правонарушений. В нашем обществе до тех пор, пока нет оснований опасаться за жизнь соседа, потенциальный преступник имеет право на свободную жизнь. Воздаяние обеспечивает адекватность правоприменения в этом вопросе: если вы не совершили преступление, вы не заслуживаете наказания, даже если и представляете потенциальную, но не высоковероятную опасность для других. Модель Перебума имплицитно располагает к тому, чтобы из соображений безопасности изолировать не совершившего преступления человека.

Одно из возможных возражений на этот довод, которое не зависит от позиции по вопросу наказания, – мы не можем предсказывать с высокой степенью уверенности, совершат люди преступление или нет. Все предсказания подобного рода имеют низкую эпистемическую силу. Мы не можем изолировать человека, основываясь на столь низких эпистемических стандартах³⁶. Другое значимое возражение – изоляция не совершивших преступление ограничивает нашу свободу – в случае с концепцией Перебума и его единомышленников срабатывает неочевидным образом, ведь жесткие компатибилисты отрицают свободу воли. Однако они не отрицают ценность того, что человек имеет права, и это может быть основанием для возражения. Если у людей есть право на свободное передвижение, общение и так далее, то мы не можем лишать их этого права, имея недостаточно сильные основания для этого. Оптимальный ответ на это возражение, на мой взгляд, такой: если право на самозащиту основано на достаточных эпистемических основаниях, мы можем применять изоляцию. Так как изоляция сама по себе приносит вред, то любое ограничение свободы должно быть достаточно обоснованным.

Заключение

Многу были рассмотрены три основания для существования тюрем: воздаяние, устрашение и изоляция. Я попытался продемонстрировать проблематичность первых двух оснований, опираясь на критику этих оснований, прежде всего, Карузо и Перебумом. Изоляция всегда была значимым

³⁵ Smilansky S. Pereboom on punishment. 2017; Corrado M.L. Punishment and the wild beast of prey: The problem of preventive detention // Journal of Criminal Law & Criminology. 1995. Vol. 86. P. 778; Lemos J. Moral concerns about responsibility denial and the quarantine of violent criminals // Law and Philosophy. 2016. Vol. 35. No. 5. P. 461–483.

³⁶ Corrado M.L. Punishment and the wild beast of prey. P. 792–795.

и не оспариваемым доводом в пользу необходимости тюремных заключений. Тем не менее, если мы умаляем значение других оснований, у нас появляется хорошая мотивация считать эту цель существования тюрем ключевой. Именно такой взгляд развивается в теории карантина.

Позиция теории карантина – это гуманный взгляд на то, как должны выглядеть исправительные учреждения. У такого взгляда есть несколько независимых мотиваций: скептицизм в вопросе свободы воли, гуманность по отношению к преступникам, серьезные проблемы конкурирующих оснований для существования практики ограничения свободы, реализуемость этой концепции на практике. Концепция карантина справляется с большей частью проблем, которые перед ней ставят оппоненты. Даже если отсутствие воздаяния в теории Перебума в некоторых случаях кажется контринтуитивным, сторонники этой теории могут пренебречь интуитивными соображениями, указав, что эти интуиции укоренены в неправильных моральных началах. Справедливость и воздаяние для человека – трудно осязаемые ценности. На практике трудно прийти к согласию относительно справедливой меры наказания, поэтому, на мой взгляд, воздаяние – это не лучшее из оснований в случае с вынесением судебных решений, ограничивающих свободу.

Список литературы

- Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства / Пер. с англ. Б.Г. Капустина. М.: РОССПЭН, 1998.
- Беседин А.П. Требование внимания для моральной ответственности // Философский журнал / *Philosophy Journal*. 2023. Т. 16. № 1. С. 146–159.
- Васильев В.В. Как концептуально защитить свободу воли? // Журнал высшей нервной деятельности им. И.П. Павлова. 2017. Т. 67. № 6. С. 730–733.
- Васильев В.В. В защиту классического компатибилизма // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 64–76.
- Везломцев В.Е. Социально-философский анализ наказания: ретрибутивизм и консеквенциализм. Дис. ... к.филос.н. СПб.: [Б.и.], 2010.
- Волков Д.Б. Проблема свободы воли: обзор ключевых исследований конца XX – начала XXI вв. в аналитической философии // Философский журнал / *Philosophy Journal*. 2016. Т. 9. № 3. С. 175–189.
- Левин С.М. Свобода воли, наука и причины поведения // *Epistemology & Philosophy of Science* / Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 2. С. 153–164.
- Левин С.М. Физикализм, субъект и метафизическая свобода воли // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2013. Т. 55. № 2. С. 153–164.
- Левин С.М. Свобода воли и консеквенциалистское оправдание наказаний // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 177–184.
- Логинов Е.В., Гаврилов М.В., Мерцалов А.В., Юнусов А.Т. Этика и метафизика моральной ответственности // Этическая мысль / *Ethical Thought*. 2021. Т. 21. № 2. С. 5–17.
- Перебум Д. Оптимистичный скептицизм относительно свободы воли / Пер. с англ. П. Хановой // *Логос*. 2016. Т. 26. № 5. С. 59–102.
- Полубинская С.В. Цели уголовного наказания. М.: Наука, 1990.
- Разеев Д.Н. Проблема свободы воли в контексте исследований нейронауки // Журнал высшей нервной деятельности им. И.П. Павлова. 2017. Т. 67. № 6. Р. 721–727.
- Разеев Д.Н. Свобода воли и когнитивный механизм выбора // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 439. С. 110–114.
- Bourget D., Chalmers D.J. What do philosophers believe? // *Philosophical studies*. 2014. Vol. 170. No. 3. P. 465–500.

- Caruso G.D.* Free will and consciousness: A determinist account of the illusion of free will. Lanham: Lexington Books, 2012.
- Caruso G.D.* Rejecting retributivism: free will, punishment, and criminal justice. New York: Cambridge University Press, 2021.
- Corrado M.L.* Punishment and the wild beast of prey: The problem of preventive detention // *Journal of Criminal Law & Criminology*. 1995. Vol. 86. P. 778–814.
- Farrell D.M.* The justification of general deterrence // *The Philosophical Review*. 1985. Vol. 94. No. 3. P. 367–394.
- Kelly E.I.* The limits of blame: Rethinking punishment and responsibility. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2018.
- Lemos J.* Moral concerns about responsibility denial and the quarantine of violent criminals // *Law and Philosophy*. 2016. Vol. 35. No. 5. P. 461–483.
- Levy N.* Consciousness and moral responsibility. New York: Oxford University Press, 2014.
- Levy N.* Hard luck: How luck undermines free will and moral responsibility. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Martinson R.* What works? – Questions and answers about prison reform // *The public interest*. 1974. Vol. 35. P. 23–54.
- Moore M.S.* Placing blame: A theory of the criminal law. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Pereboom D.* Determinism al dente // *Noûs*. 1995. Vol. 29. No. 1. P. 21–45.
- Pereboom D.* Free will skepticism and criminal punishment // *The future of punishment* / Ed. by T.A. Nadelhoffer. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013. P. 49–78.
- Pereboom D.* Free will, agency, and meaning in life. New York: Oxford University Press, 2014.
- Pereboom D.* Incapacitation, Reintegration, and Limited General Deterrence // *Neuroethics*. 2020. Vol. 13. No. 1. P. 87–97.
- Rudy-Hiller F.* The Epistemic Condition for Moral Responsibility // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta, R. Nodelman. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/moral-responsibility-epistemic/> (дата обращения: 20.07.2024).
- Sekatskaya M.* Double Defence Against Multiple Case Manipulation Arguments // *Philosophia*. 2019. Vol. 47. No. 4. P. 1283–1295.
- Shaw E., Pereboom D., Caruso G.D.* Free Will Skepticism in Law and Society. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Smilansky S.* Free will and illusion. New York: Oxford University Press, 2000.
- Smilansky S.* Pereboom on punishment: Punishment, innocence, motivation, and other difficulties // *Criminal Law and Philosophy*. 2017. Vol. 11. No. 3. P. 591–603.
- Walen A.* Retributive Justice // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta, R. Nodelman. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/justice-retributive/> (дата обращения: 15.07.2024).

Crime and isolation: Pereboom’s quarantine model, free will and retribution*

Timofey S. Demin

Saint Petersburg Electrotechnical University. 5 Professor Popov Str., Saint Petersburg, 197376, Russian Federation; e-mail: detimofei@gmail.com

The paper is devoted to the problem of criminal punishment. The main question of the article is: for what purpose do we imprison criminals? The dominant approach to punishing criminals is based on retribution: if a person has committed a crime, knowing about the moral wrongness of his action, then he deserves punishment. This approach

* The research was funded by the Russian Science Foundation, project No. 23-28-00981, carried out at the National Research University Higher School of Economics (HSE University).

has intuitive persuasiveness. Critics argue that retributivist criminal law approach is largely based on a sense of revenge, is unable to ensure the deservedness of punishment and is not effective or humane. As an alternative, there are a number of models of punishment that are not guided by the idea of retribution. The article briefly examines consequentialist theories of punishment. After that, the quarantine theory of Pereboom and Caruso is revealed, based on the idea of self-defense. Self-defense is achieved by isolating dangerous members of society in prisons. This model promotes the development of non-prison methods of preventing recidivism and humanity towards prisoners. Moreover, this theory has a solid foundation – an extended right of people to self-defense.

Keywords: Derk Pereboom, theories of punishment, free will, practical argumentation, quarantine model, isolation, retributive justice, deterrence

For citation: Demin, T.S. “Prestuplenie i izolyatsiya: model’ karantina Perebuma, svoboda voli i vozdayanie” [Crime and isolation: Pereboom’s quarantine model, free will and retribution], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 1, pp. 134–148. (In Russian)

References

- Bentham, I. “Vvedenie v osnovaniya npravstvennosti i zakonodatel’stva” [Introduction to the Principles of Morals and Legislation], transl. by B.G. Kapustin. Moscow: ROSSPEN Publ., 1998. (In Russian)
- Besedin, A.P. “Trebovaniye vnimaniya dlya moralnoy otvetstvennosti” [Demand for attention for moral responsibility], *Filosofskiy zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, 2023, pp. 146–159. (In Russian)
- Bourget, D. & Chalmers, D.J. “What Do Philosophers Believe?”, *Philosophical studies*, 2014, Vol. 170, pp. 465–500.
- Caruso, G.D. *Free Will and Consciousness: A Determinist Account of the Illusion of Free Will*. Lanham: Lexington Books, 2012.
- Caruso, G.D. *Rejecting retributivism: free will, punishment, and criminal justice*. New York: Cambridge University Press, 2021.
- Corrado, M.L. “Punishment and the Wild Beast of Prey: The Problem of Preventive Detention”, *The Journal of Criminal Law & Criminology*, 1995, Vol. 86, No. 3, pp. 778–814.
- Farrell, D.M. “The Justification of General Deterrence”, *The Philosophical Review*, 1985, Vol. 94, No. 3, pp. 367–394.
- Kelly, E.I. *The limits of blame: Rethinking punishment and responsibility*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.
- Lemos, J. “Moral Concerns about Responsibility Denial and the Quarantine of Violent Criminals”, *Law and Philosophy*, 2016, Vol. 35, No. 5, pp. 461–483.
- Levin, S.M. “Fizikalizm, sub”ekt i metafizicheskaya svoboda voli” [Physicalism, Subject and Metaphysical Freedom of Will], *Vestnik LGU im. A.S. Pushkina*, 2013, Vol. 2, No. 2, pp. 67–77. (In Russian)
- Levin, S.M. “Svoboda voli, nauka i prichiny povedeniya” [Free will, Science and Causes of Behavior], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2018, Vol. 55, No. 2, pp. 153–164. (In Russian)
- Levin, S.M. “Svoboda voli i konsekventialistskoye opravdaniye nakazaniy” [Freedom of will and consequentialist justification of punishment], *Finikovyy Kompot*, 2020, No. 15, pp. 177–184. (In Russian)
- Levy, N. *Consciousness and moral responsibility*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Levy, N. *Hard luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Loginov, E.V., Gavrilov, M.V., Mertsalov, A.V. & Yunusov, A.T. “Etika i metafizika moral’noy otvetstvennosti” [Ethics and Metaphysics of Moral Responsibility], *Eticheskaya mysl / Ethical Thought*, 2021, Vol. 21, No. 2, pp. 5–17. (In Russian)

- Martinson, R. "What Works? Questions and Answers about Prison Reform", *The Public Interest*, 1974, Vol. 35, pp. 22–54.
- Moore, M.S. *Placing blame: A theory of the criminal law*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Pereboom, D. "Determinism al Dente", *Noûs*, 1995, Vol. 29, No. 1, pp. 21–45.
- Pereboom, D. "Free Will Skepticism and Criminal Punishment", *The Future of Punishment*, ed. by T.A. Nadelhoffer. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013, pp. 49–78.
- Pereboom, D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Pereboom, D. "Optimistichnyi skeptitsizm otnositel'no svobody voli" [Optimistic Skepticism about Free Will], transl. by P. Khanova, *Logos*, 2016, Vol. 26, No. 5, pp. 59–102. (In Russian)
- Pereboom, D. "Incapacitation, Reintegration, and Limited General Deterrence", *Neuroethics*, 2020, Vol. 13, No. 1, pp. 87–97.
- Polubinskaya, S. *Tseli ugovnogo nakazaniya* [Objectives of criminal punishment]. Moscow: Nauka Publ., 2010. (In Russian)
- Razeev, D.N. "Problema svobody voli v kontekste issledovaniia neironauki" [The Problem of Free Will in the Context of Neuroscience Research], *Zhurnal vysshei nervnoi deyateli'nosti im. I.P. Pavlova*, 2017, Vol. 67, No. 6, pp. 721–727. (In Russian)
- Razeev, D.N. "Svoboda voli i kognitivnyi mekhanizm vybora" [Free Will and the Cognitive Mechanism of Choice], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2019, No. 439, pp. 110–114. (In Russian)
- Rudy-Hiller, F. "The Epistemic Condition for Moral Responsibility", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, R. Nodelman [<https://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility-epistemic/>, accessed on 10.09.2024].
- Shaw, E., Pereboom, D. & Caruso G.D. *Free Will Skepticism in Law and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Smilansky, S. *Free will and illusion*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Smilansky, S. "Pereboom on Punishment: Punishment, Innocence, Motivation, and Other Difficulties", *Criminal Law and Philosophy*, 2017, Vol. 11, No. 3, pp. 591–603.
- Vasiliev, V.V. "V zashchitu klassicheskogo kompatibilizma" [In Defense of Classical Compatibilism], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 2, pp. 64–76. (In Russian)
- Vasiliev, V.V. "Kak kontseptual'no zashchitit' svobodu voli?" [How to Conceptually Protect Free Will?], *Zhurnal vysshei nervnoi deyateli'nosti im. I.P. Pavlova*, 2017, Vol. 67, No. 6, pp. 730–733. (In Russian)
- Vežlomcev, V.E. *Sotsial'no-filosofskii analiz nakazaniya: retributivizm i konsekventsializm* [Socially-Philosophical Analysis of Punishment: Retributivism and Consequentialism], Diss. St. Petersburg: [W.p.], 2010. (In Russian)
- Volkov, D.B. "Problema svobody voli: obzor klyuchevykh issledovaniia kontsa XX – nachala XXI vv. v analiticheskoi filosofii" [The Problem of Free Will: a Review of Key Studies of the Late XX – early XXI Centuries in Analytical Philosophy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2016, Vol. 9, No. 3, pp. 175–189. (In Russian)
- Walen, A. "Retributive Justice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, R. Nodelman [<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/justice-retributive/>, accessed on 24.10.2020].
- Watson, G. "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme", *Free Will and Reactive Attitudes*, ed. by P. Russell, M. McKenna. London: Routledge, 2016, pp. 127–154.

С.В. Лаврентьева

ЭМОЦИИ КАК ОБЪЕКТ КОНТРОЛЯ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ И НОРМАТИВНЫЕ АСПЕКТЫ*

Лаврентьева Софья Всеволодовна – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sonnig89@gmail.com

В последние десятилетия внимание исследователей все больше сосредоточивается на роли эмоций в контексте их регуляции и контроля. В данной статье мы предлагаем рассмотреть конструирование эмоций как объекта контроля и показать, как оно влияет на эпистемологические характеристики и представления о «нормативной эмоциональности». Для этого мы обратимся к практикам, в рамках которых регуляция эмоций приобретает особую важность (работа с различными видами зависимости, психотерапия и практики морального и эмоционального улучшения). Автор показывает, как в исследованиях практик саморегуляции происходит смещение от усредненной типологизации нормативных эмоций к различению более частных моментов переживания и выделению ненормативных эмоций как обязательной составляющей «эмоциональных режимов». В данном повороте сыграли свою роль практики психотерапии, в том числе ориентированные на работу с аддикциями (зависимостями от конкретных веществ или поведения, вредящих индивиду). Темпоральность переживания при этом выступает на первый план, позволяя лучше раскрыть особенности саморегуляции у людей с различными зависимостями (а лучше сказать, их амбивалентность, так как стремление к контролированию эмоций здесь ведет к потере возможности самостоятельной саморегуляции). Проанализировано влияние дискуссий об аддикциях на взаимодействие терапевтической культуры и техник, направленных на улучшение когнитивных навыков, морального поведения и эмоционального контроля. Показано, что описания нормативного контроля эмоций, отталкиваясь от дискуссий о проблеме зависимости, все больше оказываются ориентированы на различия в хронологии смены эмоций, отдаляясь от усредненных классификаций и шкал эмоциональных состояний. Ведущую роль здесь играют психотерапевтические практики. Проблема слабости эмоционального контроля, которая в рамках техник самоулучшения решается фармакологически, психотерапия противопоставляет работу с эмоциональными паттернами, анализ внешних факторов и понимание личностных и темпоральных аспектов в контроле эмоций. Это задает новую перспективу подходов к эмоциональному самоулучшению.

* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2024 г.

Ключевые слова: аддикции, когнитивное улучшение, моральное улучшение, психотерапия, эмоции, эмоциональные режимы

Для цитирования: Лаврентьева С.В. Эмоции как объект контроля: эпистемологические и нормативные аспекты // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2025. Т. 18. № 1. С. 149–163.

Введение

Эмоции давно стали особым объектом знания, привлекая внимание исследователей в различных областях. На протяжении всего XX в. проводилось множество исследований, направленных на формулирование общих понятий и классификаций эмоций: одни были сосредоточены на поиске скрытой логики соотношения описания эмоций в языке, другие – на сравнении реакций в распознавании выражений лиц, когнитивистским теориям эмоций противопоставлялись подходы унификации эмоций на основе телесного опыта¹. Ближе к концу XX в., в 1990-х гг. эмоции в рамках когнитивной психологии стали предметом многочисленных исследований, посвященных нюансам ментального контроля. Эмоциональный контроль, таким образом, постепенно становится важным компонентом в конструировании эмоций как объекта познания².

Исследования, сосредоточенные на классификации и ментальном контроле эмоций, заложили основу для более глубокого анализа их роли в процессе познания. Эти наработки стали отправной точкой для формирования нового направления – «эпистемологии эмоций», которое расширяет представления о связи эмоций с различными аспектами знания. Большая часть актуальных исследований, появляющихся в рамках данного направления, посвящена телесным и иным непропозициональным аспектам знания. Другая ветвь этого направления тяготеет к когнитивным исследованиям влияния эмоций на восприятие, доверие или обоснование суждений. Науки об образовании и классическая аналитическая эпистемология пересекаются в области исследований «эпистемических эмоций» – переживаний, связанных с получением или применением знания: любопытства, удивления, смущения и беспокойства³. Ряд когнитивных исследователей выделяет наряду с ними метакогнитивные переживания, сигнализирующие индивиду о статусе его ментальных процессов – например, ощущение озарения или нахождения в мыслительном тупике⁴. Также обосновывается влияние эмоционального состояния человека на его познавательные навыки⁵. В целом роль эмоций в процессе познания привлекает все большее внимание эпистемологии и эмпирических наук о сознании.

¹ Prinz J. *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. Oxford, 2004.

² Reddy W.M. *The navigation of feeling: A framework for the history of emotions*. New York, 2001. P. 3–29.

³ Vilhunen E., Turkkila M., Lavonen J. et al. Clarifying the relation between epistemic emotions and learning by using experience sampling method and pre-posttest design // *Frontiers in Education*. 2022. Vol. 7. Art. 826852. DOI: 10.3389/educ.2022.826852.

⁴ Vogl E., Pekrun R., Loderer K. Epistemic emotions and metacognitive feelings // *Trends and prospects in metacognition research across the life span: A tribute to Anastasia Efklides*. Cham, 2021. P. 41–58.

⁵ Prinz J. *Gut Reactions*. P. 8.

Совсем иную картину эпистемологии эмоций можно рассмотреть в контексте дискуссий о способности людей с различными аддикциями⁶ принимать самостоятельные решения о ходе собственного лечения. Темпоральные аспекты выступают на первый план, когда мы говорим о необходимости описать и реконструировать эмоциональные состояния, не относящиеся к нормативным представлениям об эмоциональном контроле.

Такие разные направления социальных исследований, как экономическая социология, исследования науки и технологии (STS) и культурсоциология обратили внимание на аддикции в связи управлением эмоциями и механизмами их неявного регулирования в разных социальных группах и в обществе в целом. Эти исследования во многом совпадали с общим фокусом социологов и антропологов на возникающих в последние десятилетия новых формах заботы о здоровье и самопомощи, в том числе в рамках развития психотерапии. Проблематизация глубоких нормативных представлений об эмоциональных порядках социальной жизни неожиданно подтолкнула и так достаточно активные дискуссии о возможностях, предоставляемых нам техниками улучшения когнитивных навыков, морального поведения и эмоционального самоконтроля.

Цель данной статьи – описать эпистемологические характеристики эмоций, связанные с их конструированием как объекта контроля.

В российской литературе уже есть некоторые исследования, которые мы можем соотнести с целью данной статьи, в частности, касающиеся эпистемологических подходов к эмоциям в рамках когнитивного редукционизма⁷ и эпистемологии дениализма в отношении индивидов с зависимостями⁸. Есть также и обзоры, касающиеся соотношения аффективного поворота (о котором коротко будет рассказано в первой части) и эпистемологии эмоций⁹. Хотя данные исследования соприкасаются с эпистемологией эмоций, они не выделяют специально эмоции как объект контроля.

Между тем конструирование эмоций как объекта контроля накладывает свой отпечаток на структуру знаний об эмоциях. Для того, чтобы обрисовать основные эпистемологические черты эмоций в данном ракурсе, мы обратимся к трем значимым дискурсивным полям, в которых эмоции обретают все большую значимость именно в рамках проблем саморегуляции, – психотерапии, психологической проблематике аддикций и к набору практик и техник, направленных на биотехнологическое совершенствование моральных и когнитивных качеств и эмоциональное самоулучшение человека (являющихся

⁶ Термин «аддикция», который мы часто будем использовать в данной статье, означает зависимость от определенного поведения или веществ, которые приносят удовольствие и помогают справиться с внутренним дискомфортом. Эта зависимость сопровождается неспособностью контролировать свои действия и прекратить употребление веществ или воспроизведение паттерна поведения, даже несмотря на возможный вред (*Goodman A. Addiction: Definition and implications // British Journal of Addiction. 1990. Vol. 85. No. 11. P. 1403-1408*).

⁷ *Максимов Л.В.* Редукция сознания к познанию как методологический принцип когнитивной науки и гуманитарных дисциплин // *Философская мысль.* 2014. № 11. С. 32–71.

⁸ *Шевченко С.Ю., Тухватулина Л.А.* Несвятая простота: эпистемология добродетелей и три стратегии отрицания научного знания // *Вопросы философии.* 2020. № 11. С. 109–119.

⁹ *Лобанова Ю.В.* Аффективное измерение культуры в фокусе современного социально-гуманитарного знания // *Вестник Московского государственного университета культуры и искусств.* 2022. № 2. С. 6–13.

частью более широкого направления «human enhancement»¹⁰). Во взаимопересечениях данных полей мы точно обозначим проблемы, связанные с контролем эмоций. Подобная детализация поможет нам составить общую картину особенностей познания эмоций как объекта контроля.

Статья состоит из трех частей. Задачей первой части будет описать исторический подход к знаниям об эмоциях, которые, с одной стороны, подготавливают поворот к представлению об эмоциях как объекте контроля, а с другой стороны, могут быть противопоставлены ему в подходе к описанию эмоциональной жизни. В последующих двух будут раскрыты три вышеприведенных плана эпистемологии эмоций как объекта контроля (психотерапия, аддикции, работа над эмоциональным статусом человека) и их взаимопересечения. В рамках данного обзора предлагается следующий тезис: в современных социогуманитарных исследованиях произошел определенный сдвиг в эпистемологии эмоций. Мы видим, что описания нормативности и контроля эмоций все больше оказываются ориентированы на представления темпоральных особенностей смены эмоций, и не последнюю роль в этом сыграли исследования ненормативной эмоциональности, посвященные аддикциям.

Исторический подход к знаниям об эмоциях: «эмоциональные режимы» и техники потребления эмоций

С начала 1970-х гг. в гуманитарных и общественных науках происходит так называемый «эмоциональный поворот». Этот термин обозначает всплеск интереса к социальной роли эмоций и к культурным различиям в эмоциональной жизни различных обществ. Исследования семантики эмоций, роли эмоций в сфере власти и доминирования входят в число основных направлений, актуализировавшихся в рамках эмоционального поворота¹¹.

Историк Уильям Редди предложил описание эмоционального поворота в терминах «эмоциональных режимов». Термином «эмоциональный режим» он обозначал лежащий в основе того или иного общества набор нормативных эмоций, связанных с ними ритуалов поведения и эмотивов, за ярко выраженные отклонения от которых человек может быть порицаем или даже наказан¹². Опираясь на различные антропологические и исторические исследования, Редди показывает, как в рамках представлений о контроле эмоций по-разному типологизировались их соотношения¹³. В рамках эмоционального режима Редди выделяет множество более частных «эмоциональных стилей», которые разнятся от одного сообщества или сословия к другому. Эмоциональные стили являются важным фактором соорганизации в обществе: благодаря им образуется сообщество людей, способных быстро понимать друг друга, что помогает сотрудничеству и координации усилий.

¹⁰ В русскоязычной литературе чаще всего для обозначения данного направления используют термин «улучшение человека», предложенный Б.Г. Юдиным: Юдин Б.Г. Технонаука и «улучшение» человека // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2016. Т. 48. № 2. С. 18–27.

¹¹ *Barclay K.* State of the field: the history of emotions // *History*. 2021. Vol. 106. No. 371. P. 456–466.

¹² *Reddy W.M.* The navigation of feeling. 2001.

¹³ *Ibid.* P. 55–57.

Но также подобные стили в рамках коллективного эмоционального управления могут быть использованы в качестве инструмента принуждения и повышения конформности. Страдания, связанные с несовместимостью частных эмоциональных стилей и легитимированных, режимных эмотивов, могут усилить подтверждающий эффект «официальных» эмоций. Поэтому эмоции и практики их регуляции выделяются Редди в качестве необходимого объекта для понимания нюансов политического управления, значения идеологии, закона, государственного ритуала, принуждения и насилия. Четкие контуры эмоционального режима, по его мнению, утверждают также и стабильность режима политического¹⁴.

Когда речь идет об исследованиях эмоций в контексте истории, культуры, политики, эмоциональная нормативность, инструменты и степени контроля эмоций и общий порядок представлений об эмоциональной жизни выходят на первый план. Реконструкция механизмов смены эмоциональных режимов породила новое измерение культурных и исторических исследований. Не все, однако, подходят к пониманию эмоциональных режимов так же, как Редди. Социолог Ева Иллуз не пытается через описание эмоционального режима создать культурный портрет эпохи. Она изучает эмоции как важные для современного капитализма объекты потребления и обращения (циркуляции). Говоря о эмоциональном капитализме, она выделяет две его главные особенности. Во-первых, эмоции остаются настоящими, несмотря на их превращение в товар, коммодификацию. Второй особенностью является развитие «терапевтической культуры». Иллуз отдельно выделяет терапевтический эмоциональный стиль как свойство культуры позднего модерна в отношении разработки специальных техник для понимания и управления своими эмоциями¹⁵.

В рамках развития и повсеместного распространения психотерапевтических практик, на которое обращает внимание Иллуз, выделяются особенности эмоциональных режимов, связанные с существующими в обществе нормативными представлениями о смене эмоций. Современные формы таких представлений тесно связаны с распространением психотерапии. Появление эмпирически обоснованных и экономически эффективных техник, направленных на изменения конкретных эмоциональных состояний, способствовало институционализации психотерапевтических практик¹⁶. Параллельно были установлены темпоральные критерии для диагностики психиатрических заболеваний, в частности, депрессивного расстройства и аддикций¹⁷. Будучи принятыми народной психологией, эти критерии стали в свою очередь определять также и «нормальный», а не только «патологический» порядок потребления эмоций – нормативную временность изменения эмоциональных состояний.

Процесс институционализации психотерапевтических практик и их укрупнение в общественном сознании оказали влияние на формирование представлений о «нормальном» эмоциональном опыте. Таким образом, современная психотерапия в значительной степени задает контуры действующих

¹⁴ Ibid. P. 330–333.

¹⁵ Illouz E. *Cold intimacies: The making of emotional capitalism*. Cambridge, 2007. P. 1–5.

¹⁶ Shachak M. (Ex)changing feelings: On the commodification of emotions in psychotherapy // *Emotions as commodities: Capitalism, consumption, and authenticity*. London, 2017. P. 147–172.

¹⁷ Zimmerman M., Ellison W., Young D. et al. How many different ways do patients meet the diagnostic criteria for major depressive disorder? // *Comprehensive psychiatry*. 2015. Vol. 56. P. 29–34.

эмоциональных режимов, в том числе через свое воздействие на «народную психологию» и эпистемологию эмоций. Значимым, но наименее изученным аспектом такого воздействия является сборка и пересборка представлений о нормативном контроле над сменой эмоций, значительный вклад в которые внесли практики работы с людьми, имеющими различного рода зависимости. Психотерапевтическое понимание эмоциональной жизни и ее субъективной значимости является источником критического взгляда на нормативность эмоциональных режимов и факторов их деконструкции, влияющим в том числе и на дискуссии о средствах и возможностях совершенствования моральных и когнитивных качеств человека¹⁸.

В рамках анализа эмоциональных режимов, ориентированных изначально на типологизацию нормативных эмоций, уже намечается поворот к выделению ненормативной эмоциональности, по-особому структурирующей индивидуальные переживания. В рамках дискуссии о ненормативных эмоциях и их саморегуляции темпоральность переживания выделяется в качестве значимой составляющей для его понимания. Ключевую роль в данном повороте играют психотерапевтические практики (в том числе ориентированные на работу с аддикциями), которые задают траекторию представлений о повседневном управлении эмоциями.

Аддикции и дискуссии о природе эмоционального контроля

Употребление психотропных веществ можно рассматривать как специфическую форму эмоциональной саморегуляции, при которой выбор вещества определяется желаемыми эмоциями, их интенсивностью и продолжительностью. Вызванные употреблением эмоциональные паттерны здесь могут быть соотнесены с одной из основных классификаций психотропных веществ: стимулирующие (в англ. «stimulants», «uppers») и расслабляющие центральную нервную систему («depressants», «downers»). Первые ориентированы на получение эйфории или увеличение энергичности в короткий промежуток времени, вторые – на быстрое расслабление. Предпочтения в выборе веществ, среди прочего, могут быть связаны и с уже имеющимися у человека психологическими предустановками. Все зависит от того, какая эмоция вызывает боль и дискомфорт: предпочитающие депрессанты могут страдать от гнева и злости, а употребляющие стимуляторы искать способ избавиться от ощущений, связанных с депрессивным расстройством¹⁹.

Но несмотря на то, что психотропные вещества могут быть средством для получения контроля над эмоциями в конкретный промежуток времени, они же являются и причиной потери способности к самостоятельной эмоциональной саморегуляции (помимо остальных негативных эффектов)²⁰.

¹⁸ Horvath A.T. Enhancing motivation for treatment of addictive behavior: Guidelines for the psychotherapist // *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*. 1993. Vol. 30. No. 3. P. 473–480.

¹⁹ Khantzian E.J. The self-medication hypothesis of addictive disorders: focus on heroin and cocaine dependence // *The American journal of psychiatry*. 1985. Vol. 142. No. 11. P. 1259–1264.

²⁰ Stellern J., Xiao K.B., Grennell E. et al. Emotion regulation in substance use disorders: A systematic review and meta-analysis // *Addiction*. 2023. Vol. 118. No. 1. P. 30–47.

Психотерапевтические и психиатрические практики, направленные на работу с аддикциями как составляющие подхода к контролю эмоций, стали источником распространения особой эпистемологии эмоций. В описании различий нормативных эмоций и эмоций людей с зависимостью они опираются на темпоральные аспекты, связанные со сменой эмоций. Существует множество исследований, посвященных темпоральным аспектам зависимости или даже определению зависимости как темпоральному расстройству. Историк литературы Дэвид Ленсон в своей книге «On Drugs» подчеркивает мысль о том, что процесс становления зависимости включает в себя трансформационный сдвиг в сознании человека. По мнению Ленсона, этот сдвиг приводит к фрагментарному, «атомизированному» восприятию времени, когда переживание последнего распадается на части. «Атомы» времени приобретают значимость исключительно в процессе поиска и потребления сильнодействующих препаратов. Ленсон утверждает, что люди, попавшие в ловушку зависимости, с трудом освобождаются от нее, поскольку перед ними стоит задача вернуться к безэмоциональному, «скучному и неинтересному» течению «горизонтального» времени²¹.

Социолог Хелен Кин в своей книге «What's Wrong with Addiction?» также рассматривает зависимость, в первую очередь как темпоральное расстройство, которое характеризует сильное отличие от социально-нормативного восприятия времени повседневности. Антрополог Анжела Гарсия отмечает, что для людей, имеющих зависимость от конкретных веществ, общие закономерности аффективных изменений заслоняются более мощной темпоральностью, связанной с их употреблением, которая окрашена более сильными эмоциями²².

Темпоральные аспекты эмоционального поведения людей с зависимостью могут быть развернуты и в эпистемологическом ключе. Пренебрежение атомизированным, скачкообразно движущимся и фрактальным временем людей с зависимостью, которое не соответствует нормативным эмоциональным состояниям, приводит к амбивалентным последствиям в отношении эпистемической несправедливости. Несправедливость проявляется в первую очередь в невозможности интерпретации опыта людей с зависимостью, что сказывается на их способности формулировать и передавать знания о своих переживаниях. С одной стороны, происходит неправомерная депатологизация через сведение зависимостей к личностным характеристикам, что мешает должным образом изучить и типологизировать эмоциональные состояния подобного рода. С другой стороны, есть тенденция накладывать типологизацию, связанную с нормативными эмоциями при описании эмоционального состояния людей с зависимостью. Примером может послужить ориентация на оценку по шкале «затруднений в регуляции эмоций» (англ. – *Difficulties in Emotion Regulation Scale*)²³ при диагностике или определении риска развития зависимости. Применение данной шкалы предполагает, что безэмоциональное, «скучное и невеселое» времяпрепровождение зависимого человека эквивалентно простой скуке человека без зависимости. В рамках подобного подхода представляется, что индивиды с зависимостью и без нее

²¹ Lenson D. On drugs. Minneapolis; London, 1999. P. 32–36.

²² Garcia A. The pastoral clinic: Addiction and dispossession along the Rio Grande. Berkeley; Los Angeles; London, 2010. P. 20.

²³ Stellern J., Xiao K.B., Grennell E. et al. Emotion regulation in substance use disorders. P. 30–47.

осуществляют эмоциональный контроль в одной и той же темпоральности, так как данная классификация опирается на линейную временную последовательность, отличную от разорванного, неоднородного, фрактального переживания времени, свойственного для людей с зависимостью. Лакуны в представлении об эмоциональном контроле здесь также связаны с тем, что в них мало внимания уделяется непосредственно экспрессивным, эпистемическим характеристикам, связанным со специфическим темпоральным опытом зависимых.

Ориентация на жесткую нормативность и разграничение видов эмоциональных состояний неприменима в условиях, когда темпоральные аспекты могут сильно изменить эмоциональную окраску переживания. Проблема разграничения и классификации эмоциональных состояний может быть лучше раскрыта в противопоставлении терапевтического подхода и техник, направленных на улучшение когнитивных навыков и моральных качеств человека.

Психотерапия и методы морального и эмоционального улучшения человека

Психотерапевтические и психиатрические практики работы с аддикциями, с одной стороны, и дискуссии об этико-правовой допустимости и эффективности когнитивного и морального улучшения, с другой, постоянно соприкасаются и влияют друг на друга. С одной стороны, лучшее понимание аддикций во многом спровоцировало более детализированный взгляд на способы и возможные результаты когнитивного и морального улучшения. С другой стороны, необходимо оговориться, что в адрес фармакологических опций когнитивного улучшения высказывались опасения в легком формировании зависимости, в частности, проблематизировалась природа нейрокорреляции между улучшением памяти, обучаемости при помощи нейростимуляторов и аддикциями²⁴. Такие опасения в значительной степени были связаны с тем, что ряд средств, позволяющих улучшить когнитивные навыки и влияющих на моральное поведение, может легко вызывать привыкание.

Эти опасения во многом совпадают со стремлением современной психотерапии и психиатрии оппонировать биологическому редукционизму. Психотерапевты отмечают, что возникновение некоторых видов аддикций связано с представлением пациентов о своих психиатрических или неврологических проблемах как о физиологической дисрегуляции. Сфокусировавшись на их компенсации, некоторые пациенты быстрее приобретают зависимость не только от некоторых видов обезболивающих, но и от антидепрессантов, анксиолитиков, разного рода стимуляторов и других групп препаратов²⁵. Редукционистское понимание собственных ощущений и переживаний приводит не только к повышению риска аддикций, но и к невозможности видеть личностные смыслы аддиктивного поведения.

²⁴ Heinz A., Kipke R., Heimann H., Wiesing U. Cognitive neuroenhancement: false assumptions in the ethical debate // *Journal of Medical Ethics*. 2012. Vol. 38. No. 6. P. 372–375.

²⁵ Feingold D., Tzur B.D. Addiction psychotherapy: Going beyond self-medication // *Frontiers in Psychiatry*. 2022. Vol. 13. Art. 820660. DOI: 10.3389/fpsyt.2022.820660.

В рамках терапевтической культуры техники управления эмоциями стали важной частью заботы о здоровье – в том числе и физическом. На нем, например, строится профилактика рецидивов сердечно-сосудистых заболеваний²⁶. Осознанное использование эмоций и их контроль стали важным элементом для повышения способностей в обучении и для карьерного развития. В то же время в рамках психиатрии мы видим, как фармакология, направленная на лечение психиатрических патологий, используется и в качестве средств для когнитивного и морального улучшения, а исследования ряда психиатрических патологий стали важным источником знаний о практиках управления эмоциями²⁷.

В этом плане стоит отметить напряжение, возникающее между психотерапией и фармакологическими техниками когнитивного улучшения, позволяющими сделать более продуктивной работу памяти, контролировать внимание и т.д. Психотерапия мыслит себя как интегральную практику заботы о психическом здоровье, укрепляющую возможность человека жить полной эмоциональной жизнью, не отказываясь при этом от долгосрочных целей. В этом отношении она может быть обосновано названа совокупностью практик по изменению морального и эмоционального статуса человека, поскольку направлена на устранение проблем при совершении индивидуальными рутинными моральными выборами, связанных с его или ее долгосрочными приоритетами.

С этой позицией интегрального укрепления способности делать осознанный выбор связана современная эволюция когнитивно-поведенческих подходов, задающих вектор личностных изменений, но, вероятно, не позволяющая индивиду непредвзято разобраться в личностных смыслах эмоциональных переживаний, сопровождающих аддиктивное поведение (при этом важно отметить, что когнитивно-поведенческая терапия имеет впечатляющие доказательства эффективности при работе с аддикциями). Подобные методы можно сопоставить и противопоставить другим активно развивающимся терапевтическим подходам – терапии принятия и ответственности, которая ориентируется больше на перспективу поддержки выбранных индивидуальными личностных изменений. Когнитивно-поведенческая терапия в большей степени склоняется к модели морального выбора, описанной Гарри Франкфуртом, в которой подразумевается, что основная проблема заключается в слабости эмоционального контроля²⁸. Терапия принятия и ответственности скорее делает акцент на рефлексивном подходе к использованию индивидуальных паттернов эмоциональной жизни для личностных изменений, который мы можем охарактеризовать как моральное улучшение.

Таким образом, психотерапевтические технологии, предлагаемые как замена фармакологических средств когнитивного улучшения, не только могут предотвратить количество потенциально зависимых людей, но и сами по себе могут рассматриваться как один из методов эмоционального

²⁶ *Marogna C., Russo S.E., Caccamo F. et al.* The perception of the illness and the self-efficacy in the management of emotions in cardiac patients // *Research in Psychotherapy: Psychopathology, Process, and Outcome*. 2018. Vol. 21. No. 3. P. 310. DOI: 10.4081/ripppo.2018.310.

²⁷ *Wiseman H.* The myth of the moral brain: The limits of moral enhancement. Cambridge; London, 2016. P. 93.

²⁸ *Berking M., Margraf M., Ebert D. et al.* Deficits in emotion-regulation skills predict alcohol use during and after cognitive-behavioral therapy for alcohol dependence // *Journal of consulting and clinical psychology*. 2011. Vol. 79. No. 3. P. 307–318.

самоулучшения. Важным элементом для выявления и поддержания мотивации пациентов в данном направлении психотерапии являются автобиографические нарративы пациентов.

При этом в рамках психотерапевтических методов работы с аддикциями, направленных на преодоление маргинализации личного опыта через овладение «своим» нарративом, важной составляющей становятся темпоральные характеристики повествования. Так, социолог Сюзанна Фрейзер отмечает, что особенности нарративов и структуры опыта пациентов с зависимостью, проходящих заместительную терапию, могут быть лучше описаны в рамках данного М.М. Бахтиным понятия хронотопа, ориентированного на временные и пространственные способы представления связи событий. Изучение данного хронотопа, с одной стороны, помогает выработать нарративные стратегии, выражающие специфический темпоральный опыт людей с зависимостью от психотропных веществ. С другой стороны, оно выявляет разницу между желаемым и реальным положением дел, когда речь идет о лечении зависимости. Фрейзер обращает внимание, что зачастую история прохождения лечения структурирована хронотопом очереди – в аптеке или в клинике, – так как заместительная терапия подразумевает строго регламентированные дозы и время приема, регулируемое работниками аптеки. Подобный хронотоп противоречит целям лечения, направленного на восстановление нормального образа жизни (возможности придерживаться регулярного расписания в работе и адекватно планировать день). В итоге мы видим, что подобный подход не позволяет зависимым вернуться в нормативную темпоральность из-за неудачной регламентации времени в терапии. Вместо этого неопределенность возможности получения дозы заменяется неопределенностью ожидания в очереди за получением препарата в аптеке²⁹. Таким образом, в рамках данного подхода становится возможным заполнить эпистемологические лакуны, связанные с темпоральными аспектами эмоционального контроля у индивидов с зависимостью.

Психотерапевтический подход к конструированию контроля эмоций, с одной стороны, влияет на практики морального и эмоционального улучшения, с другой стороны, может быть признан как вариация таковых. Когда речь идет об аддикциях, психотерапия отказывается от риторики слабости эмоционального контроля, ориентируясь вместо этого на понимание эмоциональных паттернов и внешних влияющих факторов физиологической дисрегуляции. Это среди прочего позволяет избежать редуccionистского отношения к психиатрическим и неврологическим заболеваниям. В рамках психотерапии важны не только особенности агентности людей с аддикциями, но и детализация контекста, сопровождающего зависимость. Так, темпоральные характеристики повседневного опыта у людей с зависимостью дают возможность описать более полно среду, в которой осуществляется эмоциональный контроль. Особенности хронотопов и личностной агентности, на выявлении которых сосредоточен психотерапевтический подход, могут дать новый материал как для представлений о нормативной эмоциональности, так и для понимания механизмов эмоциональной саморегуляции и биотехнологического улучшения моральных качеств человека.

²⁹ Fraser S. The chronotope of the queue // International Journal of Drug Policy. 2006. Vol. 17. No. 3. P. 192–202.

Заключение

Современные социогуманитарные исследования, посвященные эмоциям, все чаще выделяют последние не просто в качестве объекта переживания, но и как нечто конструируемое и управляемое.

Если рассматривать основные черты эпистемологии эмоций в подобном ракурсе в исторических исследованиях, мы видим стремление к типологизации нормативных эмоций в разных культурах и эпохах. Подразумевается, что эмоции являются социально предзаданными, а навыки саморегуляции направлены на поддержание уже существующего социального порядка.

Однако типологизации эмоций, описанные через призму эмоциональных режимов, не учитывают темпоральные характеристики и не позволяют должным образом сопоставить все нюансы проявления одних и тех же эмоций в рамках нормативного переживания и у людей с зависимостью. Между тем темпоральность является важным фактором для понимания особенностей эмоционального контроля у людей с аддикциями. Это развивается и в рамках необходимости получить свою долю эмоционального всплеска в нужный момент времени и с общим несоответствием нормативной темпоральности эмоций. Временные характеристики переживания выступают на первое место и тогда, когда речь идет о различных подходах к лечению зависимости. Эффективность контроля аддикций у людей с зависимостью становится понятной в описании оттенков временных свойств эмоций, чему способствует выявление специфики хронотопа действий, связанных с лечением.

Дискуссии об аддикциях оказывают свое влияние на перспективы взаимодействия терапевтической культуры с техниками морального и эмоционального улучшения. В рамках практик самоулучшения контроль эмоций сводится к поиску подходящих медикаментозных стимулов, то есть эмоции воспринимаются как нечто, что можно сконструировать биотехнологически. Несмотря на то, что подобный подход черпает информацию в психиатрии и психотерапии в том, что касается воздействия фармакологических препаратов, мы можем отметить некоторые линии противостояния, когда речь идет о понимании природы эмоциональной саморегуляции. Проблеме слабости эмоционального контроля, которая может быть решена фармакологически, психотерапия противопоставляет работу с эмоциональными паттернами, анализ внешних факторов и понимание личностных и темпоральных оттенков в рамках контроля эмоций. Подобный подход не только предотвращает саму проблему зависимости в будущем, но и может быть рассмотрен как одна из вариаций эмоционального самоулучшения.

Деконструкция нормативности и отказ от риторики контроля и жесткой нормативной типологизации эмоций, таким образом, оказали свое влияние на дискуссии о перспективах развития когнитивного и эмоционального самоулучшения. Ориентация на временные свойства переживания в рамках терапевтической культуры стала одним из источников критического переосмотра нормативности эмоций и их регуляции в целом.

Список литературы

- Лобанова Ю.В. Аффективное измерение культуры в фокусе современного социально-гуманитарного знания // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2022. № 2. С. 6–13.
- Максимов Л.В. Редукция сознания к познанию как методологический принцип когнитивной науки и гуманитарных дисциплин // Философская мысль. 2014. № 11. С. 32–71.
- Шевченко С.Ю., Тухватулина Л.А. Несвятая простота: эпистемология добродетелей и три стратегии отрицания научного знания // Вопросы философии. 2020. № 11. С. 109–119.
- Юдин Б.Г. Технонаука и «улучшение» человека // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2016. Т. 48. № 2. С. 18–27.
- Barclay K. State of the field: the history of emotions // *History*. 2021. Vol. 106. No. 371. P. 456–466.
- Berking M., Margraf M., Ebert D. et al. Deficits in emotion-regulation skills predict alcohol use during and after cognitive-behavioral therapy for alcohol dependence // *Journal of consulting and clinical psychology*. 2011. Vol. 79. No. 3. P. 307–318.
- Berlant L. *The female complaint: The unfinished business of sentimentality in American culture*. Durham; London: Duke University Press, 2008.
- Colwell T.M. Emotives and emotional regimes // *Early Modern Emotions / Ed. by S. Broomhall*. London: Routledge, 2016. P. 7–10.
- Douglas T. Moral enhancement via direct emotion modulation: a reply to John Harris // *Bioethics*. 2013. Vol. 27. No. 3. P. 160–168.
- Feingold D., Tzur B.D. Addiction psychotherapy: Going beyond self-medication // *Frontiers in Psychiatry*. 2022. Vol. 13. Art. 820660. DOI: 10.3389/fpsy.2022.820660.
- Fraser S. The chronotope of the queue // *International Journal of Drug Policy*. 2006. Vol. 17. No. 3. P. 192–202.
- Garcia A. *The pastoral clinic: Addiction and dispossession along the Rio Grande*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2010.
- Goodman A. Addiction: Definition and implications // *British Journal of Addiction*. 1990. Vol. 85. No. 11. P. 1403–1408.
- Heinz A., Kipke R., Heimann H., Wiesing U. Cognitive neuroenhancement: false assumptions in the ethical debate // *Journal of Medical Ethics*. 2012. Vol. 38. No. 6. P. 372–375.
- Horvath A.T. *Enhancing motivation for treatment of addictive behavior: Guidelines for the psychotherapist* // *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*. 1993. Vol. 30. No. 3. P. 473–480.
- Illouz E. *Cold intimacies: The making of emotional capitalism*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Keane H. *What's wrong with addiction?* Victoria: Melbourne University Publ., 2002.
- Khantzian E.J. The self-medication hypothesis of addictive disorders: focus on heroin and cocaine dependence // *The American journal of psychiatry*. 1985. Vol. 142. No. 11. P. 1259–1264.
- Lenson D. *On drugs*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1999.
- Marogna C., Russo S.E., Caccamo F. et al. The perception of the illness and the self-efficacy in the management of emotions in cardiac patients // *Research in Psychotherapy: Psychopathology, Process, and Outcome*. 2018. Vol. 21. No. 3. P. 310. DOI: 10.4081/ripp.2018.310.
- Penz O., Sauer B. *Governing affects: neoliberalism, neo-bureaucracies, and service work*. London: Routledge, 2019.
- Pickard H. Is addiction a brain disease? A plea for agnosticism and heterogeneity // *Psychopharmacology*. 2022. Vol. 239. No. 4. P. 993–1007.
- Prinz J. *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Reddy W.M. *The navigation of feeling: A framework for the history of emotions*. New York: Cambridge University Press, 2001.

- Shachak M. (Ex)changing feelings: On the commodification of emotions in psychotherapy // Emotions as commodities: Capitalism, consumption, and authenticity / Ed. by E. Illouz. London: Routledge, 2017. P. 147–172.
- Stellern J., Xiao K.B., Grennell E. et al. Emotion regulation in substance use disorders: A systematic review and meta-analysis // *Addiction*. 2023. Vol. 118. No. 1. P. 30–47.
- Vilhunen E., Turkkila M., Lavonen J. et al. Clarifying the relation between epistemic emotions and learning by using experience sampling method and pre-posttest design // *Frontiers in Education*. 2022. Vol. 7. Art. 826852. DOI: 10.3389/educ.2022.826852.
- Vogl E., Pekrun R., Loderer K. Epistemic emotions and metacognitive feelings // *Trends and prospects in metacognition research across the life span: A tribute to Anastasia Efklides* / Ed. by D. Moraitou, P. Metallidou. Cham: Springer, 2021. P. 41–58.
- Wiseman H. *The myth of the moral brain: The limits of moral enhancement*. Cambridge; London: MIT Press, 2016.
- Wright K. Theorizing therapeutic culture: Past influences, future directions // *Journal of Sociology*. 2008. Vol. 44. No. 4. P. 321–336.
- Zimmerman M., Ellison W., Young D. et al. How many different ways do patients meet the diagnostic criteria for major depressive disorder? // *Comprehensive psychiatry*. 2015. Vol. 56. P. 29–34.

Emotions as an object of control: epistemological and normative aspects*

Sofya V. Lavrentyeva

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharynaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: sonnig89@gmail.com

This article explores the epistemological aspects of emotions, focusing on their construction as objects of control. It examines practices where emotional regulation is particularly significant, such as addiction treatment, psychotherapy, and emotional and moral enhancement practices. The article traces a historical shift from a generalized typology of normative emotions to a distinction between private emotional experiences and the recognition of non-normative emotions as essential components of “emotional regimes”. Psychotherapy, especially in addiction contexts, has contributed to this shift, highlighting the temporal dimension of emotional experience. This temporal aspect reveals the complexities of self-regulation in individuals with addictions, where the desire for emotional control often results in a diminished capacity for independent regulation. The article analyzes how discussions surrounding addiction have influenced the interaction between therapeutic culture and human enhancement practices. It argues that normative frameworks for emotional control, shaped by addiction discourse, increasingly emphasize the temporality of emotional change rather than relying on standard classifications of emotional states. Psychotherapy, in contrast to pharmacological approaches in self-enhancement, emphasizes working with emotional patterns, analyzing external influences, and understanding the personal and temporal dynamics of emotional control. This approach offers a fresh perspective on emotional self-enhancement practices.

Keywords: addictions, cognitive enhancement, moral enhancement, psychotherapy, emotions, emotional regimes

For citation: Lavrentyeva, S.V. “Emotsii kak ob”ekt kontrolya: epistemologicheskie i normativnye aspekty” [Emotions as an object of control: epistemological and normative aspects], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 1, pp. 149–163. (In Russian)

* This article is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University).

References

- Barclay, K. "State of the field: the history of emotions", *History*, 2021, Vol. 106, No. 371, pp. 456–466.
- Berking, M., Margraf, M., Ebert, D., et al. "Deficits in emotion-regulation skills predict alcohol use during and after cognitive-behavioral therapy for alcohol dependence", *Journal of consulting and clinical psychology*, 2011, Vol. 79, No. 3, pp. 307–318.
- Berlant, L. *The female complaint: The unfinished business of sentimentality in American culture*. Durham; London: Duke University Press, 2008.
- Colwell, T.M. "Emotives and emotional regimes", *Early Modern Emotions*, ed. by S. Broomhall. London: Routledge, 2016, pp. 7–10.
- Douglas, T. "Moral enhancement via direct emotion modulation: a reply to John Harris", *Bioethics*, 2013, Vol. 27, No. 3, pp. 160–168.
- Feingold, D. & Tzur, B.D. "Addiction psychotherapy: Going beyond self-medication", *Frontiers in Psychiatry*, 2022, Vol. 13, Art. 820660, DOI: 10.3389/fpsy.2022.820660.
- Fraser, S. "The chronotope of the queue", *International Journal of Drug Policy*, 2006, Vol. 17, No. 3, pp. 192–202.
- Garcia, A. *The pastoral clinic: Addiction and dispossession along the Rio Grande*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2010.
- Goodman, A. "Addiction: Definition and implications", *British Journal of Addiction*, 1990, Vol. 85, No. 11, pp. 1403–1408.
- Heinz, A., Kipke, R., Heimann, H. & Wiesing, U. "Cognitive neuroenhancement: false assumptions in the ethical debate", *Journal of Medical Ethics*, 2012, Vol. 38, No. 6, pp. 372–375.
- Horvath, A.T. "Enhancing motivation for treatment of addictive behavior: Guidelines for the psychotherapist", *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, 1993, Vol. 30, No. 3, pp. 473–480.
- Illouz, E. *Cold intimacies: The making of emotional capitalism*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Keane, H. *What's wrong with addiction?* Victoria: Melbourne University Publ., 2002.
- Khantzian, E.J. "The self-medication hypothesis of addictive disorders: focus on heroin and cocaine dependence", *The American journal of psychiatry*, 1985, Vol. 142, No. 11, pp. 1259–1264.
- Lenson, D. *On drugs*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1999.
- Lobanova, Yu.V. "Affektivnoye izmereniye kul'tury v fokuse sovremennogo sotsial'no-gumanitarnogo znaniya" [Theories and concepts of emotions in modern social and humanitarian knowledge], *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv / The Bulletin of Moscow State University of Culture and Arts*, 2022, No. 2, pp. 109–119. (In Russian)
- Maksimov, L.V. "Reduktsiya soznaniya k poznaniyu kak metodologicheskii printsip kognitivnoy nauki i gumanitarnykh distsiplin" [Reduction of consciousness to knowledge as a methodological principle of cognitive science and humanities], *Filosofskaya mysl' / Philosophical thought*, 2014, No. 11, pp. 32–71. (In Russian)
- Marogna, C., Russo, S.E., Caccamo, F., et al. "The perception of the illness and the self-efficacy in the management of emotions in cardiac patients", *Research in Psychotherapy: Psychopathology, Process, and Outcome*, 2018, Vol. 21, No. 3, p. 310, DOI: 10.4081/ripppo.2018.310.
- Penz, O. & Sauer, B. *Governing affects: neoliberalism, neo-bureaucracies, and service work*. London: Routledge, 2019.
- Pickard, H. "Is addiction a brain disease? A plea for agnosticism and heterogeneity", *Psychopharmacology*, 2022, Vol. 239, No. 4, pp. 993–1007.
- Prinz J. *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Reddy, W.M. *The navigation of feeling: A framework for the history of emotions*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Shachak, M. "(Ex)changing feelings: On the commodification of emotions in psychotherapy", *Emotions as commodities: Capitalism, consumption, and authenticity*, ed. by E. Illouz. London: Routledge, 2017, pp. 147–172.

- Shevchenko, S.Yu. & Tukhvatulina, L.A. “Nesvyataya prostota: epistemologiya dobrodetey i tri strategii otritsaniya nauchnogo znaniya” [Unholy Simplicity: Virtue Epistemology and the Three Strategies of Scientific Denialism], *Voprosy filosofii*, 2020, No. 11, pp. 109–119. (In Russian)
- Stellern, J., Xiao, K.B., Grennell, E., et al. “Emotion regulation in substance use disorders: A systematic review and meta-analysis”, *Addiction*, 2023, Vol. 118, No. 1, pp. 30–47.
- Vilhunen, E., Turkkila, M., Lavonen, J., et al. “Clarifying the relation between epistemic emotions and learning by using experience sampling method and pre-posttest design”, *Frontiers in Education*, 2022, Vol. 7, Art. 826852, DOI: 10.3389/educ.2022.826852.
- Vogl, E., Pekrun, R. & Loderer, K. “Epistemic emotions and metacognitive feelings”, *Trends and prospects in metacognition research across the life span: A tribute to Anastasia Efklides*, ed. by D. Moraitou, P. Metallidou. Cham: Springer, 2021, pp. 41–58.
- Wiseman, H. *The myth of the moral brain: The limits of moral enhancement*. Cambridge; London: MIT Press, 2016.
- Wright, K. “Theorizing therapeutic culture: Past influences, future directions”, *Journal of Sociology*, 2008, Vol. 44, No. 4, pp. 321–336.
- Yudin, B.G. “Tekhnouka i ‘uluchshenie’ cheloveka” [Technoscience and Human ‘Enhancement’], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2016, Vol. 48, No. 2, pp. 18–27. (In Russian)
- Zimmerman, M., Ellison, W., Young, D., et al. “How many different ways do patients meet the diagnostic criteria for major depressive disorder?”, *Comprehensive psychiatry*, 2015, Vol. 56, pp. 29–34.

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

А.А. Макарова

КОНЦЕПЦИЯ РУССКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ В НАСЛЕДИИ АНДЖЕЯ ВАЛИЦКОГО

Макарова Анна Алексеевна – аспирант кафедры истории русской философии философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: anneta_makarova@mail.ru

В статье проведен анализ идей выдающегося польского историка русской философии Анджея Валицкого, заложенных в его концепции Просвещения в России. Основным материалом для исследования выступает его книга «История русской мысли: от Просвещения до марксизма», а также другие его работы. Самобытная историко-философская концепция, разработанная Валицким, представляет собой глубокий и многогранный анализ смыслообразующего явления всей русской интеллектуальной истории. Фундаментальные труды польского ученого показывают зарождение просветительских идей и влияние ценностей данной эпохи на развитие и трансформацию дальнейшей философской традиции в России. В статье продемонстрировано многообразие течений мысли в истории русской философии и их взаимосвязь, отдельно выделена особенность социально-исторических проблем народа и политических решений данного временного периода, а также роль интеллигенции, в кругу которой формировались важные философские направления и объединения. Валицким было проанализировано становление философии в нашей стране, начавшееся с эпохи Просвещения и заключающее в себе рациональный характер мысли, и доказано, что русская мысль является неотъемлемым компонентом мировой философии, поскольку она тесно связана с западноевропейской и сформирована в контексте рецепции идей. Однако польский исследователь не отказывал русской философии в оригинальности, акцентируя внимание на самобытных идеях отечественных мыслителей в своих работах. Особенность его исследования – в рассмотрении направлений русской мысли как единства или же «потока идей», а не в сосредоточении на известных персоналиях и отдельных направлениях.

Ключевые слова: Анджей Валицкий, история русской философии, эпоха Просвещения, концепция русского Просвещения, русская интеллектуальная история

Для цитирования: Макарова А.А. Концепция русского Просвещения в наследии Анджея Валицкого // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 1. С. 164–178.

Культурно-исторический период, длившийся в нашей стране со второй половины XVIII до первой четверти XIX в., может быть охарактеризован как эпоха, заключающая в себе ценности рационализма, свободомыслия и гуманизма.

Существует два основополагающих подхода к изучению мысли этого периода. Первый – рассмотрение мыслителей с точки зрения подражания оригиналу, в роли которого выступают общеевропейские идеи. С одной стороны, это неизбежность, так как заимствуются успешно реализованные концепции в то время, когда свои еще не созданы, но с другой – свидетельство отсутствия оригинальности мысли. Подобные точки зрения высказывали, например, А.С. Ахиезер и А.Н. Медушевский¹.

Представители второго подхода рассматривали Просвещение как явление культуры, отражающее специфику нашей ментальности в ее замкнутой обособленности. Суждения подобного рода можно увидеть в работах Ф.И. Гиренка, Н.П. Ильина, В.В. Кожина, А.А. Королькова, Ю.М. Лотмана².

Определенный консенсус заключается в эволюционной концепции, показывающей развитие русской мысли от заимствования чужого наследия до формирования собственных идей. Наиболее полно она выражена в работах В.Ф. Пустарнакова. Придерживается ее и польский специалист по истории русской философии Анджей Валицкий, который, как известно из его переписки с профессором М.А. Маслиным, был близко знаком с Пустарнаковым³.

Согласно концепции Пустарнакова, самостоятельный период отечественного Просвещения начинается во времена полемики западников и славянофилов, а именно в 1840-е гг.⁴ Именно тогда у представителей так называемого западничества возникает собственная философия, основанная на рационализме и антитеологизме. Валицкий постулирует аналогичный тезис, показывая развитие идей на данной идеологической платформе от изначального подражания гегельянству до его преодоления во имя развития автономии личности⁵, однако провозвестниками русского просветительского движения считает других мыслителей.

Известно, что И. Кант особое внимание уделял свободе мышления человека в эпоху Просвещения и ее независимости от внешних институтов, в первую очередь религиозных⁶. Валицкий придерживается похожей точки зрения и обозначает Просвещение как век разума и свободы от ортодоксальных

¹ См.: Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического опыта (социокультурная динамика России). Т. 1–3. М., 2008; Медушевский А.Н. Утверждение абсолютизма в России: Сравнительное историческое исследование. М.: Берлин, 2015.

² См.: Ахиезер А.С. Указ. соч.; Медушевский А.Н. Указ. соч.; Гиренок Ф.И. Пато-логия русского ума. Картография дословности. М., 1998; Ильин Н.П. Трагедия русской философии. М., 2009; Кожин В.В. Грех и святость русской истории. М., 2006; Корольков А.А. Русская духовная философия. Духовный смысл русской культуры. СПб., 2006; Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). М., 2020.

³ Валицкий А. Иной взгляд на Россию. Письма из «русского архива» // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 2. С. 168.

⁴ Пустарнаков В.Ф. Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа. М., 2002. С. 8.

⁵ Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М., 2019. С. 453.

⁶ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 125–147.

воздействий⁷. Согласно его позиции, религиозность или идеалистическая метафизика с элементами мистицизма – крайняя противоположность ценностям данной эпохи. Саму же русскую мысль польский исследователь изучает во взаимосвязи с социальными проблемами и общественно-политическими явлениями, носящими существенные философские импликации, поскольку только в данном контексте можно обозначить ее оригинальность. Особенности концепции Валицкого проявляются в цельном и всеобъемлющем подходе к истории русской философии.

Важной чертой, свойственной Просвещению в России, Валицкий называет формирование критического мнения по отношению к власти, собственного интеллигенции во времена правления Екатерины II. Церковь и государство уже не властны над умами образованных людей, которые знакомятся с западной (преимущественно французской) философией того времени. Кроме того, исследователь подмечает, что в России именно представители интеллектуальной элиты, а не академические философы будут создавать ведущие идейные направления в истории русской мысли. Сама же русская философия носит рациональный характер, поскольку ее исток – Просвещение. Данный тезис звучит в противовес стереотипам о главенствующей и самобытной религиозной основе, составляющей историю идей в нашей стране.

В англоязычных и польских кругах Валицкий являлся крупной историко-философской фигурой, сформировавшей собственную концепцию потока идей. Согласно ей, история философии проявляется в сложной взаимосвязи мыслей. Она видится Валицкому потоком, в котором объединяются звуки и краски, что позволяет провести аналогию с симфонией или радугой⁸. Таким образом, она представляет собой интегральную модель русской интеллектуальной истории, где особо подчеркнута взаимосвязь рационалистических и религиозных воззрений мыслителей.

Начало интереса к русской культуре зародилось у Валицкого под влиянием его ближайшего окружения⁹. Его дед много лет прожил в Петербурге. Эмигрант и философ Сергей Гессен, оказавший на него огромное интеллектуальное воздействие, был другом семьи.

Ситуация в стране тоже словно бы отзывалась на интеллектуальные поиски Валицкого, начав свою трансформацию. Польская «оттепель» 1956 г. и процесс «десталинизации» не могли не способствовать ожиданию новых веяний в науке и энтузиазму молодого историка философии. Протесты во имя прав и свобод личности, осмысление России и ее трагедий – такие темы поднимались в сборнике, выпущенном Анджеем Валицким в начале его историко-философского пути¹⁰. Детали его переписки с Маслиным подтверждают особую ценность идеи свободы для автора. Дискутируя о либерализме, он относит себя к его представителям. Данное направление воспринимается им как ограничение власти большинства гарантиями свобод личности и прав меньшинств, а также как полная свобода слова и совести, плюрализм

⁷ Валицкий А. История русской мысли: от Просвещения до марксизма. М., 2013. С. 24.

⁸ Walicki A. The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Frankfurt am Main, 2015. P. 12.

⁹ Валицкий А. В кругу консервативной утопии. С. 4.

¹⁰ См.: Walicki A. Osobowosc a historia. Studia z dziejów literatury i mysli rosyjskiej. Warsaw, 1959.

ценностей и постепенная демократизация. Кроме того, как отмечает Валицкий в своем письме, его научная деятельность носила характер попытки преодолеть мертвящие стереотипы официального советского марксизма тех времен и способствовать интеллектуальному пробуждению и свободе в нашей стране¹¹. Высказываемые суждения позволяют представить его как честного и самостоятельного исследователя, углубленного в свою проблематику, который мог бы послужить примером для многих деятелей гуманитарной науки.

Безусловно, его научные изыскания не могли остаться вне академических кругов. Самым важным знакомством он называет встречу с сэром Исайей Берлином, который являлся выдающимся либеральным мыслителем и историком идей, к тому же любил русскую литературу и культуру. Безусловно, были в его жизни и Гарвардские знакомства: Ричард Пайпс и Адам Улам, русофил Джеймс Биллингтон и его одаренный ученик Аббот Глисон, а также Герберт Маркузе, Роман Якобсон, Георгий Флоровский, Питирим Сорокин и многие другие исследователи.

В научном отношении наиболее значимым для него было общение с профессором Лондонской школы экономики Леонардом Шапиро. Поддерживал связь он с ведущими историками русской мысли за рубежом и в России (С.С. Хоружим, М.А. Маслиным)¹². Эти персоналии, а также многие другие, которые остались за пределами перечислений, входили в круг его научных контактов, что позволяет представить польского исследователя Анджея Валицкого как выдающуюся фигуру интеллектуальной мысли на философской мировой арене.

Концепция Просвещения Валицкого представлена в его книгах, самой известной из которых является «История русской мысли: от Просвещения до марксизма»¹³. Помимо этого, следует упомянуть его докторскую диссертацию «В кругу консервативной утопии», посвященную русскому народничеству – «The Slavophile Controversy»¹⁴ и непереведенную на русский язык «The flow of ideas: Russian thought from the enlightenment to the religious philosophical renaissance»¹⁵.

Важными событиями, определившими особенности эпохи Просвещения в нашей стране, были реформы Петра I и принудительные преобразования страны по европейскому образцу. Православная церковь в тот временной период практически полностью утратила контроль над образованной элитой, а значит, что мысль, ранее неразрывно связанная с богословием, стала свободной от религиозных догматов. Философия начала свое формирование как академическая дисциплина, появились первые ученые. Однако, согласно Валицкому, Просвещение в России стало возможно только во времена «просвещенного абсолютизма» Екатерины II. Определяющим фактором стало независимое критическое мышление среди интеллигенции, что выражало важную ценность эпохи – свободомыслие, а также ослабление влияния вольфианства в связи с обращением к французской философии. Мыслители XIX в., пользуясь привилегией отсталости, приступили к постановке

¹¹ Валицкий А. Иной взгляд на Россию. С. 8.

¹² См.: Валицкий А. Иной взгляд на Россию. С. 167–195.

¹³ См.: Валицкий А. История русской мысли. 2013.

¹⁴ См.: Валицкий А. В кругу консервативной утопии. 2019.

¹⁵ См.: Walicki A. The Flow of Ideas. 2015.

вопросов о национальной идентичности, социальных проблемах крестьянства и историософии в контексте рецепции западноевропейских идей, что позволило сформировать оригинальную отечественную философию.

Поддерживает мнение Валицкого и американский историк Г. Хэмбург, подчеркивая тот факт, что доказательства дехристианизации в ранней имперской России недостаточны для заявлений о полностью светском обществе уже во времена правления Петра I¹⁶. В нашей стране вера всегда играла огромную роль, будучи взаимосвязанной с политическим строем и жизнью народа, который в своей массе был представлен крестьянами, что обусловило постепенную, а не резкую трансформацию общества в сторону идеи господства разума – идеи, достигшей апогея при ранних годах царствования Екатерины II.

Валицкий отмечает, что полного Просвещения в нашей стране быть не могло, поскольку власть, принимая законы, делала это с целью укрепления самодержавия, а не для распространения идей свободы мысли и слова¹⁷. Судьба сатирических журналов под редакцией Н.И. Новикова, последствия публикации текста А.Н. Радищева или так и не случившееся издание «Энциклопедии» Дидро могут послужить примерами данного тезиса. Задача императрицы заключалась в создании контролируемого умственного движения в стране.

В таком историческом контексте появились философы эпохи русского Просвещения. Ими, согласно концепции Валицкого, можно назвать Я.П. Козельского, Д.С. Аничкова и С.Е. Десницкого¹⁸. Общее в их произведениях и идеях – склонность к материализму, свобода от телеологических тенденций и размышления о республике как идеале правления, что полностью соответствовало идеалам эпохи. Но польский исследователь не сосредотачивается только на академической философии, показывая значимую роль общественных деятелей, которые повлияли на развитие русской мысли.

Так, большое внимание в своей концепции Валицкий уделяет масонству (С.И. Гамалея, Н.И. Новиков, И.В. Лопухин, И.Г. Шварц) и аристократической оппозиции (М.М. Щербатов, Н.И. Панин, П.И. Панин), поскольку именно их стараниями начали возникать философские вопросы, ответы на которые будут формироваться в грядущие столетия.

Польский историк философии выделяет фигуру писателя и сатирика Николая Новикова, представляя его человеком, воплотившим в себе гуманитарные идеи восемнадцатого столетия. Валицкий выявляет схожесть его произведения «Отрывок путешествия» с «Путешествием из Петербурга в Москву» Радищева в акценте на проблеме крепостного права, однако отмечает, что дворянство как класс им не осуждалось, а патриархальная монархия виделась идеалом, в котором правитель выступал в роли отца для народа. Новиков идеализировал некоторые стороны жизни допетровской России, как считает Валицкий, и испытывал ностальгию по старому укладу¹⁹.

Большое внимание мыслители того времени уделяли идеям развития общества на основах индивидуализма, толерантности, свободы каждого

¹⁶ См.: *Hamburg G.M. Russia's Path Toward Enlightenment: Faith, Politics, and Reason, 1500–1801. New Haven, 2016.*

¹⁷ Валицкий А. История русской мысли. С. 17.

¹⁸ Там же. С. 25.

¹⁹ Там же. С. 32.

человека и безличного законодательства. Безусловно, позиция Новикова не соответствовала идеалам, которых придерживались сторонники Просвещения. Кроме того, он был членом масонской ложи, что определяет его как человека религиозного толка, хоть он и представлял собой в ней рационалистическое направление. Совокупность факторов не позволяет назвать Новикова в полной мере последователем идей Просвещения, однако это не отменяет его заслуг. Своими критическими памфлетами он положил начало рассуждениям о власти и обществе и стал центральной фигурой эпохи, по мнению Валицкого, соединив в себе ведущие противоборствующие течения: универсализм и защиту ценности народа, рационализм и религиозную реакцию против него же.

Обращаясь к идеям представителей аристократической оппозиции власти, которая стремилась заменить самодержавие на западноевропейский образец, Валицкий сосредоточивается на миропонимании ее вождя – князя М.М. Щербатова²⁰. Его основная работа «Повреждение нравов» – типичный сюжет для эпохи Просвещения, который разрабатывался и во Франции, однако случившийся в России резкий контраст между «до» и «после» реформ Петра послужил для автора основой красочного противопоставления. Щербатов не отрицал положительную роль трансформаций в истории России, однако внешние успехи, по его мнению, были оплачены дорогой ценой деспотии и «сластолюбия», что привело к нравственной анархии. Концепция прогресса, достигнутого высокой ценой, найдет свое продолжение среди представителей народничества, например, у Петра Лаврова.

Углубление разочарования идеями Просвещения Валицкий иллюстрирует рассмотрением творчества историка и литератора Н.М. Карамзина, который признавал важность и нужность реформ Петра I, однако критиковал их форму и последствия²¹. Уже в этот период негативные последствия просветительских идей в Европе были полностью очевидны. Он отмечал, что Россия лишилась «народного духа» в ходе вынужденной европеизации, заимствовав данный термин у Монтескье. Теперь живущие в стране стали гражданами мира, но не России. Сам культ закона как основа общества, будучи одной из важнейших особенностей данной эпохи, а также разделение властей были ему чужды. Карамзиным снова поднимался вопрос цены Просвещения в России и его последствий.

Как представители элиты, Щербатов, как и Карамзин, защищали прежде всего интересы дворянства. Они видели недостатки реформ Петра I, их негативные последствия и высказывали критику, однако не отрицали их положительную сторону и не задумывались о положении крестьян. Но они впервые начали ставить важные для общества вопросы и формировать тот критический путь, по которому отправятся мыслители следующего века. Социальные вопросы, не получив своего осмысления сейчас, позднее воплотятся в круге проблем среди представителей идейных платформ в истории русской мысли.

Термин «Просвещение» многогранен, и Валицкий приводит несколько его смыслов²². Он подразумевает под собой или особый период в истории

²⁰ Валицкий А. В кругу консервативной утопии. С. 58.

²¹ Там же. С. 72.

²² Валицкий А. История русской мысли. С. 36.

философии, так называемый «век разума», или определенную идеологию, которая ассоциируется с данным периодом.

Существуют трудности, связанные с дифференциацией представителей этой эпохи, однако тот факт, что Радищев был радикальным и последовательным представителем «века разума», сомнению не подлежит. Можно сказать, что он был одним из немногих, кто идейно стремился к преобразованию общества на манер светского в самом полном его понимании.

Одно из основных его произведений стало выдающейся литературной работой европейского Просвещения – «Путешествие из Петербурга в Москву». Валицкий считает это произведение оригинальным, так как в нем автор четко выразил свой подход к важной для России социальной проблеме, связанной с положением крестьянства²³. Энциклопедисты относились к проблемам людей, находящихся ниже в социальной иерархии, с презрением, а отсутствие утопических идей в его литературном труде не позволяет связать его с представителями радикального крыла французского Просвещения. В произведениях Радищева Валицкий выделяет три основополагающие темы: социальную философию, этику и воспитание, а также проблему бессмертия. Первый русский дворянский революционер, как его характеризует польский исследователь, позднее будет отправлен в ссылку за свои взгляды, что послужит очередной иллюстрацией права на свободу слова в ту эпоху.

Мыслители Ж.-Ж. Руссо, Я.П. Козельский и А.Н. Радищев ставятся автором в цепочку представителей радикального направления эпохи Просвещения: взгляды французского философа повлияли на формирование идей двух других. Радищев проводил различие между естественным и гражданским правом, отрицал деспотизм и монархию как достойные политические системы и задумывался о естественных и нерушимых правах любого человека. Как и Козельский, он считал идеальной формой правления республику и полемизировал со взглядами Руссо, утверждавшего, что в крупных государствах монарх будет неизбежно стоять во главе государства. Англия и Соединенные Штаты становятся для него ориентиром, а этические аспекты мировоззрения и гуманизм начинают играть важную роль в произведениях. Подвергаются критике и воззрения Руссо на человека, которого он видит обособленной личностью. Согласно взглядам Радищева, одиночество не приносит радости, поскольку именно взаимодействие с другими людьми способствует избеганию страданий. Он отвергал саморефлексию, эгоистичные мотивы и религиозность. Идеалом для него был самостоятельный индивид, движимый добродетелью и отвечающий за свои поступки. Взгляды Радищева могут быть охарактеризованы как абстрактный рационализм, но в вопросах этики имеются особенности, присущие сентиментализму.

Полностью свои философские размышления Радищев выразил в трактате «О человеке, его смерти и бессмертии», который написал в сибирской ссылке. В нем автор постулирует вывод о бессмертии человеческой души посредством ее самосовершенствования, к которому приходит после длительных рассуждений и сложной аргументации. Подобное было свойственно и моральной философии Просвещения, например, работам Канта. Однако польский исследователь не считает Радищева компилятором западноевропейских идей, выделяя его как уникального мыслителя, но недооцененного

²³ Там же. С. 42.

последующими поколениями мыслителей²⁴. Взаимосвязь обнаруживается только с Н.Г. Чернышевским, Н.А. Добролюбовым, Д.И. Писаревым и другими просветителями 1860-х годов, но в области социальной философии, базировавшейся на идеях свободы и демократии.

Общественно-политический контекст меняется, к власти приходит император Николай I. Противоречие между стремлением преодолеть отсталость страны через восприятие достижений европейской цивилизации и желанием в то же время не утратить национальное своеобразие привело к необходимости выбора дальнейшего пути развития. Неудачная попытка восстания декабристов, закрепощение самостоятельной мысли и отсутствие решения социальных проблем позволяют сказать о том, что «просвещенный абсолютизм» в России был несбыточным идеалом.

Теперь на первое место выходят проблемы поиска места России в мировом пространстве, историософии, а также наиболее удачного устройства общества. Все эти вопросы начали свое формирование среди декабристов и любомудров, чьи идеи были оппозиционны друг другу в пределах одного круга. Одни тянутся воззрениями к западным образцам и стремятся реформировать общество во имя закона и свободы в просветительском духе, а другие придерживаются противоположной точки зрения. Рационалистические направления, как и мистическо-религиозные – все они пытались ответить на одни вопросы в одно и то же время, и в этом многообразии заключается суть русской философии. Академической же философии польский историк философии больше не уделяет внимания в своих работах, сосредоточиваясь на роли интеллигенции в формировании русской мысли.

Важной и противоречивой фигурой в истории мысли для Валицкого был П.Я. Чаадаев. Философ был тесно связан с декабристами, а впоследствии славянофилами и западниками, однако оставался религиозным мыслителем своего толка. В его мировоззрении и ценностях наблюдается идеология европейского консерватизма, однако консерватором в полном смысле слова его назвать сложно. Он критикует Россию, но отводит ей особое место в мировой истории. В случае Чаадаева мы видим рецепцию западных идей, как утверждает Валицкий, но на их основе он создал собственную историософию. Его оригинальность кроется во внимании к России и ее пути.

Согласно польскому исследователю, этот философ, выдвигающий тезис о подчинении и зависимости как основе естественного порядка, не является последователем эпохи Просвещения. Помимо этого, индивидуальные мотивы в историческом процессе для него неважны, а автономия обособленного разума – главная причина, затрудняющая познание истины. Однако Валицкий высоко ценил его идею о преимуществах отсталости страны и считал, что именно Чаадаев обозначил ряд базовых проблем, которые нашли развитие у последующих мыслителей. Например, консервативно-романтическая критика рационализма нашла свое воплощение в славянофильстве именно путем опровержения его главного тезиса о России как о стране без истории. Славянофилы, сформировав свои воззрения в дискуссиях с философом, пришли к выводу, что пессимистически настроенный мыслитель не заметил в России главного, что в ней есть и будет, – народа: именно он сохраняет религиозный уклад и традиции предыдущих поколений, несмотря на явное влияние европеизации.

²⁴ Там же. С. 56.

Говоря о данной идейной платформе, Валицким особо отмечена личность И.В. Киреевского. Его взгляды трансформировались от очарования западной цивилизацией до славянофильства²⁵. Если поначалу мыслитель считал, что усвоение достижений западной цивилизации – основополагающая задача для России, то позднее в собственной историософии он выразил идею о пагубном влиянии рационализма, каковое иллюстрировал на примере древних цивилизаций, прежде всего римлян и греков.

Еще один основоположник славянофильства, А.С. Хомяков продолжил развитие воззрений Киреевского, воплотив их в своей концепции «соборности». Она заключается в коллективном познании истины, когда части объединяются в целое, а не разум, как индивидуальность, отделяется от надындивидуального сознания. Гносеологические взгляды Хомякова, как и Киреевского, состоят в критике западноевропейского рационализма и классической немецкой философии.

Славянофилы противопоставляли свои идеи эпохе разума, делая акцент на русском православии и коллективном сознании, выраженном народом, не имеющим частной собственности. Таким образом, мы можем сделать вывод, что славянофильство – оппозиционное течение по отношению к западникам, оно отрицает ценности Просвещения и стремится показать инаковость русского общества, которое должно жить и развиваться в соответствии со своими собственными правилами, послужив примером для Европы. Рационализм, по мнению представителей этого направления, разобщает в своем самовластии, словно законы римского типа или авторитет в католицизме, способствуя усилению атомизации общества. Совершенно иная позиция была у западников.

Спор о рационализме – главенствующей ценности эпохи Просвещения – был спором консервативных романтиков с гегельянцами, как утверждает Валицкий. Следовательно, рецепция европейских идей продолжилась, однако теперь немецкая, а не французская философия начала занимать главенствующую позицию в умах отечественных мыслителей. В частности, было велико влияние Ф. Шеллинга, которое затем сменилось идеями Г. Гегеля²⁶.

Однако оригинальность русской мысли проявилась в том, что идейные противники решили остановиться на проблематике личности. Помимо этого, затрагивались вопросы нации и народа, историософии России. Реформы Петра I подтолкнули всех последующих мыслителей к осмыслению синтеза национального и общечеловеческого, эмансипации личности и ее места в изменяющейся России. Западники придерживались идеи автономии индивида, славянофилы, в свою очередь, делали акцент на коллективе. Внутренняя логика славянофильской мысли вела к неодобрению капиталистического пути развития России, что позднее повторится в кругу народников. Западничество поддерживало буржуазный путь развития и движение в европейском русле. Как считает последователь польского специалиста по русской интеллектуальной истории Хэмбург, Валицкий постулирует тезис о том, что идеологические системы возникают как ответы на вопросы, стоящие перед поколением²⁷. В данном случае рассматриваемые течения мысли представляли собой вариации решений одинаковых проблем общества,

²⁵ Валицкий А. В кругу консервативной утопии. С. 188.

²⁶ Валицкий А. В кругу консервативной утопии. С. 462.

²⁷ Hamburg G.M. Russia's Path Toward Enlightenment. P. 56.

однако в итоге обе утопии просуществовали недолго, трансформировавшись в нечто иное.

Таким образом, мы видим, что влияние просветительской мысли не закончилось с окончанием своих хронологических рамок. Декабристы, западники и даже просветители 1860-х гг. несут в себе отпечаток идей века разума. Отечественные исследователи тоже видели связь между историческим идеализмом XVIII в. и шестидесятниками, в качестве примера можно привести марксистов – Г.В. Плеханова и В.И. Ленина²⁸.

Плеханов подчеркивал важность того факта, что французские и русские просветители были историческими идеалистами, видевшими развитие человеческого интеллекта и распространение идей Просвещения движущими силами развития общества. Материализм и рационализм русских радикалов в период реформ был сосредоточен на человеческой природе, началом чего служил «антропологический принцип» Чернышевского. Это было мощным средством в борьбе радикалов против традиций и предрассудков полуфеодального общества.

Однако Ленин сосредоточил свое внимание на социально-историческом содержании взглядов просветителей. В своей статье «От какого наследства мы отказываемся?» он обозначил следующие их черты: враждебность к крепостному праву, пропаганда образования, самоуправления, свободы и европеизации, защита интересов масс, преимущественно крестьян. Они были уверены в капиталистическом прогрессе и не искали в нем негативные стороны. Интересно, что, несмотря на большую роль Чернышевского и его последователей, в качестве идеала русского просветителя Ленин выбрал Скалдина, что может быть аргументом в пользу того, что Чернышевский и народники были представителями разных течений.

Просветителями 1860-х гг. Валицкий называет Чернышевского, Добролюбова и Писарева. Такой выбор обусловлен тем, что он рассматривает народничество в широком смысле данного слова. То есть его представители воспринимают капитализм как оппозицию архаичным структурам российской социальной жизни²⁹. В соответствии с таким пониманием народниками можно назвать либеральных популистов, крестьянские партии начала XX в. и даже Чернышевского.

Этот мыслитель является особой фигурой в концепции народничества Валицкого³⁰. Чернышевский пытался совместить в своем антропологическом принципе натурализм и рационализм, добавляя элементы историзма и гегелевской диалектики. Моральный компонент, акцент на свободе личности, антропоцентризме – важные черты, созвучные истинному духу европейского просвещения. Он защищал крестьянскую общину, но придерживался диалектической концепции прогресса, которая утверждала, что первая и третья фазы аналогичны по форме. Считал, что Россия должна воспользоваться опытом Запада и его достижениями, однако подчеркивал трагическую противоречивость капитализма и хотел защитить крестьян от страданий. Его мысли были достаточно противоречивы, чтобы отнести его к какому-либо

²⁸ Walicki A. The controversy over capitalism: Studies in the social philosophy of the russian populists. Oxford, 1969. P. 8.

²⁹ Ibid. P. 15.

³⁰ Валицкий А. История русской мысли. С. 204.

направлению, как и в случае Чаадаева, поэтому Валицкий выделяет их в виде отдельных фигур в истории идей.

Народничество являлось обширным течением мысли, дифференцированным внутри себя: в рамках этой идеологической структуры были сосредоточены многие позиции и идеи, как дополняющие, так и противоположные друг другу. Поэтому нет отдельных мыслителей-народников со всеми признаками – они присутствуют в разных пропорциях. Писарев является учеником Чернышевского и его последователем, однако его идеология была решительно антинароднической. П.Л. Лавров же, относясь к основоположникам народничества, представлял в рамках данной идеологии рационалистическую и индивидуалистическую традицию “просветителей”, которая также была составной частью популизма.

Вопросы о прогрессе и его цене, поднимаемые Лавровым, об объективном или же субъективном пути развития общества, задавались не только народниками, они составляли круг интересов и в другую эпоху. Стремление построить наиболее удобное общество, где люди будут равны и счастливы – вот в чем можно найти отпечаток идей Просвещения. Сосредоточение на роли человека в истории и внимание к отдельной личности также можно встретить в идеях Лаврова. Валицкий обозначает его как западника и просветителя³¹.

Всю историю человечества Лавров рассматривал как творение критически мыслящих индивидов. Старое рушится в процессе критики, но идеализация помогает построить нечто новое. Рационалистический анализ и скептицизм в совокупности с яркой верой – вот комбинация для тех, кто хочет изменить мир. Развитие цивилизации теперь не оказывается спонтанным, оно все больше определяется осознанной деятельностью индивидов. Эта теория может служить иллюстрацией к рационалистической переоценке роли интеллектуальных факторов в истории человечества. Здесь прослеживается схожесть с рассуждениями Чернышевского, отнесенного к просветителям шестидесятых годов, в которых просвещенные и эмансипированные личности – главный двигатель прогресса: такие люди будут образцом для подражания, благодаря чему общество будет эволюционировать.

Валицкий подмечает, что подобные мысли о философии истории можно встретить и у западников сороковых годов – Белинского, Герцена, Грановского³². Следовательно, именно там исток подобных высказываний, однако сама идея в целом происходит от зарубежных мыслителей эпохи Просвещения с ее идеалами гуманизма и свободы. Разница заключается в том, что у Лаврова релятивизм присутствовал в его субъективизме, а зарубежные просветители апеллировали к рациональности идей, неизменной человеческой сути и не считали идеалы субъективными.

В заключение важно отметить, что XVIII в. зачастую воспринимается историками русской философии как пролог, однако концепция Валицкого показывает, что именно в данный момент определился основной круг вопросов, получивших свое дальнейшее развитие, и оформилась академическая философия. Лейтмотивом его работ звучит мысль: при всей автономии и важности отдельных направлений в эпоху Просвещения именно их совокупность наполняет своим содержанием отечественную философскую мысль

³¹ Walicki A. The controversy over capitalism. P. 57.

³² Ibid. P. 134.

данного временного периода. Рационалистический западноевропейский тип мышления и восточный византийский переплелись в ходе истории и не могут существовать друг без друга, репрезентируя русскую мысль лишь в ее целостности.

Наивысшей вершиной мысли этого периода Валицкий признает труды Радищева, в частности, его трактат «О человеке, его смерти и бессмертии». Важной особенностью России является то, что философия – преимущественно удел привилегированного класса, однако именно здесь интеллигенция поднимала проблемы крестьянства, а не сосредоточивалась на вопросах онтологии и эпистемологии.

Валицкий объясняет русские культурные и философские течения в компаративистском ключе, показывая, что самобытными в абсолютном смысле их считать нельзя. Философская мысль в нашей стране находилась под сильным влиянием французской и немецкой философии, формировалась в интеллектуальном контексте рецепции западноевропейских идей. Иллюстрировать данный тезис можно на примере движения декабристов, которые вдохновлялись французской философией, или идейной платформы народников, которые осмыслили К. Маркса в своей манере, но опирались на Прудона и О. Конта. Заслуга многих мыслителей в том, что они ставили Россию и ее судьбу в центр философских изысканий, тем самым проявив оригинальность своей философии.

XIX в. в России стал веком философских идей, сформированных мыслителями вне академического круга. Представители кружков, писатели и отдельные мыслители принадлежали к разным идеологическим платформам и не оставили после себя цельной философской системы, однако рассматриваемые ими проблемы до сих пор остаются дискуссионными в академической среде и общественной мысли. Российская философия не носит академического характера философствования и не укладывается в строгие рамки, она по-своему своеобразна и уникальна, но ее основу составляет мысль западноевропейская.

Анализируя историю развития русской общественной мысли, Валицкий убедительно обосновал тезис о едином развитии мировой философии. Следовательно, он отрицает цивилизационно замкнутое сознание, однако не может не замечать влияния национальных культурных традиций, например, в случае с использованием идей марксизма как революционной практики. Ленинский эксперимент он воспринимал как трагическое поражение великой общеевропейской утопии и волюнтаристскую попытку захвата власти в России.

Именно марксизмом он заканчивает рассмотрение истории русской философии, ссылаясь на то, что поток идей словно раздваивается в своей сути, существуя в разных видах в СССР и вне его пределов. В этот момент он иссыхает, философия в стране становится однолинейной и контролируемой властью, можно сказать, что свободная мысль прекращается. Изучение Анджеем Валицким просветительского проекта в истории русской мысли остается незавершенным, однако уже имеющиеся материалы помогают не только лучше понять его концепцию эпохи Просвещения в России, но и проследить ее влияние на формирование философской традиции даже после завершения своих хронологических рамок.

Список литературы

- Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического опыта (социокультурная динамика России). Т. 1–3. М.: Новый хронограф, 2008.
- Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Пер. с польск. К. Душенко. М.: Новое литературное обозрение, 2019.
- Валицкий А. Иной взгляд на Россию. Письма из «русского архива» / Публ. и коммент. М.А. Маслина // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2021. Т. 14. № 2. С. 167–195.
- Валицкий А. История русской мысли: от Просвещения до марксизма / Пер. с англ. В.Л. Махлина. М.: Канон, 2013.
- Гиренок Ф.И. Пато-логия русского ума. Картография дословности. М.: Аграф, 1998.
- Ильин Н.П. Трагедия русской философии. М.: Айрис-пресс, 2009.
- Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? / Пер. с нем. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга // *Кант И. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1*. М.: Ками, 1993. С. 125–147.
- Кожин В.В. Грех и святость русской истории. М.: Эксмо, 2006.
- Корольков А.А. Русская духовная философия. Духовный смысл русской культуры. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2006.
- Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). М.: АСТ, 2020.
- Медушевский А.Н. Утверждение абсолютизма в России: Сравнительное историческое исследование. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2015.
- Николюк С.А., Филмонов В.П. Русское мировоззрение. Смыслы и ценности российской жизни в отечественной литературе и философии XVIII – середины XIX столетия. М.: Прогресс-Традиция, 2008.
- Пустарнаков В.Ф. Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа. М.: ИФ РАН, 2002.
- Walicki A. Osobowosc a historia. Studia z dziejów literatury i mysli rosyjskiej. Warsaw: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1959.
- Walicki A. The controversy over capitalism: Studies in the social philosophy of the russian populists. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Walicki A. The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015.
- Hamburg G.M. Russia's Path Toward Enlightenment: Faith, Politics, and Reason, 1500–1801. New Haven: Yale University Press, 2016.

The concept of Russian Enlightenment in Andrzej Walicki's legacy

Anna A. Makarova

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: annetta_makarova@mail.ru

The article examines the ideas of a prominent thinker Andrzej Walicki on the concept of Enlightenment in Russia. His work “The History of Russian Thought: From Enlightenment to Marxism” serves as a basic source for the research, but other manuscripts written by him are also used. The concept developed by Walicki and perceived by him differently from other historians of philosophy, constitutes a thorough and multifaceted analysis of semantic-forming phenomena of the whole Russian intellectual history. Fundamental works of this foreign investigator illuminate the origin of Enlightenment ideas and the impact of the values of that period on subsequent development and transformation of the following philosophical tradition in Russia. During this research the diversity of Russian philosophy since the Age of Enlightenment is demonstrated and it is proved it

to be an inherent element of world philosophy, being closely interconnected with the Western European philosophical thought, which is studied in the context of this time frame. It highlights specific socio-political issues of the period, the political choices made during this time, and the role played by intellectuals in shaping important philosophical movements and associations. The Polish scholar, A. Walicki, has analyzed the evolution of philosophy in Russia. His analysis begins with the Age of Enlightenment, which exemplified the rational nature of thought. Walicki argues that Russian thought forms an integral part of global philosophy and is closely linked to Western European thinking. While not denying the originality of Russian thought, Walicki emphasizes the unique ideas expressed by Russian philosophers. Rather than focusing on individual figures or movements, his research explores the trends of Russian thinking as a unified whole. Through his work, Walicki contributes to a deeper comprehension of the Enlightenment in Russia and its influence on philosophical traditions that extend beyond its historical boundaries.

Keywords: Andrzej Walicki, the history of Russian philosophy, the Age of Enlightenment, the concept of Russian Enlightenment, Russian intellectual history

For citation: Makarova, A.A. "Kontseptsiya russkogo Prosveshcheniya v nasledii Andzheya Valitskogo" [The concept of Russian Enlightenment in Andrzej Walicki's legacy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 1, pp. 164–178. (In Russian)

References

- Akhiezer, A.S. *Russia: Kritika istoricheskogo opyta (sotsiokul'turnaia dinamika Rossii)* [Russia: criticism of historical experience (socio-cultural dynamics of Russia)], Vol. 1–3. Moscow: Novyi khronograf Publ., 2008. (In Russian)
- Girenok, F.I. *Pato-logiia russkogo uma. Kartografiia doslovnosti* [Patho-logy of the Russian mind. Verbatim cartography]. Moscow: Agraf Publ., 1998. (In Russian)
- Hamburg, G.M. *Russia's Path Toward Enlightenment: Faith, Politics, and Reason, 1500–1801*. New Haven: Yale University Press, 2016.
- Il'in, N.P. *Tragediia russkoi filosofii* [The tragedy of Russian philosophy]. Moscow: Airis-Press, 2009. (In Russian)
- Kant, I. "Otvét na vopros: chto takoe prosveshchenie?" [An answer to the question: what is enlightenment?], transl. by N.V. Motroshilova, B. Tushling, in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Selected Works], Vol. I. Moscow: Kami, 1994, pp. 125–147. (In Russian)
- Korol'kov, A.A. *Russkaia dukhovnaia filosofii. Dukhovnyi smysl russkoi kul'tury* [Russian spiritual philosophy. The Spiritual meaning of Russian culture]. St. Petersburg: Herzen University Publ., 2006. (In Russian)
- Kozhinov, V.V. *Grekh i sviatost' russkoi istorii* [The sin and sanctity of Russian history]. Moscow: Eksmo Publ., 2006. (In Russian)
- Lotman, Yu.M. *Besedy o russkoi kul'ture: Byt i traditsii russkogo dvorianstva (XVIII – nachalo XIX veka)* [Russian culture conversations: the household and traditions of the Russian nobility (XVIII – early XIX century)]. Moscow: AST Publ., 2020. (In Russian)
- Medushevskii, A.N. *Uverzhdenie absoliutizma v Rossii: Sravnitel'noe istoricheskoe issledovanie* [The establishment of absolutism in Russia: comparative historical research]. Moscow; Berlin: Direkt-Media Publ., 2015. (In Russian)
- Nikol'skii, S.A. & Filimonov, V.P. *Russkoe mirovozzrenie. Smysly i tsennosti rossiiskoi zhizni v otechestvennoi literature i filosofii XVIII – serediny XIX stoletia* [The Russian worldview. The meanings and values of Russian life in Russian literature and philosophy of the XVIII – mid-XIX century]. Moscow: Progress-Traditsiia Publ., 2008. (In Russian)
- Pustarnakov, V.F. *Filosofii Prosveshcheniia v Rossii i vo Frantsii: opyt sravnitel'nogo analiza* [Philosophy of Enlightenment in Russia and France: the experience of comparative analysis]. Moscow: IPh RAS Publ., 2002. (In Russian)
- Walicki, A. *Istoriia russkoi filosofii ot prosveshcheniia do marksizma* [The History of Russian Thought from Enlightenment to Marxism], transl. by V.L. Makhlin. Moscow: Kanon Publ., 2013. (In Russian)

- Walicki, A. *Osobowosc a historia. Studia z dziejów literatury i mysli rosyjskiej* [Personality and history. Studies in the history of Russian literature and thought]. Warsaw: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1959. (In Polish)
- Walicki, A. *The controversy over capitalism: Studies in the social philosophy of the russian populists*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Walicki, A. *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015.
- Walicki, A. *V krugu konservativnoi utopii. Struktura i metamorfozy russkogo slavianofil'stva* [In the circle of conservative utopia. The structure and metamorphoses of Russian Slavophilism], transl. by K. Dushenko. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2019. (In Russian)
- Walicki, A. "Inoi vzglyad na Rossiyu. Pis'ma iz 'russkogo arkhiva'" [Another outlook on Russia. Letters from the 'Russian Archive'], ed. with comment. by M.A. Maslin, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 2, pp. 167–195. (In Russian)

Е.М. Смирнов

РЕФОРМЫ АЛЕКСАНДРА II В ФОКУСЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ К.Н. ЛЕОНТЬЕВА: К ГЕНЕЗИСУ ПОЛИТИЧЕСКОГО ЭЗОТЕРИЗМА МЫСЛИТЕЛЯ

Смирнов Егор Михайлович – аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: Harmony1724@yandex.ru

В статье рассматривается период творчества К.Н. Леонтьева начала 1860-х – середины 1870-х гг., который содержит диаметрально противоположные оценки русского философа по поводу осуществления реформ Александра II и их культурно-политического результата. Раскрывается характерное влияние этих оценок на формирование позднейшей философии Леонтьева. В работе показано, что изменения во взглядах философа определялись его представлениями о том, насколько культурная польза или культурный вред, исходящие от реформ, распределены между их непосредственными бенефициарами и обществом в целом. Первоначально Леонтьев выступал за гармонизацию отношений между низшими и высшими классами в надежде преобразования жизненного уклада последних, но впоследствии резко переменял свои взгляды, увидев, что эта надежда неосуществима. В исследовании выявляется основное противоречие, возникающее при интерпретации Леонтьева как реакционного социально-политического наблюдателя и педагога. Автор доказывает, что политический эзотеризм, выражающий социально закрепленное неравенство на получение знаний, сторонником которого Леонтьев был к середине 1870-х гг., расходится с пониманием истины, существующим в христианстве, чьим апологетом старался быть русский философ. В то время как христианская Истина является вечной Личностью, открывающей Себя лишь тем, кто готов вступить с Ней в общение, политический эзотеризм есть релятивистское средство для охранения знания, ограниченного временем существования конкретного режима, которому оно служит. Выдвигается тезис, что успех дальнейших метафизико-теологических интерпретаций Леонтьева будет зависеть от удержания в горизонте исследователей двух противоположных стремлений мыслителя: мыслить историю в пространстве библейских смыслов, отсрочив при этом решение исконно сотериологической проблемы историко-политическими средствами.

Ключевые слова: К.Н. Леонтьев, философская антропология, русский платонизм, реформы Александра II, политический эзотеризм, сословное неравенство, истина, аристократия, восточное христианство

Для цитирования: Смирнов Е.М. Реформы Александра II в фокусе философской антропологии К.Н. Леонтьева: к генезису политического эзотеризма мыслителя // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 1. С. 179–191.

Введение

Философия Константина Леонтьева была педагогической по своей направленности. Известны покровительственные и почти отеческие отношения мыслителя к тем молодым людям, в которых он видел своих учеников¹. Между тем воспитательному содержанию его статей в научной литературе уделено не так много внимания. Ведущие исследователи творчества Леонтьева главным образом концентрируются на наследии его как социолога, политика или культуролога², и хотя существуют «персоналистические» интерпретации взглядов мыслителя³, его воспитательные интуиции, во многом заданные христианским учением о человеке, специально в них не выделяются. Однако когда Леонтьев рассуждает о свойствах идеального политического режима, следует иметь в виду, с какими идеальными гражданами, с точки зрения их внутренних и культурно обусловленных качеств, он хочет связать его существование.

Исследование летописи жизни и творчества Леонтьева 1860-х – 1870-х гг. дает материал для понимания генезиса его социально-политической программы воспитания, в основе которой можно обнаружить антропологию, генетически связанную с ведущими положениями восточно-христианской теологии. Сложный и драматический путь мыслителя, приведший его к пониманию философско-антропологического смысла политической педагогики в поздний период, стал по преимуществу реакцией на результаты демократизации общественной жизни России, равно как и на социально-культурные ожидания от этой демократизации. От активного приветствия реформ Леонтьев перешел к последовательному отрицанию духа свободного равенства, которым они были инспирированы, и за сломом старого режима увидел также и слом разумной иерархии знания. Для Леонтьева был характерен взгляд на сословное неравенство как на условие, необходимое для умеренного распределения интеллектуальных соблазнов, препятствующих росту человеческой благовоспитанности, и, чтобы лучше понять это, желательно также и понять хронологически разнообразные реакции мыслителя на ту действительность, из которой он стремился извлечь свой философский смысл. Настоящая статья призвана показать, что уже сам фундамент политической

¹ Фетисенко О.Л. «Гептастилисты». Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012. С. 478.

² См.: Пушкин С.Н. Данилевский и К. Леонтьев как философы культуры // Вестник РХГА. 2006. № 2. С. 171–178; Авдеева Л.Р. Принцип эстетизма в философии К.Н. Леонтьева // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 2012. № 6. С. 7–8; Котельников В.А. Константин Леонтьев. СПб., 2017. С. 141–144; Copleston F. A History of Philosophy. Vol. 10: Russian Philosophy. London, 2003. P. 186–188, 191–192; Cronin G. Disenchanted Wanderer: The Apocalyptic Vision of Konstantin Leontiev. Ithaca, 2021. P. 88–101, 174–188.

³ Напр.: Золотарев А.В. Константин Леонтьев как экзистенциальный философ // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 88; Авдеев О.К. Проблема личности в русском консерватизме: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев, П.Е. Астафьев. Дис. ... к.филос.н. М., 2011. С. 30–63.

педагогике русского философа таил в себе глубокий религиозно-антропологический конфликт, осознание которого, в свою очередь, может изменить устоявшиеся взгляды на ценность философских притязаний Леонтьева на социально-культурную и метафизико-теологическую истину.

От воодушевленного демократизма к разочарованному аристократизму: воззрения Леонтьева на социально-культурное значение реформ Александра II

С какими чувствами Константин Леонтьев реагировал на вступление России в эпоху правления царя-освободителя? По всей видимости, он оценивал его положительно: «Во всех обществах величайшие эпохи наставали тогда, когда юридическое уравнение (без уравнения экономического и умственного) возбуждало общее движение вверх и вниз; везде лучшие (в смысле развития) эпохи следовали за первым энергическим наплывом демократии»⁴. Леонтьев был убежден, что благочестивое и экономически добропорядочное крестьянство, став более свободным, выступит в качестве наставника дворянства в области национально-бытовой жизни. Русское дворянство не должно было исчезнуть; вместо этого ему надлежало придать своей манере одеваться, думать и управлять специфически русский оттенок⁵.

Леонтьеву было на что надеяться: ко времени освободительных реформ сословная жизнь в России не была однотипной уже значительное время. Но если еще недавно культурная разобщенность дворянства и народа, с его точки зрения, имела отрицательные стороны, то теперь из этого следовало извлечь социально-культурную пользу. Разобщенность обусловила независимое образование не похожих друг на друга форм общественного и личного существования, а их взаимная зрелость, при их скрещении, могла бы дать примеры новых личностей. Когда-то, во времена Екатерины II и Александра I, только жизнь высшего дворянства организовывала подходящую среду для возникновения индивидуальности, и постепенно эти формы стали нисходить в менее обеспеченные круги общества; последние же исторические события, заключал Леонтьев, подводят Россию к тому, чтобы принципы разнообразной личной независимости распространились в ней и на простой народ: «Погрузившись в это “народное море”, мы и его еще более сгустим, и сами окрасимся его оригинальными, яркими, не-европейскими красками»⁶.

Таковыми были его культурно-политические воззрения в начале реформ Александра II. Но уже к 1863 г., по причине устройства на консульскую службу за пределами России, постепенное осуществление преобразований стало недоступно для наблюдения Леонтьева: он отдалился и от общественных дискуссий, и от литературных кругов, так что новый социально-

⁴ Леонтьев К.Н. Мнение Джона-Стюарта Милля о личности // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб., 2005. С. 8.

⁵ Леонтьев К.Н. Плоды национальных движений на Православном Востоке // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 8. Кн. 1. СПб., 2007. С. 594, 596–597.

⁶ Там же. С. 598–599. См. также: Леонтьев К.Н. В своем краю // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 2. СПб., 2000. С. 156–157; Леонтьев К.Н. Мнение Джона-Стюарта Милля о личности. С. 8, 11.

политический порядок оказывался невольным предметом идеалистических упований мыслителя⁷.

Его культурно-политическая публицистика и переписка с Н.Н. Страховым второй половины 1860-х гг. во многом была посвящена одной тематике: в чем нуждается Россия после наступившего краха старого режима в своих внутренних делах благодаря александровским реформам?⁸ Ответ был следующим: оригинальная русская культура должна возникнуть на почве национально-бытового сближения высших и низших слоев общества. Ее преимущество перед западноевропейскими державами – в том, что сословия в России долго жили независимо друг от друга, а теперь предоставляют примеры самых противоположных темпераментов и характеров⁹. Новые учреждения, в особенности земские и судебные, уже обеспечили общение между «низами» и «верхами», так что первые могут служить культурными учителями последних. Несмотря на то, что Леонтьев видел в земствах проявление заимствованной из-за рубежа политической идеи, он полагал, что в них отражается и нечто своеобычно-русское. В земствах и в судах крестьянин как древний хранитель национальной культуры должен был сблизиться со своим прежним господином, правда, теперь уже не на началах строгого подчинения или насилия, а дворянин, видя его первобытную наивность, должен был обучиться проводить более русские принципы в свою частную и общественную жизнь на его примере¹⁰.

Так, на протяжении 1860-х гг. Леонтьев последовательно отстаивал значение освобождения крестьян и последовавших за ним реформ. Он не ставил под сомнение, что народная жизнь хранит начала, пригодные для «освежения» быта его сословия. Долгое пребывание вне России способствовало развитию его «славянофильской» мечты, и прекращение его консульской карьеры, за которым последовало его окончательное возвращение домой, внесло большие перемены в его идеалистические представления: русский социально-политический порядок формировался не так, как ему хотелось. Разочарование должно было наступить почти стремительно.

Покинув Турцию после испытанного духовного кризиса, приведшего его к «лично-сердечному» переживанию Православия, Леонтьев занялся поиском средств для обустройства своей новой жизни в России. Тогда же выяснилось, что его отечество начало становиться к нему в резкую культурную оппозицию, – к нему, кто провел на горе Афон в обществе послушников

⁷ Летопись жизни и творчества К.Н. Леонтьева (1831–1891). Ч. 1: 1831–1880. СПб., 2022. С. 198–200, 214, 343, 405, 438, 444–445, 450, 474–475. См. также: *Леонтьев К.Н.* Несколько воспоминаний и мыслей о покойном Ап. Григорьеве // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб., 2003. С. 10, 13–14, 17; *Леонтьев К.Н.* Н.П. Игнатьев // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб., 2003. С. 399–400.

⁸ *Леонтьев К.Н.* Письмо Н.Н. Страхову (12 марта 1870 г.) // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 11. Кн. 1. СПб., 2018. С. 279–280, 284; *Леонтьев К.Н.* С Дуная // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб., 2005. С. 58.

⁹ *Леонтьев К.Н.* Несколько воспоминаний и мыслей о покойном Ап. Григорьеве. С. 15, 17, 23, 25; *Леонтьев К.Н.* Грамотность и народность // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб., 2005. С. 115–118, 150. См. также: *Леонтьев К.Н.* Две избранницы // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 5. СПб., 2003. С. 168.

¹⁰ *Леонтьев К.Н.* Грамотность и народность. С. 98, 103–104.

и монахов не один месяц и кто любил красоту их быта, история которого уходит в византийско-восточную древность. Именно против этой древности в стране была объявлена негласная война: он нашел русскую Европу, подражавшую Европе «железных дорог, банков, представительных камер», – словом, Европу неаристократическую и нецерковную: «Россия и Москва... бросились мне в глаза прежде всего... зазнавшимися мужиками, которые от прежнего характера своего сохранили только лукавство и пьянство, но утратили ту черту смирения и покорности, которая их так красила и смягчала; разоренными или опустелыми усадьбами, из которых вышли Пушкин, Жуковский, Лермонтов и Фет... и дерзкими коридорными лакеями, которые... удивлялись и смеялись тому, что я ем постное по средам и пятницам»¹¹.

Леонтьев понял, что то, на что он надеялся прежде, не оправдало его ожиданий: принцип свободы не обеспечил почти идиллических взаимоотношений между дворянством и народом¹². Началась демократизация России, при которой дворянство как социальный элемент постепенно становилось нетерпимым, а его образ жизни – всеобщим по идеалу, и в глазах Леонтьева это было предзнаменованием социального зла.

Религиозный доступ к истине и социальное неравенство как орудие политического эзотеризма: теолого-культурный конфликт в творчестве Леонтьева

Отказ от идеалистического энтузиазма по поводу пореформенной России характерен для всего позднейшего творчества Леонтьева. Уничтожение юридических перегородок, существовавших между дворянством и народом, стало для него относительным благом, не имеющим абсолютного значения из-за неспособности человека предвидеть исторические процессы в совершенстве¹³. Для него не было ясно, бывает ли не кратковременной польза от допущения более частых взаимоотношений между «верхами» и «низами», и бывает ли так, что те духовные блага, причиной которых они являются, не могут превзойти те социальные издержки, которые приходится нести всему обществу за их установление.

Разрушение сословных ограничений, очевидно, может произвести национальное оживление и проложить дорогу даровитым представителям низших слоев населения там, где когда-то допустимо было трудиться лишь людям высшего социального круга; наконец, это разрушение может положить начало бракам и семейным династиям, которые в силу старых заветов не могли быть даже и воображены. Тем не менее такие последствия социального переворота если и бывают благими для частных людей, то не всегда они, по духу мысли зрелого Леонтьева, положительно сказываются на судьбах общества. В общем масштабе они создают отрицательную духовную ситуацию, поскольку освобождают народ от необходимости повиновения устоявшимся социальным авторитетам, спасительным с христианской

¹¹ Леонтьев К.Н. Моя литературная судьба. 1874–1875 года // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб., 2005. С. 130–131; Леонтьев К.Н. Грамотность и народность. С. 103.

¹² Хатунцев С.В. Общественно-политические взгляды К.Н. Леонтьева в 50-е – начале 70-х гг. XIX века. Дис. ... к.истор.н. Воронеж, 2004. С. 228–229.

¹³ Леонтьев К.Н. Плоды национальных движений на Православном Востоке. С. 594.

точки зрения, и открывают ему доступ к интеллектуальным и практическим порокам высших социальных групп, о которых немое народное большинство ранее не подозревало¹⁴. В своих размышлениях на политические темы Леонтьев нередко признавался, что следует строго отличать сердечные чувства субъективной нравственности от хладнокровного и объективного созерцания пластических выражений политической жизни, за которыми нередко стоят вовсе не гуманные, а последовательно дисциплинирующие идеи¹⁵. Нет ничего удивительного в том, что впоследствии он мог принимать в свой круг общения тех молодых людей, которые, возможно, и не могли бы рассчитывать на знакомство с ним, если бы не демократизация общественной жизни в России: принципиальное предпочтение общественного неравенства как идеала, по-видимому, не противоречило реалистически-несословному поиску учеников и интеллектуальных наследников.

В своем заключении о том, что реформы Александра II не имели культурного успеха, Леонтьев теперь основывался на фактах подражания «низших» «высшим», когда сказывалась разница между недавним крепостным, привыкшим мозолить руки, а не ум, и дворянином, к примеру, без смущения читающим и стихи Вольтера, и псалмы Давида и не спешащим соглашаться с заключениями новейшего материализма по причине таинственности его предельных принципов. Леонтьев предчувствовал социальную катастрофу, замечая, что по мере того как крестьянин будет одеваться в одежды избранных классов, мало-помалу приобретая их свободы, он не станет проходить долгой школы чувств, мысли и воли, которая до недавнего времени была доступна только им, но которой и они могли пренебрегать, правда, без вреда для глухого к их жизни населения: «Русский простолюдин наш... вместо того, чтобы стать нам примером, как мы, “националисты”, когда-то смиренно и добросердечно надеялись, стал теперь все более и более проявлять склонность быть нашей карикатурой»¹⁶. Так, для простого человека, недавно освободившегося от юридической ограниченности, открыта дорога к ограниченности интеллектуальной: или Вольтер, или Давид; третьего, по недостатку воспитания, скорее всего, не дано; а от догм христианства ему ничего не стоит перейти к догмам вульгарного материализма. Он еще не постиг простой, но все же трудно добываемой истины, – интеллектуальное наследие того или другого автора является также и наследием его неприятеля. Поэтому остается вспомнить предостережение Ж. де Местра: свобода, которую получит народ в России, не будет ему впрок, – вскоре его окружают «более чем подозрительные» наставники, и неостанет только «университетского Пугачева», чтобы довершить слом тысячелетнего государства¹⁷.

Необходимо ли так спешить с тем, чтобы по итогам реформ и «низы», и «верхи» стали друг на друга похожи в культурном отношении только с внешней стороны? Не лучше ли замедлить процессы их сближения? «Непонимание, – писал Леонтьев, – есть часто средство несравненно более верное для предохранения людей от какого-нибудь влияния, чем то слишком

¹⁴ Там же. С. 597.

¹⁵ Леонтьев К.Н. Панславизм и греки // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб., 2005. С. 204.

¹⁶ Леонтьев К.Н. Плоды национальных движений на Православном Востоке. С. 597.

¹⁷ де Местр Ж. Четыре неизданные главы о России // де Местр Ж. Четыре неизданные главы о России. Письма русскому дворянину об испанской инквизиции. СПб., 2007. С. 41–42.

высокое понимание, на которое... рассчитывают нередко мыслящие и очень ученые люди, судя ошибочно по себе, по своему уму и знанию целые толпы»¹⁸. А значит, принцип сословного неравенства в новых исторических условиях должен возратить народ на путь сотериологического послушания: «Если однородность добродетелей не всегда полезна для общественной устойчивости и силы, то чего же можно ожидать от сходства пороков, дурных вкусов, слабостей и грехов, кроме дальнейшей революции? Нет! Платон остается вечно правым! Для одних нужна мудрость, для других – храбрость, для большинства повиновение!»¹⁹ При таком взгляде на общественное воспитание социальная жизнь должна стать подражанием жизни подвижников в монастыре: «Из добродетелей только три должны быть общими и равносильными во всех сословиях и классах для того, чтобы государство было крепко и чтобы общество процветало: искренняя религиозность, охотное повиновение властям и взаимное милосердие, ничуть в равенстве для проявления своего не нуждающееся»²⁰.

Выстраивая подобную аргументацию, Леонтьев приближал свою мысль не столько к эзотерическим сторонам учения Платона, в соответствии с которым лишь единицам доступно познание об истинном воспитании человека²¹, сколько к более широкой антично-философской традиции, которая, как есть основания считать, закладывала фундамент для антропологического размежевания на способных и неспособных к тому, чтобы быть посвященными в таинство истины²². Античный эзотеризм, скрывающий подлинное знание от простого народа, коренится в особом представлении о развращенности человека и о его безразличии, а также о нежелании, в большинстве случаев, как удивиться миру, так и удалиться из пещеры человеческих преданий, которые лежат тяжелым грузом на способности большинства к разумению истины. Ведь истина способна оскорблять и задевать; кроме того, не все так сильны в распознавании того, что является благим и прекрасным, и их неосторожное погружение в сложнейшие положения философских учений могло бы послужить причиной их нравственной гибели. Как дети, которые берутся за вопросы, недоступные их разумению в силу их возраста и проистекающей отсюда неспособности прилично действовать в соответствии с познанным, так и люди, находящиеся в состоянии интеллектуального детства, которое вызвано, например, многовековым рабством и другими социальными причинами, не могут браться за обсуждение определенных тем без вреда для себя и для тех, кто их окружает. Такой философский эзотеризм «древних», возобновление интереса к которому связано с именем Лео Штрауса²³, необходимо отличать от политического эзотеризма «новых» (от Гоббса до Шмитта), благодаря которым и в XXI в. возможен дискурс об использовании тайных, но эффективных техник государственного управления²⁴.

¹⁸ Леонтьев К.Н. Моя литературная судьба. 1874–1875 года. С. 100.

¹⁹ Леонтьев К.Н. Плоды национальных движений на Православном Востоке. С. 598.

²⁰ Там же. С. 598.

²¹ Платон. Апология Сократа // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 78.

²² Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 262.

²³ Штраус Л. Преследование и искусство письма // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 3. С. 20–23.

²⁴ Филиппов А.Ф. Политическая эзотерика и политическая техника в концепции Карла Шмитта // Полис. Политические исследования. 2006. № 3. С. 128, 133–135.

Итак, можно видеть, что напряжение между идеалом упорядоченной души и идеалом упорядоченного полиса, существовавшее в философии Платона, перешло и в наследие Константина Леонтьева: два эзотеризма – «философа» и «политика» – сошлись в одном лице на русской интеллектуальной почве. Предлагая образец мемуарной самокритики в одном из своих позднейших публицистических выступлений («Плоды национальных движений на Православном Востоке»), – самокритики, которая была направлена против собственного идеального взгляда на взаимоотношения между дворянством и народом, Леонтьев середины 1870-х – конца 1880-х гг. все еще был убежден, что «чем ограниченнее круг людей, мешающихся в политику, тем эта политика тверже, толковее»²⁵, несмотря на все оговорки о том, что возврат к прошлому, к крайним формам исторической сословности, невозможен²⁶. «Творческое» охранение старого режима, известным образом предложенное в «Варшавском Дневнике», не вступало, например, в разногласие с последующим замечанием, сделанным на полях мемуаров: «Мать уверяла, что многие думали, будто Великий Князь Константин Павлович отстранен несправедливо... Что касается до простого народа, то здесь и сомнений быть не может, что ему до той заслуженной кары, которая постигла декабристов, – не было никакого дела; тогда не было ни дешевых газет, ни телеграфов... народ был тогда удаленнее от политики»²⁷. За таким образом мыслей, конечно, несложно увидеть того «защитника рабства» и «философа полиции»²⁸, о котором говорил Лосев, завершая политический портрет Платона. Принудительное неравенство спасает от заблуждений и нравственно ненужных познаний, – выступая с этим аргументом, русский мыслитель притянул на его истинность вне зависимости от реалий истории середины – конца XIX в.

Однако этот аргумент и создает тот религиозно-антропологический конфликт, о котором говорилось выше; он имеет отношение к позднейшей философии Леонтьева в целом. Сразу обращает на себя внимание то, что когда философская эзотерика берется вне политических коннотаций, то она менее уязвима, чем те или иные ее социально-культурные аппликации. Последние все же определяются интересами исторического момента, тогда как первая, – по крайней мере, в своей античной вариации – устремляется к сфере того, что есть постоянно, – к просветляющему и облагораживающему душу созерцанию ноуменального, нежели к расхищающим ее покой заботам о феноменальном. Как точно показал Бердяев, философы спасались от преследований, прибегая к политике двойных истин, конечно, не ради политики, а ради истины²⁹. Если применять слова Леонтьева о том, что «правота людская в истории всегда бывает условна»³⁰, к его же собственным, только что рассмотренным культурно-политическим построениям, то придется признать, что гармо-

²⁵ Леонтьев К.Н. Византизм и Славянство // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб., 2005. С. 331. См. также: Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Paris, 1926. С. 176–177, 185.

²⁶ Фетисенко О.Л. Два «первых марта». Политическая «метеорология» Константина Леонтьева // Родина. 2015. № 2. С. 98.

²⁷ Леонтьев К.Н. Рассказ моей матери об императрице Марии Феодоровне // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб., 2003. С. 592.

²⁸ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 2021. С. 729.

²⁹ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Paris, 1934. С. 7.

³⁰ Леонтьев К.Н. Плоды национальных движений на Православном Востоке. С. 594.

нический синтез между ними и его теолого-метафизическими убеждениями затруднен до невозможности. В самом деле, почему если демократизация в России «условна», то и реакция на нее должна быть менее «условной»?

Особенности религиозных убеждений Леонтьева обязывают каждого интерпретатора его творчества всерьез прочувствовать теолого-культурный конфликт между его апологетическим намерением выгодно представить христианство перед угрозой критики, исходящей от секулярного духа времени, с одной стороны, и его поисками способов сращения эсхатологических целей этой религии с конкретными социально-политическими режимами, с другой. В сердцевине этих убеждений стоит вопрос о Личности, которая называет Себя Истиной. Она воспрещает Своим ученикам говорить об Ее учении с теми, кто вовсе не расположен и, следовательно, не должен ее слушать (Мф. 7:6). Когда же из Нее хотят сделать политического вождя, Она отходит (Ин. 6:15), являясь человеку в другое время с тем, чтобы указать ему на незначительность всего того, что не выходит за пределы настоящей жизни (Мф. 6:19–20).

Такой эзотеризм и такое антропологическое разделение имеют онтологические, а вовсе не социально-исторические корни: разделения между людьми должны происходить по критерию извечно-сущих истин, а не политических полуправд, к которым, конечно, относится и сословный контроль над знанием. Культурно-политические наставления и наблюдения Леонтьева не всегда соприкасаются со сферой непреходящего смысла и потому могут оставаться заключенными в коридорах истории, которые всегда ведут вперед и исключают любое движение назад. Возможно, древняя сословность и была благотворна, защищая народ от того познания, чей свет он не был способен вынести, и тем не менее невозможно придавать этому явлению трансисторическое значение тем, кто хочет интерпретировать Леонтьева сегодня, – ведь их появление на свет и было обусловлено крахом старого режима, за которым последовали изменения, чьи благие последствия действительно могли быть по преимуществу частными, а в общем смысле все-таки разрушительными. Но для человека с библейским мироощущением в этом нет ничего удивительного, поскольку его Истина спасает не культуру, не политику, а личность, которая имеет величайшую цену перед всем космосом (Мф. 16:26). Тогда для «вечной философии» в наследии Леонтьева значение имеет только то, что он утверждал и доказывал применительно к общению человека с Богом и общению между людьми в любви и в правде, – к тому единственному, что может перейти на «новую землю и новое небо» (2 Пет. 3:13).

Но в то же время невозможно возражать Леонтьеву на притязания его воспитательной антропологии, оставаясь на почве отношения к нему как к политическому комментатору, порой уязвимому исторически, когда он указывает, например, на духовную незаинтересованность апостолов в политической реформе (1 Пет. 2:17–18) или когда он допускает смягчение общественных отношений посредством милосердия высших и безответной услужливости низших. Возражения на эти, как и на другие подобные фрагменты его наследия, означают возражения на библейскую картину мира и требуют более аккуратных попыток их критики. Когда Леонтьев говорит: «Вера в божественность Распятого при Понтийском Пилате Назарянина, Который учил, что на земле все неверно и все неважно, все недолговечно, а действительность и вековечность настанут после гибели земли и всего живущего на ней: вот та осязательно-мистическая точка опоры, на которой

вращался и вращается до сих пор исполинский рычаг христианской проповеди»³¹, – то эта его духовная оценка звучит более оправданно с философско-антропологической точки зрения, чем его же культурно-политическое убеждение в необходимости «подмораживания России».

Список литературы

- Авдеев О.К. Проблема личности в русском консерватизме: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев, П.Е. Астафьев. Дис. ... к.философ.н. М.: МГУ, 2011.
- Авдеева Л.Р. Принцип эстетизма в философии К.Н. Леонтьева // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 2012. № 6. С. 3–19.
- Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Paris: YMCA-Press, 1926.
- Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Paris: YMCA-Press, 1934.
- de Местр Ж. Четыре неизданные главы о России / Пер. с фр. А. Шурбелева // де Местр Ж. Четыре неизданные главы о России. Письма русскому дворянину об испанской инквизиции. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 141–266.
- Золотарев А.В. Константин Леонтьев как экзистенциальный философ // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 86–96.
- Котельников В.А. Константин Леонтьев. СПб.: Наука, 2017.
- Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении / Пер. с фр. П. Юшкевича // Лейбниц Г.В. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 47–545.
- Леонтьев К.Н. Византизм и Славянство // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 330–443.
- Леонтьев К.Н. В своем краю // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 7–327.
- Леонтьев К.Н. Грамотность и народность // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 90–130.
- Леонтьев К.Н. Две избранницы // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 5. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 61–195.
- Леонтьев К.Н. Мнение Джона-Стюарта Милля о личности // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 7–48.
- Леонтьев К.Н. Моя литературная судьба. 1874–1875 года // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 72–139.
- Леонтьев К.Н. Наши новые христиане // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 9. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 165–225.
- Леонтьев К.Н. Несколько воспоминаний и мыслей о покойном Ап. Григорьеве // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 7–26.
- Леонтьев К.Н. Н.П. Игнатъев // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 398–403.
- Леонтьев К.Н. Панславизм и греки // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 176–209.
- Леонтьев К.Н. Письмо Н.Н. Страхову (12 марта 1870 г.) // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 11. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2018. С. 279–285.
- Леонтьев К.Н. Плоды национальных движений на Православном Востоке // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 549–624.
- Леонтьев К.Н. Рассказ моей матери об императрице Марии Феодоровне // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 552–620.

³¹ Леонтьев К.Н. Наши новые христиане // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 9. СПб., 2014. С. 192–193.

- Леонтьев К.Н. С Дуная // *Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1.* СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 49–79.
- Летопись жизни и творчества К.Н. Леонтьева (1831–1891). Ч. 1: 1831–1880 / Сост. О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2022.
- Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Академический проект, 2021.
- Платон. Апология Сократа / Пер. с древнегреч. М.С. Соловьева // *Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1.* М.: Мысль, 1990. С. 70–96.
- Пушкин С.Н. Данилевский и К. Леонтьев как философы культуры // *Вестник РХГА.* 2006. № 2. С. 171–178.
- Фетисенко О.Л. «Гептастилисты». Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб.: Пушкинский дом, 2012.
- Фетисенко О.Л. Два «первых марта». Политическая «метеорология» Константина Леонтьева // *Родина.* 2015. № 2. С. 97–99.
- Филиппов А.Ф. Политическая эзотерика и политическая техника в концепции Карла Шмитта // *Полис. Политические исследования.* 2006. № 3. С. 121–135.
- Хатунцев С.В. Общественно-политические взгляды К.Н. Леонтьева в 50-е – начале 70-х гг. XIX века. Дис. ... к.истор.н. Воронеж: ВГУ, 2004.
- Штраус Л. Преследование и искусство письма / Пер. с англ. Е. Кухарь // *Социологическое обозрение.* 2012. Т. 11. № 3. С. 12–25.
- Copleston F. A History of Philosophy. Vol. 10: Russian Philosophy. London: Bloomsbury Continuum, 2003.
- Cronin G. Disenchanted Wanderer: The Apocalyptic Vision of Konstantin Leontiev. Ithaca (NY): Northern Illinois University Press, 2021.

The reforms of Alexander II in the focus of K.N. Leont'ev's philosophical anthropology: to the genesis of his political esotericism

Egor M. Smirnov

National Research University "Higher School of Economics". 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: Harmony1724@yandex.ru

The article examines the period of K.N. Leont'ev's work in the early 1860s – mid-1870s, which contains diametrically opposed assessments regarding the implementation of Alexander II's reforms and their cultural-political result. The characteristic influence of these assessments on the formation of Leont'ev's later philosophy is revealed. The article shows that the change in the philosopher's views was determined by his ideas about how much cultural benefit or cultural harm emanating from reforms is distributed between their direct beneficiaries and society as a whole. Initially, Leont'ev advocated harmonizing contacts between lower and upper classes in the hope for changing latter's life, but later abruptly changed his views when he saw that this hope was unfeasible. On the other hand, the article defines the main contradiction that arises when one interprets Leont'ev as a reactionary socio-political observer and educator. The author proves that political esotericism, which is expressed in the socially enforced inequality of knowledge and of which Leont'ev was a supporter by the mid-1870s, actually differs from the understanding of truth that exists within Christianity, which apologist the Russian philosopher tried to be. While truth in Christianity is an eternal Person, Who reveals Himself only to those who are ready to enter into communion with Him, political esotericism is a relativistic tool to preserve knowledge, which is limited by existence of the specific regime. Therefore, it is proclaimed that the success of Leont'ev's further metaphysical-theological interpretations will depend on the understanding of his interpreters that he had contradictorily aspired to think about history while being in the area of biblical meaning and at the same time to postpone the solution of the original soteriological problem through political and historical means.

Keywords: K.N. Leont'ev, philosophical anthropology, Russian platonism, the reforms of Alexander II, political esoterism, class inequality, aristocracy, Eastern Christianity

For citation: Smirnov, E.M. "Reformy Aleksandra II v fokuse filosofskoi antropologii K.N. Leont'eva: k genezisu politicheskogo ezoterizma myslitel'ya" [The reforms of Alexander II in the focus of K.N. Leont'ev's philosophical anthropology: to the genesis of his political esotericism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 1, pp. 179–191. (In Russian)

References

- Avdeev, O.K. *Problema lichnosti v russkom konservatizme: N.N. Strakhov, K.N. Leont'ev, P.E. Astaf'ev* [The Problem of Personhood in Russian Conservatism: N.N. Strakhov, K.N. Leont'ev, P.E. Astaf'ev]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 2011. (In Russian)
- Avdeeva, L.R. "Printsip estetizma v filosofii K.N. Leont'eva" [Principle of Aestheticism in K.N. Leont'ev's Philosophy], *Vestnik MGU, Seriya 7. Filosofiya*, 2012, No. 6, pp. 3–19. (In Russian)
- Berdyaev, N.A. *Ya i mir ob"ektov* [Me and the World of Objects]. Paris: YMCA-Press, 1934. (In Russian)
- Berdyaev, N.A. *Konstantin Leont'ev. Ocherk iz istorii russkoi religioznoi mysli* [Konstantin Leont'ev. An Essay on Russian Religious Thought]. Paris: YMCA-Press, 1926. (In Russian)
- Copleston, F. *A History of Philosophy, Vol. 10: Russian Philosophy*. London: Bloomsbury Continuum, 2003.
- Cronin, G. *Disenchanted Wanderer: The Apocalyptic Vision of Konstantin Leontiev*. Ithaca, NY: Northern Illinois University Press, 2021.
- de Maistre, J. "Chetyre neizdannye glavy o Rossii" [Four Unpublished Chapters on Russia], transl. by A. Shurbelev, in: J. de Maistre, *Chetyre neizdannye glavy o Rossii. Pis'ma russkomu dvoryaninu ob ispankoi inkvizitsii* [Four Unpublished Chapters on Russia. Letters to a Russian Nobleman Concerning Spanish Inquisition]. St. Petersburg.: Vladimir Dal' Publ., 2007, pp. 141–266. (In Russian)
- Fetisenko, O.L. *'Heptastylisty'. Konstantin Leont'ev, ego sobesedniki i ucheniki* ['Heptastylists'. Konstantin Leont'ev, His Intellectual Friends and Disciples]. St. Petersburg: Pushkinskii dom Publ., 2012. (In Russian)
- Fetisenko, O.L. "Dva 'pervykh marta'. Politicheskaya 'meteorologiya' Konstantina Leont'eva" [Two 'firsts of March'. Konstantin Leont'ev's Political 'Metereology'], *Rodina*, 2015, No. 2, pp. 97–99. (In Russian)
- Fetisenko, O.L. (ed.) *Letopis' zhizni i tvorchestva K.N. Leont'eva (1831–1891), Ch. 1: 1831–1880* [Chronicles of K.N. Leont'ev's Life and Work (1831–1891), Vol. 1: 1831–1880]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2022. (In Russian)
- Filippov, A.F. "Politicheskaya ezoterika i politicheskaya tekhnika v kontseptsii Karla Shmitta" [Political Esoterism and Political Technique in Carl Schmitt's Conception], *Polis. Politicheskie issledovaniya*, 2006, No. 3, pp. 121–135. (In Russian)
- Khatuntsev, S.V. *Obshchestvenno-politicheskie vzglyady K.N. Leont'eva v 50-e – nachale 70-kh gg. XIX veka* [Social-Political Views of K.N. Leont'ev from the 1850s to the Beginning of the 1870s]. Voronezh: Voronezh St. Univ. Publ., 2004. (In Russian)
- Kotel'nikov, V.A. *Konstantin Leont'ev* [Konstantin Leont'ev]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2017. (In Russian)
- Leibniz, G. "Novye opyty o chelovecheskom razumenii" [New Essays on Human Understanding], transl. by P. Yushkevich, in: G. Leibniz, *Sobranie sochinenii* [Selected Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 47–545. (In Russian)
- Leont'ev, K.N. "Vizantizm i Slavyanstvo" [Byzantinism and Slavedom], in: K.N. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], Vol. 7, B. 1. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2005, pp. 330–443. (In Russian)

- Leont'ev, K.N. "Dve izbrannitsy" [Two Mistresses], in: K.N. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], Vol. 5. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2003, pp. 61–195. (In Russian)
- Leont'ev, K.N. "Gramotnost' i narodnost'" [Literacy and National Character], in: K.N. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], Vol. 7, B. 1. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2005, pp. 90–130. (In Russian)
- Leont'ev, K.N. "Mnenie Dzhona-Styuarta Millya o lichnosti" [John Stuart Mill's Opinion on Individuality], in: K.N. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], Vol. 7, B. 1. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2005, pp. 7–48. (In Russian)
- Leont'ev, K.N. "Moya literaturnaya sud'ba. 1874–1875 goda" [My Literary Fate. 1874–1875], in: K.N. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], Vol. 6, B. 1. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2003, pp. 72–139. (In Russian)
- Leont'ev, K.N. "Nashi novye khristiane" [Our New Christians] in: K.N. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], Vol. 9. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2014, pp. 165–225. (In Russian)
- Leont'ev, K.N. "Neskol'ko vospominanii i myslei o pokoinom Ap. Grigor'evе" [Some Recollections and Thoughts Concerning Late Ap. Grigor'ev], in: K.N. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], Vol. 6, B. 1. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2003, pp. 7–26. (In Russian)
- Leont'ev, K.N. "N.P. Ignat'ev" [N.P. Ignat'ev], in: K.N. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], Vol. 6, B. 1. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2003, pp. 398–403. (In Russian)
- Leont'ev, K.N. "Panslavizm i greki" [Panslavism and Greeks], in: K.N. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], Vol. 7, B. 1. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2005, pp. 176–209. (In Russian)
- Leont'ev, K.N. "Pis'mo N.N. Strakhovu (12 marta 1870 g.)" [Letter to N.N. Strakhov, 12th of March, 1870], in: K.N. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], Vol. 11, B. 1. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2018, pp. 279–285. (In Russian)
- Leont'ev, K.N. "Plody natsional'nykh dvizhenii na Pravoslavnom Vostoke" [The Fruits of National Movements in the Orthodox East], in: K.N. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], Vol. 8, B. 1. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2007, pp. 549–624. (In Russian)
- Leont'ev, K.N. "Rasskaz moei materi ob imperatritse Marii Feodorovne" [The Story of My Mother Concerning Empress Maria Feodorovna], in: K.N. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], Vol. 7, B. 1. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2003, pp. 552–620. (In Russian)
- Leont'ev, K.N. "S Dunaya" [From the Danube], in: K.N. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], Vol. 7, B. 1. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2005, pp. 49–79. (In Russian)
- Leont'ev, K.N. "V svoem krayu" [In One's Own Land], in: K.N. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete Works and Letters], Vol. 2. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2000, pp. 7–327. (In Russian)
- Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mythology]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2021. (In Russian)
- Plato. "Apologiya Sokrata" [Apology of Socrates], transl. by M.S. Solov'ev, in: Plato, *Sobranie sochinenii* [Selected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990, pp. 70–96. (In Russian)
- Pushkin, S.N. "Danilevskii i K. Leont'ev kak filosofy kul'tury" [Danilevsky and K. Leont'ev as Philosophers of Culture], *Vestnik RKhGA*, 2006, No. 2, pp. 171–178. (In Russian)
- Strauss, L. "Presledovanie i iskusstvo pis'ma" [Persecution and the Art of Writing], transl. by E. Kukhar', *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2012, Vol. 11, No. 3, pp. 12–25. (In Russian)
- Zolotarev, A.V. "Konstantin Leont'ev kak ekzistentsial'nyi filosof" [Konstantin Leont'ev as an Existentialist], *Russko-Vizantiiskii vestnik*, 2022, No. 4 (11), pp. 86–96. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2025. Том 18. № 1

Учредитель и издатель: Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.*

Главный редактор *А.В. Смирнов*
Зам. главного редактора *Н.Н. Сосна*
Ответственный секретарь *Ю.Г. Россиус*
Редактор *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина, С.Ю. Растегина*
Корректор *Е.М. Пушкина*
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 26.02.25.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 15,8. Уч.-изд. л. 15,65. Тираж 1 000 экз. Заказ № 1

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала: <https://pj.iphras.ru>

Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iphras.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,2 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
 1. Сведения об авторе(ах):
 - фамилия, имя и отчество;
 - ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
 - адрес электронной почты.
 2. Название статьи.
 3. Аннотация (от 200 до 250 слов).
 4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний).
 5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать *два варианта представления списка литературы*:
 1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках.
 2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
 - автор (транслитерация);
 - заглавие статьи (транслитерация);
 - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
 - название русскоязычного источника (транслитерация);

- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
 - выходные данные на английском языке.
 - Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <https://translit.ru/ru/bsi/>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI».
- После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.
- Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.
- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
 - Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: https://pj.iphras.ru/index.php/ph_j/guide
 - Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
 - Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
 - Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
 - Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612. Тел.: +7 (495) 697-66-01; e-mail: philosjournal@iphras.ru; сайт: <https://pj.iphras.ru>

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс ПН 142 в каталоге Почты России**