



ЖИТЬ И МЫСЛИТЬ В ПРЕДЕЛАХ ВОЗМОЖНОГО. О «ПРОЕКТИВНОМ СЛОВАРЕ» М. Н. ЭПШТЕЙНА

Александр Рыбас

Санкт-Петербургский государственный
университет

Цитирование: *Рыбас А.Е.* Жить и мыслить в пределах возможного. О «Проективном словаре» М. Н. Эпштейна // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. № 2. С. 159–188. DOI: <https://10.31119/phlog.2018.4.8>

For citation: Rybas, A.E. Zhit' i myslit' v predelakh vozmozhnogo. O «Proyektivnom slovare» M. N. Epshteina [To live and think within the limits of the possible. On M. N. Epstein's "Projective Dictionary"], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2018, No. 2, pp. 159–188. DOI: <https://10.31119/phlog.2018.4.8>

Анализируются идея «проективного словаря» и опыт ее воплощения в философском произведении М. Н. Эпштейна. Особое внимание уделяется рассмотрению обоснования возможности творчества, критически разбираются соответствующие понятия, предложенные М. Н. Эпштейном. Выдвигается тезис о том, что основной целью написания «Проективного словаря» является постановка и решение проблемы свободы. Излагаются основные концепции свободы, созданные в истории русской мысли, отмечается господствующая как в религиозно-метафизической, так и в советско-марксистской философских традициях тенденция истолкования свободы через необходимость, в результате чего свобода была устранена из реальной жизни и стала недоступной для философского познания. Вместо осмысления свободы в русской философской культуре, в ее магистральных течениях, разрабатывается понятие о свободе, представляющее собой рационально-метафизический конструкт, который используется исключительно для легитимации соответствующих воззрений и пресечения инакомыслия. Критика метафизики, начавшаяся в России в середине XIX в., привела к появлению «естественной» трактовки свободы, однако эта трактовка так и осталась маргинальной. Делается вывод, что ценность «Проективного словаря» М. Н. Эпштейна обуславливается актуализацией и развитием «естественного», неметафизического понимания свободы.

Ключевые слова: М. Н. Эпштейн, философский словарь, творчество, русская философия, свобода.

The idea of a “projective dictionary” and the way it was realized in the philosophical work of M. N. Epstein are analyzed. Special attention is paid to the proposed rationale for the possibility of creativity, the relevant concepts introduced by M. N. Epstein are critically examined. It is claimed that the main purpose of writing the “Projective Dictionary” was to make it obvious and to solve the problem of freedom. The basic concepts of freedom created in the history of Russian thought are described, the tendency of interpreting freedom through necessity prevailing both in the religious-metaphysical and Soviet-Marxist philosophical traditions is analyzed. It is stressed that such interpretation resulted in the removal of freedom from the real life, on the one hand, and in the fact that freedom was never regarded as a problem by most of Russian philosophers, on the other. Instead of it freedom was replaced with the concept of freedom, or a rational-metaphysical construct, and it is this concept that was developed in Russian philosophical culture, or more exactly, in its main trends. No wonder that such a freedom was used to legitimize the corresponding views and prevent dissent. Criticism of metaphysics, which began in Russia in the mid-nineteenth century, led to a “natural” interpretation of freedom. However, this understanding was not generally acknowledged. It is concluded that the philosophical value of the “Projective Dictionary” is determined by the attempt to actualize and develop the “natural”, non-metaphysical concept of freedom.

Keywords: M. N. Epstein, philosophical dictionary, creative work, Russian philosophy, freedom.

«Проективный словарь гуманитарных наук» М. Н. Эпштейна – явление уникальное. Причем уникальность «Словаря» обусловлена не формой изложения и даже не новизной содержания собранных в нем философских терминов, а той проблематикой, которая, конечно же, лежит за границами текста, хотя и проговаривается практически в каждой словарной статье. Если не иметь в виду *эту* проблематику, то тогда «Словарь» может показаться (и многим действительно кажется) *слишком* смелым предприятием, даже авантюрой или провокацией. В результате возникает, как правило, критическая реакция – и сильнее выражена бывает она, как ни странно, у тех читателей, философские взгляды которых ближе всего к воззрениям М. Н. Эпштейна.

Почему же «Словарь», написанный таким хорошим и выверенным языком, снабженный пространным Введением, в котором четко сформулированы цель и принципы построения «Словаря», а также объяснено, как им пользоваться и зачем он нужен, вызывает критическую реакцию?

Прежде всего, сомнения возникают относительно самой идеи *проективного* словаря. В обычном смысле слова словарь – это способ терминологической фиксации *ставшего* – того, что уже вошло в жизнь, состоялось и может быть описано как элемент действительности. Описывая действительность, авторы словарей с необходимостью прибегают к *аналитическому* методу, ведь задачу свою они видят именно в том, чтобы сообщить читателю *знание* о том предмете, которому и посвящен словарь. Таким образом, словарь всегда подводит итог развитию, каталогизирует актуальное содержание традиции, для чего и разбивает его на элементы.

Как же словарь в таком случае может быть проективным? М. Н. Эпштейн, поясняя это принципиальное положение, называет словарь *эвристическим*, поскольку в нем показаны «разнообразные способы смыслотворчества, образования новых идей и понятий» [17, с. 7]. Получается, что предметом словарного описания является *новое* – то, что еще не «осело» в действительности и что только сейчас проектируется, создается и учреждается в качестве возможного вектора трансформации существующего положения дел. Вполне логично, с этой точки зрения, что для терминологического схватывания нового требуется особый, *синтетический* метод, который и будет гарантировать научность эвристического познания, проникающего в «область новой мыслимости».

В «Словаре» имеется много статей, в которых обосновывается идея проективности. В частности, этому служит понятие «гуманитарное изобретение», которое, безусловно, является ключевым и получает поэтому весьма подробное истолкование. Согласно М. Н. Эпштейну, гуманитарное изобретение – это особого рода творчество, которое характеризуется прежде всего тем, что порождает новые традиции (в широком и узком смыслах слова) посредством создания

«идей и инструментов, способных преобразовать предмет изучения» [17, с. 41]. В наиболее полной форме гуманитарное изобретение реализуется тогда, когда оно принимает *системный* характер: «Это редкий случай, когда изобретательство не ограничивается какой-то одной идеей, приемом, литературным направлением, но осуществляется систематически в разных областях творчества. Авторы ставят своей задачей именно изобретение новых приемов, стилей, жанров» [17, с. 40]. С большой вероятностью можно утверждать, что «Словарь» М. Н. Эпштейна представляет собой опыт именно такого системного изобретательства.

Еще одним ключевым понятием, призванным прояснить идею проективности, является «концептивизм», или же философия «зачинающих понятий». Основное отличие этой философии заключается в том, что она «уже не объясняет действительность и не изменяет ее, не сводит ее к непротиворечивой теории, не вмешивается в ход истории, а создает собственную историю смысловых событий и космологию возможных миров» [17, с. 76]. Сохраняя от метафизической традиции «направленность на мироздание в целом», современная философия вследствие открытия принципа «множимости мысли» трансформируется в концептивизм и «переходит к делу, становится *сверхтехнологией первого дня творения*» [17, с. 78]. Согласно М. Н. Эпштейну, философ XXI века призван изучать альтернативные виды разума и жизни, чтобы целенаправленно проводить «метафизические эксперименты» и, умножая возможные миры, произносить «первое слово о прежде никогда не бывшем» [17, с. 78]. Актуальный философ – это профессиональный производитель новых мыслимых миров. «При этом философия, как наука о первоначалах, первосущностях, первопринципах, уже не спекулирует о том, что было в начале, а *сама закладывает эти начала*, определяет метафизические параметры инофизических, инопространственных, инопсихических миров. Философия не завершает историю, не снимает в себе все противоречия высшего разума, а разворачивает собой те его возможности, которые еще не воплотились в истории или вообще не могут исторически воплотиться, требуют построения альтернативных миров, умопостигаемых форм бытия. Философия – это зачинающее мышление, которое во всяком большом, “мирообъемлющем” деле закладывает основание оснований» [17, с. 78].

Интересно, что М. Н. Эпштейн не ограничивается прокламациями того, какой современная философия должна быть, но и предлагает соответствующий *метод* проективного мышления, или концептивизма. Поскольку множественность интерпретаций одного мира уступает место множественности инициаций различных миров, то «философия стоит не в конце, а в начале новых идееносных видов материи и бытия – у истоков тех мыслимостей, которые не вмещаются в действительность и обнаруживают свою чистую потенциальность, конструктивный избыток и зародыш новых существований... То, что

раньше было “пустыми возможностями”, накипью на действительно-сти, становится растущими “семенными логосами” новых миров» [17, с. 79]. Таким образом, концептивизм исходит из примата возможного над действительным, и именно это обстоятельство определяет его методологию: «Из действительности извлекается то, что в ней никогда не становилось действительным, пробел, невоплощенный смысл, “пузырек возможности”, который оказывается лазейкой в один из альтернативных миров» [17, с. 80]. Этот метод М. Н. Эпштейн называет *отнятием*, или *абдукцией*.

Как же «работает» абдукция? В «Словаре» абдукция определяется как *логический прием*, который подразумевает «логическое отношение между равновеликими по объему, но разнопредметными, разнодисциплинарными понятиями» [17, с. 162] и на этом основании отличается от дедукции и индукции. На первый взгляд, срединное место абдукции между двумя классическими методами познания выглядит вполне законным: ведь если дедукция – это выведение частного из общего, а индукция – установление общего из частного, то почему бы не допустить возможность умозаключения от равного к равному? Однако сделать это, к сожалению, нельзя, и вот почему. Если настаивать на том, что абдукция имеет отношение к логике, то следует учитывать то, как понимается в логике термин «объем понятия». А понимается он исключительно в его соотносительности с термином «содержание понятия». То есть «объем понятия» имеет смысл только в том случае, когда подразумевается наличие *содержательной* связи между понятиями, объемы которых подлежат сравнению, и именно эта содержательная связь обуславливает возможность логического умозаключения (дедукции, индукции). Хорошо известен также закон обратного отношения между содержанием и объемом понятия, который убедительно демонстрирует соотносительность данных терминов. Таким образом, если попытаться построить логический вывод от равного по объему понятия к такому же равному по объему понятию, учитывая содержательный критерий, то получится всего лишь *тавтологическое* высказывание, или, по Канту, аналитическое суждение, которое не привносит никакой новой информации об объекте.

Разумеется, М. Н. Эпштейн, описывая абдукцию и намереваясь отобразить с ее помощью «логику творческого мышления», попытался избежать «угрозы» тавтологии и поэтому стал настаивать на том, что «логическое умыкание» должно проводиться между *разнопредметными* понятиями, или, точнее, между понятиями с различным, непересекающимся содержанием. Тем самым «объем понятия» и «содержание понятия» оказались оторванными друг от друга, стали рассматриваться изолированно и автономно. Что же это означает? Только то, что тем самым были разорваны и логические отношения между понятиями, а это, в свою очередь, заставляет признать абдукцию отнюдь *не* логическим приемом. Действительно, несообщающие-

ся круги Эйлера не допускают никакой логической детерминации по отношению друг к другу, и перенос характеристик одного объекта на содержательно с ним не связанный другой объект нельзя считать логическим действием. Следовательно, «логика творения», или гипотетического мышления, является таковой лишь фигурально, и понять эту «логику» так же проблематично, как и создать *креаторику* – гуманитарную науку о творчестве и изобретательстве [17, с. 208].

Возникает вопрос: если абдукция, как метод концептивизма, на деле не подчиняется логике и, скорее всего, алогична по своей сути, то тогда что же обуславливает перенос *именно этих* атрибутов предмета на *именно те* объекты, вследствие чего и образуется новый смысл? Или, другими словами, как создается *новое*? Кажется, что в «Словаре» нет эксплицированного ответа на этот вопрос. Так, М. Н. Эпштейн пишет лишь о том, что новые концепты создаются в результате построения логических и лингвистических альтернатив и перекombинации компонентов уже существующих концептов: «Если анализ находит в суждении сочетание таких элементов, как *abc*, то синтез порождает сочетания *bca* или *cba* – новую мыслимость, еще не опознанный ментальный объект, требующий своей интерпретации, нового акта анализа и последующего нового синтеза» [17, с. 22]. Допустим, что сочетания *bca* и *cba* являются возможными, бессмысленными и логически не противоречивыми. Допустим также, что они сообщают новое знание, «зачинают» новую реальность. Но даже и в этом случае процесс создания нового остается не до конца проясненным, ведь задача заключается не столько в том, чтобы обосновать возможность сочетаний *bca* и *cba*, сколько в том, чтобы понять появление самих элементов *a*, *b*, *c*, и причем не из сущего, а *ex nihilo*. Очевидно, имея в виду недостаточность выведения нового из старого, М. Н. Эпштейн замечает: «Разумеется, синтез – это не только комбинаторика, это и *креаторика*, создание неизвестного на основе перекombинации, переинтеграции известного. Это новый уровень системной целостности всех прежних и заново вводимых знаков и их смысловых отношений» [17, с. 22]. Однако более подробной информации о том, что именно в методологическом отношении представляет собой выход на указанный новый уровень, в «Словаре», по всей видимости, нет. К тому же, если неизвестное создается исключительно на основе перекombинации известного, то количество возможных сочетаний «ментальных объектов» строго ограничено, а отсюда *логически* следует, как минимум, два вывода: 1) что творчество в принципе невозможно и 2) что мы живем в завершенном, заданном и уже полностью истолкованном мире (новое кажется таковым только сейчас, поскольку знаки и смысловые отношения между ними не создаются, а лишь вводятся вновь). Вот и получается, что книги пишутся исключительно из книг и новое – это хорошо забытое старое.

Между тем, очевидно, что все содержание «Словаря» свидетельствует в пользу *утверждения* творчества, являясь, по сути, его апо-

логией. И если верно то, что «расширительная работа с теоретическим понятием» вряд ли проясняется при помощи абдукции, а также синтетического метода в целом, то отсюда вовсе не следует, что такая работа вообще невозможна. «Философия пробела» может быть и, по всей вероятности, действительно является опытом *творческого философствования*. Но именно поэтому основания творчества являются в «Словаре» скрытыми. Раскрыть их значит выйти за рамки «Словаря», посмотреть на него со стороны, а это бывает легче сделать исследователю, т. е. стороннему наблюдателю, а не автору текста.

Интересно подметить, что М. Н. Эпштейн, очевидно, пытаюсь не только продемонстрировать возможность творчества, но и сделать его предметом философской рефлексии, вынужден рассматривать и продукты собственного интеллектуального конструирования как нечто ставшее, следовательно, не тождественное самому процессу творчества и даже противостоящее ему. *Протологизм*, как «зародыш слова», созданный для обозначения нового явления, для «заполнения пробела» в системе *возможного* знания, конечно, еще только стремится стать неологизмом, чтобы тем самым «развязать язык» на новый «нормальный» дискурс и затем раствориться в его нормальности, став «обычным» и «общепонятным» термином, но уже в самом начале, задолго до его признания и uznания в тексте культуры, выступает препятствием для творчества, потому что является зафиксированным, т. е. выраженным в понятии, его результатом. Актуальность философии, таким образом, заключается не столько в отражении *актов* творчества, сколько в стимуляции творческого *процесса*. Но если акт творчества, как нечто осуществившееся, допускает концептуализацию, то творческий процесс принципиально неуловим и невыразим.

Именно поэтому в «Словаре» присутствует *взгляд со стороны*, и доминирующим становится он как раз тогда, когда речь заходит о самом «Словаре», придавая тексту особую смысловую напряженность и многомерность. Характеризуя существо «проективного словаря», М. Н. Эпштейн одновременно выступает и в качестве актуального философа, находящегося в процессе творчества, и в роли «философоведа», стремящегося «научно» описать этот процесс. Не случайно М. Н. Эпштейн в этой статье говорит о себе в третьем лице и сообщает о своем творчестве как о факте – как если бы оно было чужим, объективным, *просто* творчеством: «Проективный словарь – крайне редкий жанр. Самый развернутый опыт проективного словаря в русской лексикографии – “Дар слова. Проективный лексикон русского языка”. Словарь издается Михаилом Эпштейном с 17 апреля 2000 года в виде электронной рассылки, у которой около 6000 подписчиков; вышло уже 425 выпусков, в которых опубликовано около 3000 слов» [17, с. 461].

Итак, в «Словаре» сам «Словарь» содержательно представлен в двух ипостасях: изнутри, как субъективный опыт проективного

мышления, и снаружи, как объективное знание о таком опыте. В первом случае содержание «Словаря» раскрывается через все статьи, собранные в «Словаре», т. е. в оптимально развернутом виде. Понятый таким образом, «Словарь» представляет собой *перформативное* высказывание, которое не может быть замкнуто на себя, не утратив своей специфики и не превратившись в иное по сути дескриптивное высказывание. Действительно, существо перформативного высказывания обуславливается его принципиальной открытостью, вовлеченностью в становящийся контекст действия, что предполагает, в частности, соавторство (например, составителя «Словаря» и читателя) и «участное» мышление, мотивированное не столько целью познания объективного положения дел, сколько ответственностью поступка. Объективировать уникальное перформативное высказывание в том или ином словарном определении – это значит исказить его смысл, превратив живой перформанс в сухую схоластику.

Во втором случае содержание «Словаря» раскрывается в статье «Проективный словарь», а также в тех пассажах Введения, к которым отсылает данная статья. Таким образом, термин «Словарь» оказывается по объему меньше словарного текста, объемлется им, что позволяет реабилитироваться и в конце концов восторжествовать «аналитическому» методу мышления, характерному для классического словарного жанра. Затем с необходимостью утверждается дескриптивизм, который влечет за собой пафос познания «самого дела», причем только в одной, предусмотренной «Словарем» форме. С одной стороны, М. Н. Эпштейн выступает за многовариантность философских практик, настаивает на необходимости многообразия дискурсов, каждый из которых *сам* создает *свой* предмет и проецирует его в растущую систему понятий: «Словарь представляет собой опыт гипотетического дискурса, так сказать, рассеивания тех понятий-семян, которые могут дать всходы в новой генерации гуманитарных текстов» [17, с. 22]. С другой стороны, однако, «конструктивный лингвоцентризм» понимается как *объективный* процесс, в результате чего продуцируемая им «область новой мыслимости» отражает реалии существующих тенденций и полностью обуславливается ними. Именно поэтому М. Н. Эпштейн, характеризуя содержание проективного словаря, пишет: «В нем отражены интеллектуальные, языковые, социальные, технические процессы начала третьего тысячелетия, требующие новых способов артикуляции... Сама логика развития информационного общества ведет к его переходу в *трансформационное*: вырастает удельный вес знания о том, чего еще нет, но что создается самой конструктивной способностью мышления» [17, с. 7]. Таким образом, проективный словарь, как и обычный, классический, нацелен на *объяснение* и *анализ* объектов, но только с тем отличием, что объяснению подлежит то, что еще не стало общепризнанным. Тем не менее, и это важно подчеркнуть, то, что еще не стало общепризнанным, в действительности *уже* существует: его «еще нет» только в

том смысле, что для него не «подобран» соответствующий термин, и «Словарь» как раз и выполняет эту задачу – именуется пока что не названное актуальное, позволяя тем самым ему сбыться.

Итак, креаторика «Словаря» заключается в данном случае в том, чтобы обнаружить неназванное существующее и дать ему имя. Проективное мышление поэтому является мышлением предвосхищающим, опережающим «нормальный» дискурс и способствующим стимуляции «революционных» процессов. Но поскольку это мышление все-таки ориентировано на познание объективной реальности, а не на творение собственного мира (хотя М. Н. Эпштейн, как было показано выше, утверждает обратное), то оно будет, рано или поздно, воспроизводить одну из классических метафизических позиций, а значит, так или иначе столкнется с необходимостью различения «истины» и «лжи», «истины» и «Истины», себя-как-подлинно-истинного и иного-как-кажущегося-истинным. Другими словами, инакомыслие опять окажется неуместным и будет табуировано, вытеснено за рамки «сущего». Действительно, лингвоцентризм есть лишь форма антропоцентризма, а эксперименты со словообразованием лишь продлевают власть языка, который, как известно, «сам не мыслит». Ведь к чему в конечном итоге сводятся все попытки введения новых терминов? К тому, чтобы создать условия для появления множества разных текстов – *но на основе «Словаря»*, с использованием тех понятий, которые определены им.

Вот как об этом пишет М. Н. Эпштейн: «Если традиционный словарь подводит итог бытованию слова в языке, то в проективном словаре жизнь слова только начинается. Отсюда новое слово может перейти в тексты других авторов, стать фактом языка, – а может остаться в словаре. К традиционному словарю (дескриптивному) обращаются за пояснением слов, уже существующих в языке и использованных в ранее опубликованных текстах. Здесь действует система отсылок “текст – словарь – текст”. Статья в проективном словаре отсылает не к какому-то конкретному тексту, поскольку данное слово раньше не использовалось, а к системе языка в целом. Здесь действует связь: “словарь – язык – возможный текст” – то есть текст, написанный на основе проективного словаря, с учетом того слова, которое словарь вводит в язык» [17, с. 461]. Не означает ли это то, что «Словарь» стимулирует творческое мышление читателей, заставляя, однако, говорить их на том языке, который предписывается «Словарем» и выражает позицию его составителя? Во всяком случае, видно, что множественность дискурсов мыслится возможной не вне, а внутри «Словаря».

Этот вывод, конечно же, не следует понимать в том смысле, что он является окончательным и вскрывает «подлинную» цель написания «Словаря». Нет никакого сомнения в том, что «Словарь» задумывался для того, чтобы инициировать действительно творческие поступки как в сфере мысли, так и в социально-культурной жизни.

Однако указанный выше вывод *возможен*, и философская экспансия «Словаря» не случайно воспринимается как угроза самостоятельному мышлению и запрет на творчество. Думается, что если бы в «Словаре» не было бы статьи «Проективный словарь», то такая угроза свелась бы к минимуму, потому что тогда бы было очевидно, что «Словарь» выражает исключительно *субъективный* взгляд на проблематику философии и гуманитаристики в целом. А это означает, что такой взгляд будет допускать наличие других взглядов, принципиально от него отличных, т. е. базирующихся на других словарях. В результате запустился бы механизм культивирования гетерогенной множественности словарей, и полиморфность реальности стала бы фактом.

«Словарь» М. Н. Эпштейна интересен, полезен и ценен не потому, что отражает объективные реалии начала третьего тысячелетия, а потому, что это систематизация воззрений *отдельного* человека, его ответственный «по поступок мыслью». Что делает возможным именно такой взгляд? – Вот вопрос, который следует сейчас задать и попытаться на него ответить. А сделать это можно, как кажется, только в том случае, если рассмотреть позицию М. Н. Эпштейна в контексте *истории русской философии*.

Можно указать на целый ряд признаков, свидетельствующих о том, что «Проективный словарь гуманитарных наук» – это продукт русской философской культуры, однако заниматься этим нет надобности, потому что достаточно эксплицировать ту фундаментальную проблему, актуализации и решению которой и посвящен, по сути, «Словарь». Это проблема *свободы*. Для русской философской традиции эта проблема является одной из основополагающих, и не случайно вопрос о свободе всегда был и до сих пор остается здесь вопросом *неразрешенным*, несмотря на множество предложенных ответов. То, как отвечает на этот вопрос М. Н. Эпштейн, становится понятным исходя из «неудач» содержательного схватывания свободы в истории русской мысли. Тем самым проясняется как сама эта история, так и философская ценность текста М. Н. Эпштейна.

В «Проективном словаре», к сожалению, нет статьи «Свобода». Хотя в то же время очевидно, что размышления о свободе структурируют весь «Словарь», и он как целое может быть прочитан только через осмысление свободы. Более того, практически в каждой статье только и идет речь о свободе, и «центробежность» «Словаря» обусловливается сведением всего его содержания к проблематике свободы. «Словарь» является также демонстрацией свободы, актом ее прямого осуществления. Усмотрение этого акта позволяет разрешить многие теоретические противоречия, в том числе и те, о которых речь шла выше.

Понимание свободы М. Н. Эпштейном и реализация этого понимания в тексте «Словаря» (как, впрочем, и в других произведениях этого автора) интересны прежде всего потому, что в философской

культуре России свобода была и остается представленной в *скрытом виде*.

С одной стороны, такая «сокрытость» свободы досталась в наследство от традиции, далеко уходящей вглубь веков и определяющей специфику русской ментальности. «Просвещенные» XIX и XX века, когда, пожалуй, больше всего говорили и писали о свободе, пытаясь дать ей то или иное философское определение, не являются здесь исключением, а, скорее, даже способствуют логическому завершению традиции, ибо именно в это время вырабатываются наиболее изощренные способы подмены реальной свободы ее метафизическими коррелятами.

С другой стороны, иначе, как в скрытом виде, свобода никогда не становилась достоянием русской культуры и не играла никакой роли в ее развитии. В этом смысле «сокрытость» свободы свидетельствует не о ее отсутствии или же табуированности в условиях «тоталитарных» режимов, а о ее неузнаваемости, а значит, естественности, или акультурности, стихийности. Такой статус свободы в русской культуре во многом проясняет ее «темную» сторону, известную «загадку русской души», а также *логику непредсказуемости*, которая характерна как для исторического развития России, так и для современного ее состояния.

Можно выделить две основные формы сокрытия свободы в русской философской культуре: 1) через концептуализацию положительного содержания свободы, в результате чего она превращается в *понятие*, элемент той или иной философской системы или учения; 2) через отрицание какого бы то ни было положительного содержания, следствием чего является отождествление свободы с *произволом*. Рассмотрим вкратце обе эти формы.

Нельзя не заметить, что, говоря о свободе и представляя ее как нечто рационально понятное и выраженное в соответствующем определении, имеют в виду исключительно *знание* о свободе, допуская по умолчанию, что знание о свободе и собственно свобода – это одно и то же. Не нужно, как кажется, прибегать к развернутой философской аргументации, чтобы в данном отождествлении увидеть простой софизм, позволяющий существенно упростить рассмотрение свободы, а точнее, исключить ее из сферы исследования. Очевидно ведь, что наше знание о свободе, поскольку оно состоялось и получило содержательное определение, уже несвободно – хотя бы в том смысле, что оно обусловлено действующим философским словарем, конкретным фактом осуществления свободы, наконец, признанием ее как ценности в контексте данной культуры. Знание всегда касается того, что есть, но не того, что может быть, поскольку ассерторические суждения о будущем недопустимы. Таким образом, получая положительное содержание, причем не важно в какой форме – религиозно-метафизической или научно-материалистической, свобода-понятие сразу же попадает в зависимость от своей содержательной трактовки и оказыва-

ется в плену у необходимости. При последовательном проведении тезиса о свободе как понятии сначала она становится «истинной», а потом сливается с необходимостью.

Атрибут истинности или подлинности, приписанный свободе, с очевидностью указывает на то, что свобода уже познана в ее существовании. Поэтому, когда говорят об истинной свободе, то подразумевают, конечно же, истинность своих взглядов на свободу, а значит, исключительность своей философской позиции, которую стремятся поэтому подкрепить высшим авторитетом или же представить как «точку зрения Бога». Более того, словосочетание «истинная свобода» используется для того, чтобы исключить возможность и право других людей судить о свободе по-другому: коль скоро истина одна, то и истинная свобода может быть понята так, а не иначе. Кроме того, благодаря интенсивной философской риторике, состоящей в противопоставлении «подлинной» свободы и свободы «кажущейся», «ненастоящей», провоцируется сдвиг внимания с рассуждения о свободе на то, как и насколько она может быть познана. В результате вопрос о свободе решается ровно настолько, насколько удастся создать рационально приемлемое и логически непротиворечивое представление о свободе, и если в реальной жизни такое представление не находит себе места, то исправлению подлежит, как думают, именно «пошлая» жизнь, но никак не «возвышенная» идея свободы.

Показательным примером устранения свободы из философского дискурса посредством отождествления ее с необходимостью являются рассуждения В. С. Соловьева, вдохновителя русского религиозно-философского ренессанса, представителей которого чаще всего и называют «философами свободы». Так, В. С. Соловьев, обосновывая концепции «свободной теософии» как системы истинного знания и «свободной теократии» как истинного нормального общества, постоянно подчеркивал, что осуществление божественного начала в человеческом обществе должно быть свободным и сознательным и не должно основываться на внешнем авторитете и слепой вере. И действительно, требование «безусловной свободы» придавало остроту и оригинальность «философии всеединства» и логически привело В. С. Соловьева, например, к признанию «правды социализма», «правды позитивизма» и даже относительной истинности всех религий. Казалось бы, что тем самым он действительно попытался создать такую систему мысли, в которой могло бы без всякой «исключительности и насилия» реализоваться «равное право» каждого на существование и развитие.

Однако это совсем не так. Безусловность свободы у В. С. Соловьева проистекает из тезиса о безусловном начале, или Боге, который только один и может считаться воистину свободным. Что же касается «частных сторон жизни и индивидуальных сил», в том числе и человека, то здесь свобода безусловна лишь номинально, так как по сути она изначально обусловлена абсолютной божественной волей. Для человека свобода, таким образом, полностью совпадает с выполнени-

ем воли Божией, а значит, заранее предопределена и подчинена необходимости. В связи с этим В. С. Соловьев писал: «Понятие необходимости... нисколько не исключает свободы. Свобода есть только один из видов необходимости. Когда противопоставляют свободу необходимости, то это противопоставление обыкновенно равняется противопоставлению внутренней и внешней необходимости. Для Бога, например, необходимо любить всех и осуществлять в творении вечную идею блага. Бог не может враждовать, в Боге не может быть ненависти: любовь, разум, свобода для Бога необходимы. Мы должны сказать, что для Бога необходима свобода – это уже показывает, что свобода не может быть понятием безусловно, логически исключающим понятие необходимости» [15, с. 52].

Как видно отсюда, для В. С. Соловьева свобода – это, во-первых, понятие (и, как понятие, оно отождествляется с понятием необходимости), во-вторых, знание (доходящее даже до указания того, чего Бог сделать «не может»), в-третьих, знание содержательно определенное, или «положительное», «истинное». В результате свобода, несмотря на привязанный к ней атрибут безусловности, полностью исчезла, и нам предлагают размышлять уже не о свободе, а о двух видах необходимости: внутренней и внешней.

Подобный ход рассуждений, пусть и в некоторых вариациях, характерен для всех русских религиозных мыслителей XIX–XX веков. Отметим только две крайние позиции: И. А. Ильина, воззрения которого на свободу интересны в том смысле, что представляют собой логическое завершение развития религиозно понятой идеи свободы, а именно использование ее для легитимации теории и практики фашизма, и Н. А. Бердяева, неудача которого сохранить открытую им «иррациональную тайну свободы» в религиозно-философском дискурсе является не менее показательной.

И. А. Ильин различает свободу «внешнюю», отрицательную, и «внутреннюю», положительную. Внешняя свобода сводится к отсутствию каких-либо принуждений со стороны государства, других авторитетных инстанций, а также людей, стремящихся указать человеку, как ему следует *«любить, творить и молиться»* [9, с. 75]. Внешняя свобода называется им отрицательной – в том смысле, что она является всего лишь средством и в то же время подготовительной ступенью для другой – настоящей – свободы, свободы внутренней. Именно внутренняя, или духовная, свобода выступает целью жизни человека, ее смыслом, она «состоит в добровольном и любовном заполнении себя *лучшими, избранными и любимыми* жизненными содержаниями» [9, с. 78]. Далее И. А. Ильин уточняет: речь идет о заполнении «душевных пространств *свободно и верно* *выбранными божественными содержаниями*, которые приобретаются духовной любовью и религиозною верою» [9, с. 79].

Итак, свобода сразу же связывается русским религиозным мыслителем с правильностью выбора данного, т. е. произвольного, со-

держания, причем именно наличие последнего позволяет говорить о духовной свободе. Очевидно, что здесь вовсе не человек решает, что такое свобода, и человек изначально несвободен в его отношении к свободе. Человек как бы поставлен перед *фактом* свободы и вынужден с ним считаться так же, как и с другими фактами внешней действительности, несмотря на то, что свободу свою он называет «внутренней». Как непреложный факт, свобода требует от человека подчинения, причем невыполнение этого требования заведомо невозможно. По сути, у человека, согласно И. А. Ильину, есть только два варианта отношения к свободе: или подчиниться диктату ее необходимости добровольно, или стать жертвой свободы, в прямом и переносном смысле этого слова. «Внутренняя свобода, – пишет И. А. Ильин, – отнюдь не есть отрицание закона и авторитета, т. е. беззаконие и самомнение. Нет, внутренняя свобода есть способность духа самостоятельно увидеть верный закон, самостоятельно признать его авторитетную силу и самодеятельно осуществить его в жизни» [9, с. 79]. Подлинная свобода, таким образом, вовсе не противоречит необходимости, более того, она является ее выражением, «ибо и долг, и дисциплина, верно и глубоко поняты, суть лишь *видоизменения внутренней свободы*, которая добровольно приемлет эти внутренние связи и свободно определяет себя к внутренней и внешней связанности» [9, с. 89].

Отсюда следуют, как и можно было ожидать, конкретные практические выводы. Прежде всего – ограничение свободы для тех людей (а их всегда большинство), которые «не доросли» до правильного понимания свободы или в силу их порочности вообще не способны к такому пониманию. «*Внешняя свобода необходима для внутреннего самоосвобождения*; она священна только как верный залог внутренней свободы, но предоставлять ее человеку для унижительного и преступного заполнения, – подчеркивает И. А. Ильин, – поистине нет никакой крайности» [9, с. 86]. И поскольку «духовная автономия при злоупотреблении может стать источником бесконечного вреда и гибельных бедствий» [9, с. 80], то эту автономию необходимо устранить. Сделать это тем более нужно, что на самом деле никакой автономии-то и нет, если не считать таковой необходимость добровольного подчинения авторитарно определенной свободе, т. е. необходимость «самостоятельно и ответственно стоять перед лицом Божиим и служить делу Божию на земле» [9, с. 87–88].

Вот как размышляет И. А. Ильин, переходя от религиозно-философских сентенций «поющего сердца» к изложению философии «права»: «...если от пользования политической свободой внутреннее самовоспитание людей крепнет, люди научаются блюсти взаимную духовную свободу, а уровень нравов и духовной культуры повышается, то политическая свобода дана своевременно и может быть закреплена; но если от пользования политической свободой обнаруживается падение нравов и духовной культуры, если обнаруживается

избирательная, парламентская и газетная продажность, если внутреннее самовоспитание людей уступает свое место разнузданию, а свободная лояльность гаснет и люди начинают взаимно попираТЬ личную свободу, то политическая свобода оказывается данному народу в данную эпоху не по силам и должна быть временно отменена или урезана» [9, с. 92–93]. Другими словами, политическая свобода допустима только в том случае, если она полностью совпадает с той свободой, которая определена И. А. Ильиным как свобода подлинная, духовная; в противном случае политическую свободу необходимо устранить. Или, точнее: нужно во что бы то ни стало *заставить людей быть свободными*, причем в единственно верном, ильинском понимании свободы, и ради достижения этой благой цели не следует пренебрегать никакими средствами. Не удивительно, что впоследствии стремление защитить духовную свободу, создав все условия для ее правильного употребления, привело И. А. Ильина к фашизму. Став идеологом «русского фашизма» и открыто поддерживая нацистскую пропаганду, русский религиозный мыслитель искренне верил в то, что он служит делу Божию на земле.

Противоположную позицию занимает Н. А. Бердяев, хотя разделяет с И. А. Ильиным целый ряд исходных посылок. Рассуждения известного «философа свободы» тем более интересны, что представляют собой не только наиболее развернутую в русской религиозно-философской культуре XX века характеристику свободы, но и попытку преодоления рационалистической интерпретации свободы посредством демонстрации содержательной ограниченности свободы-понятия. «Для рационалистической философии, – пишет Н. А. Бердяев, – свобода непостижима и всегда сводится к необходимости или оказывается иллюзией. Для мистической философии свобода есть исходное, она утверждается в ее безмерности и бездонности и ни на что не сводима. Свобода, как и реальная действительность, иррациональна для рационалистической, интеллектуалистической философии, но постижима для философии цельного духа» [3, с. 36–37].

Следует подчеркнуть, что Н. А. Бердяев решительно и последовательно отстаивал недопустимость истолкования свободы через понятие, что привело его к целому ряду «опасных» утверждений, подорвавших основы традиционно-христианского дискурса. Какова же была «цена» свободы, и была ли она достаточной?

Во-первых, русский философ был вынужден сформулировать тезис о незавершенности творения, что поставило под сомнение целый ряд положений христианского мировоззрения. Кроме того, само творение он представил в контексте его «неудачи», как мировую трагедию. «Творец не создал необходимо и насильственно совершенного и доброго космоса, так как такой космос не был бы ни совершенным, ни добрым в своей основе. Основа совершенства и добра – в свободе, в свободной любви к Богу, в свободном соединении с Богом, а этот характер всякого совершенства и добра, всякого бытия делает неизбеж-

ным мировую трагедию. По плану творения космос дан как задача, как идея, которую должна творчески осуществить свобода тварной души» [3, с. 138].

Во-вторых, свобода как тайна была истолкована им при помощи понятия Якоба Беме *Ungrund*, в результате чего Н. А. Бердяев стал говорить о нетварности и добытийности свободы. Свобода, с этой точки зрения, не выводима из бытия, она «вкоренена в ничто, в небытие». Свобода премирна, несотворенна и преддана Богу, который творит мир из небытия, т. е. реализует акт свободы. По сути, свобода в ее абсолютности – это ничто, которое противостоит бытию как равное с ним и, позволяя бытию оставаться тем, чем оно является, постоянно грозит ему уничтожением или же возвращением в изначальный хаос.

В-третьих, из тезиса об абсолютности свободы был сделан вывод о несовершенстве Творца, о его невсесовершенстве. В своей абсолютности свобода, как ее рисует Н. А. Бердяев, страшна и непобедима, и даже Бог не вполне способен совладать с ней, хотя и находит для ее осуществления адекватные формы бытия. Именно поэтому Бог творит человека – по своему образу и подобию, в результате чего человек получает доступ к добытийной свободе и в этом отношении может быть назван равным Богу. По мысли русского философа, антроподицея является ключом к теодицею, а это означает, что человек должен, осознав свою свободу как свободу абсолютную, уяснить свою царственную и творческую роль в космосе и помочь Богу завершить творение: «Ибо не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке» [2, с. 260–261].

В-четвертых, Н. А. Бердяев вынужден был признать положительность отрицательной свободы, или, выражаясь в религиозных терминах, ценность и важность грехопадения. Именно это положение делает его философию свободы наиболее интересной. Действительно, настаивая на необходимости сохранять иррациональность свободы, он показывает, что при устранении содержательных коннотаций должны в равной мере быть отброшены как несостоятельные и положительные, и отрицательные определения свободы, потому что и те и другие возможны лишь при условии применения радио. Но это означает, что свобода, не зависящая от рационального содержания, должна быть признана таковой во всех актах ее реализации, в том числе и тогда, когда мы имеем дело с «неправильным» использованием свободы, т. е. с произволом.

Вот что, учитывая вышесказанное, пишет Н. А. Бердяев по поводу грехопадения: «В плане творения нет насилия ни над одним существом, каждому дано осуществить свою личность, идею, заложенную в Боге, или загубить, осуществить карикатуру, подделку... Бог лучше знал, какое творение совершеннее и достойнее, чем рационалистическое, рассудочное сознание людей, беспомощно останавливающихся перед великой тайной свободы. Свобода греха, поистине, есть величайшая тайна, рационально непостижимая, но близкая каждому су-

ществу, каждым глубоко испытанная и пережитая. Но и для философствующего разума ясно, что насильственное добро, насильственная прикованность к Богу не имела бы никакой ценности, что существо, лишенное свободы избрания, свободы отпадения, не было бы личностью» [3, с. 138–139]. Таким образом, грехопадение, будучи вопиющим нарушением Божественной воли, тем не менее является актом действительной свободы. С одной стороны, свобода для человека – источник зла и страданий, а с другой, без этой отрицательной свободы человек – «экзистенциальный центр» – так и не сумел бы стать «личностью» и в перспективе – «помощником» Бога, его сотворцом. Или, что то же: без мировой трагедии была бы недостижима мировая гармония, без самовольного отпадения человека от Бога не смогла бы реализоваться воля Творца завершить творение вселенной.

Итак, казалось бы, свобода у Н. А. Бердяева действительно освобождается от понятия свободы, и перед нами предстает новый опыт ее философского осмысления. Однако такой вывод будет поспешным: стоит только сравнить отдельные рассуждения философа о свободе со всем остальным корпусом его сочинений. Нетрудно заметить, что если в одном случае свобода «таинственна, изначальна, исходна, бездонна, безосновательна, иррациональна», то во множестве других она полностью разгадана, качественно определена и рационально объяснена. И дело тут не в «антиномизме» интуитивного философствования Н. А. Бердяева, а, скорее, в том, что, оставаясь религиозным философом и принимая основоположения христианского воззрения, он не мог не истолковать свободу в терминах необходимости. «Последняя тайна» свободы, как следует из логики рассуждений Н. А. Бердяева, но вопреки его уверениям, заключается как раз в том, что никакой свободы у человека нет.

Исчезновение свободы по мере развития положений «философии свободы» не покажется странным, если обратить внимание на то, что Н. А. Бердяев сразу же, обосновав тезис о нетварности свободы (который требовался для критики «христианского несовершеннoлетия», характеризующегося господством «семитического ветхозаветного трансцендентизма», который «мертвит религиозную жизнь», поскольку «выродился в полицейское мероприятие против движения в духовном опыте» [2, с. 260]), лишил свободу всякого бытия и, как выяснится впоследствии, всякой возможности существования в качестве собственно свободы. С одной стороны, свобода вне Бога и не зависит от Бога, с другой стороны, только Бог – источник бытия, и все, что существует, является таковым только благодаря воле Бога, как его творение. Свобода абсолютна, но добытийна, или, точнее, внебытийна: это «свобода небытия», или ничто. Как ничто, свобода непостижима и рационально невыразима, – это вечная тайна (как тайной является, впрочем, и бытие, а также все истинно сущее). Но свобода получает свое выражение – в бытии, посредством акта творения. Именно поэтому можно сказать, что свобода *есть*: как ничто, свобода

осуществляется в нечто, которое и называется свободным (свободно сотворенным). Не случайно Н. А. Бердяев противопоставляет «свободе небытия» «свободное бытие», подчеркивая тем самым соразмерность и неразделимость бытия и свободы.

Итак, наличие свободы доказывается тем фактом, что мир сотворен. Однако мир сотворенный свидетельствует лишь о свободе *Творца* и ничего не говорит о твари, в том числе и о человеке. Более того, из свободы Бога по причине его трансцендентности миру не выводима свобода в мире. И если человек, как особое существо, наделен свободой, то доказательство его свободы следует искать не в мире, а, скорее, наоборот – в его неотмирности: «Дух человеческий – в плену. Плен этот я называю “миром”, мировой данностью, необходимостью... И истинный путь есть путь духовного освобождения от “мира”, освобождения духа человеческого из плена у необходимости» [2, с. 254]. Между тем, вопрос о свободе можно будет считать адекватно поставленным и решенным только в том случае, если речь пойдет о свободе *человека*. Как же понимается свобода человека у Н. А. Бердяева?

Было сказано, что человек, согласно Н. А. Бердяеву, имеет «дар» свободы, причем в ее абсолютном, добытийном смысле. Но обладает ли он возможностью воспользоваться этим даром? На первый взгляд, грехопадение служит здесь весьма ярким и убедительным доказательством свободного действия человека. Однако при более пристальном рассмотрении оказывается, что «бездна первичной свободы» открылась человеку как «источник зла», и не более того. Другими словами, абсолютная свобода доступна для человека только как *небытие*, или же как ничто, которое никогда не сможет стать чьей-либо. В отличие от Бога, свобода которого реализуется в акте творения, человек не в силах творить сущее и вынужден поэтому ограничиваться лишь *способностью* к свободе, которая никогда не найдет своего применения в реальной жизни. Получается так, что, сознавая себя абсолютно свободным, человек не имеет возможности поступать свободно и вынужден пребывать в плену у необходимости, строго соблюдая установленные законы «мировой данности». Свобода оказывается для человека, таким образом, не только непостижимой, но и принципиально неосуществимой. Проще говоря, это означает, что никакой свободы у человека нет.

Интересно заметить, что и «смысл творчества» человека, как его видит Н. А. Бердяев, предполагает отсутствие собственно человеческой свободы. Разграничив отрицательную «свободу “от”» и положительную «свободу “для”», русский философ в качестве основания творчества стал истолковывать только последнюю. Но поскольку «свобода “для”» сопряжена с выполнением исключительно божественной, а не человеческой воли, то творчество человека является таковым лишь номинально, потому что на деле представляет собой выполнение творческого плана Создателя. Отсюда проистекает и пони-

мание свободы как долга человека, как исполнения его предназначения. Свобода страшна и требует ответственного служения, пишет Н. А. Бердяев. «Человек обязан нести бремя свободы, не имеет права сбросить с себя это бремя. Бог принимает только свободных, только свободные нужны ему» [3, с. 193]. Таким образом, человек, открывающий в себе абсолютность свободы, должен сразу же признать, что свобода эта не его, а Бога, и полностью вручить себя воле Божией.

Доводя идею отсутствия собственно человеческой свободы до логического завершения, Н. А. Бердяев отказывает человеку даже в свободе спасения: не от человека и не от его усилий зависит в итоге восстановление мировой гармонии, а зависит оно только от вмешательства высшего существа. Такой вывод покажется справедливым, если учесть, что ведь только Бог в учении Н. А. Бердяева выступает субъектом свободных действий. «Но распря Творца и творения не может быть прекращена и разрешена свободой творения, так как свобода эта утеряна в грехопадении. Человечество и за ним и весь мир поработены злом, попали во власть необходимости, находятся в плену у дьявола. Свобода была признана творением не как норма бытия, а как произвол, как нечто безразличное и беспредметное; свобода почувлась тварью как свобода “от”, а не свобода “для” и попала в сети лжи, растворилась в необходимости. После грехопадения человек не может уже свободно, своими естественными человеческими силами спастись, вернуться к первоисточнику бытия, так как не свободен уже: природа его испорчена, поработена стихией зла, наполовину перешла в сферу небытия. Свобода должна быть возвращена человечеству и миру актом божественной *благодати*, вмешательством самого Бога в судьбы мировой истории. Промысел Божий и откровение Божие в мире – не насилие над человечеством, а освобождение человечества от рабства у зла, возвращение утерянной свободы, не формальной свободы от совершенного бытия (свободы небытия), а материальной свободы для совершенного бытия (свободного бытия)» [3, с. 142–143].

Обратимся теперь к анализу свободы в противоположной традиции философской культуры России XX века, а именно в традиции научно-материалистической, или марксистско-советской. Сразу же можно сказать, что и здесь речь идет прежде всего о свободе-понятии, причем по существу своему оно практически не отличается от религиозно-метафизического концепта. Советские философы также исходят из нерелефлексированного тождества свободы и знания о свободе, что приводит их к истолкованию свободы через необходимость. Пожалуй, в общем для религиозных и советских философов доминирующим стремлением во что бы то ни стало элиминировать свободу из сферы философского дискурса можно увидеть один из интегрирующих механизмов русской культуры, которая в течение почти всего XX века предстает в виде конфронтующего противостояния официальной и эмигрантской философских традиций.

Наиболее авторитетные суждения о том, что такое свобода и как она относится к необходимости, можно прочесть в советском «Философском энциклопедическом словаре». Ссылка на словарь вполне уместна, поскольку философия в советское время считалась наукой, а в словарях и энциклопедиях суммировались последние общепризнанные достижения этой науки. Итак, в статье «Свобода» читаем, что она заключается в способности «человека действовать в соответствии со своими интересами и целями, опираясь на познание объективной необходимости» [16, с. 595]. С одной стороны, свобода не является абсолютной (это «иллюзия» свободы), а с другой, не может рассматриваться в контексте фаталистической предопределенности. Свобода всегда конкретна и относительна, т. е. предполагает участие человека в практической жизни: выбор имеющихся альтернатив действия и средств достижения цели, сопротивление или содействие ожидаемым событиям и т. д. Необходимость также не является абстрактной: она воплощается в конкретно-исторической реальности в виде естественных условий, социально-экономических отношений, обуславливающих как возможные цели, так и средства их достижения. «Отсюда вытекает марксистское определение свободы как “познанной необходимости”, согласно которому свобода личности, коллектива, класса, общества в целом заключается “не в воображаемой независимости” от объективных законов, а в способности выбирать, “принимать решения со знанием дела”» [16, с. 595]. Как видно отсюда, свобода – это просто другое название для необходимого действия, вытекающего из объективных обстоятельств. Только так свобода понятна и фиксируется поэтому в понятии, которое тут же и выдается за свободу. Единственный нюанс заключается в том, что понятие свободы мыслится «диалектически»: «В реальной действительности свобода присутствует в необходимости в виде непрерывной цепи свободы выбора, которая была осуществлена людьми в прошлом и привела общество к его данному состоянию, в свою очередь, и необходимость присутствует в свободе в виде объективных обстоятельств и не может претвориться в жизнь иначе, как благодаря свободной деятельности людей» [16, с. 595]. Тот факт, что человек ощущает себя свободным от всякой детерминации, объясняется его незнанием подлинных причин его действий, и прогрессивное развитие человечества, с этой точки зрения, должно излечить человечество от этого незнания.

Интересно подметить, что, размышляя о «диалектическом единстве» свободы и необходимости, советские философы по преимуществу занимались изучением необходимости, различая и анализируя именно ее многообразные вариации. Так, например, кроме природной и общественно-экономической детерминации, рассматривалась и детерминация «идеальная» – объяснение свободы с точки зрения цели, или идеала, определяющего поступки человека. Остановимся в связи с этим на позиции Э. В. Ильенкова, чьи работы получили признание не только в СССР, но и во всем мире.

Предметом своего критического анализа Э. В. Ильенков делает кажущуюся очевидность свободы воли, ее данность человеку в качестве исходного положения, в истинности которого нельзя усомниться. «Конечно, – пишет он, – когда феномен свободы воли берется сразу в его финальной, развитой форме – как “факт”, интроспективно обнаруживаемый в себе существом, наделенным сознанием, самосознанием, – он и выступает как “простое”, как невыводимое свойство и даже как предпосылка самосознания, – как нечто не только необъяснимое, но и лежащее в основании вообще “объяснения” всех других феноменов сознания» [8, с. 108]. Очевидно, что субъективно-психологическое доказательство свободы является недостаточным, поскольку нет никаких гарантий в том, что это не простая иллюзия или же метафизический предрассудок. Необходимо «научное» понимание феноменов свободы воли, а оно, по Э. В. Ильенкову, состоит в отыскании скрытых от сознания причин считающихся свободными действий.

Принимая во внимание природные и социальные детерминанты, Э. В. Ильенков показывает, что определяющим свободную волю человека является полагание цели, или же стремление к идеалу, что невозможно объяснить исключительно биологическими или материальными причинами. Специфика свободы человека как раз и заключается в его способности строить действия сообразно выбранной цели, и поэтому необходимо провести анализ целеполагания.

Известно, что обычно человек сам себе ставит цели и направляет свою волю к их реализации. Вообще воля – это и есть способность удерживать цель, т. е. неуклонно совершать действия, ведущие к достижению цели. Если цель осознана, сформулирована и понятна, то порядок действий по ее достижению будет подчиняться необходимости, причем «воля тем “сильнее” (тем “свободнее”», чем яснее представление о всей совокупности обстоятельств – как ближайших, так и отдаленных, – внутри которой совершается деятельность (совокупность действий)» [8, с. 112]. Ощущение свободы, таким образом, связано с продвижением к цели, оно обусловливается возможностью совершать именно те действия, которые необходимы для достижения поставленной цели. Отсюда следуют как «позитивное» определение свободы (свобода есть познанная необходимость), так и «негативное» (свобода – это независимость от всего внешнего мира, способность действовать вопреки давлению всей массы внешних обстоятельств). Нетрудно заметить, что позитивное и негативное определения свободы не исключают друг друга, а дополняют, потому что свобода как независимость имеет смысл только в контексте свободы как познанной необходимости: действовать вопреки внешним обстоятельствам можно лишь устраняя препятствия к поставленной цели, т. е. можно преодолевать необходимость частных (случайных, единичных) обстоятельств-условий ради исполнения более общей, высшей необходимости.

Итак, если цель осознана, то она выступает как закон, определяющий содержание и последовательность действий, направленных на ее реализацию. Свобода в данном случае – это синоним необходимости. Но ведь не всегда бывает так, чтобы, действуя, человек ясно отдавал себе отчет в том, ради чего он это делает. Бывают, как кажется, немотивированные поступки или спонтанные, и они, скорее всего, должны рассматриваться как действия свободные. Однако, как показывает Э. В. Ильенков, и в этих случаях имеет место идеальная детерминация. Отличие только в том, что цель, ради достижения которой с необходимостью совершаются действия, осознается не до конца или вообще остается не проясненной (особенно когда речь идет не о конкретных действиях отдельного человека, а о совокупных действиях социума, которые могут совершаться в течение столетий). Чтобы исключить подобные недоразумения, «самое понятие (понимание) цели тут должно быть понято как интегральная составляющая всей массы причинно-следственных зависимостей, как их общая равнодействующая, как необходимость, пробивающая себе дорогу сквозь массу случайностей, как всеобщее, связующее всю массу особенных и единичных обстоятельств» [8, с. 112]. Исходя из такого понимания цели, можно сказать, что, поступая свободно, человек удовлетворяет не столько его собственную, индивидуально-эгоистическую потребность, сколько потребность всеобщую, «коллективно-положенную», которая делается, осознанно или нет, его личной потребностью. Именно всеобщая (в идеале – всечеловеческая) потребность определяет цель (идеал) и определяется ею, в результате чего человек обретает реальную свободу «движения по логике предметной действительности», действий в согласии с нею и преодоления препятствий. «Итак, – резюмирует Э. В. Ильенков, – что же это такое – “свобода воли”? Способность осуществлять всю совокупность действий вопреки отклоняющим воздействиям ближайших обстоятельств, т. е. “свободно” по отношению к ним, сообразуя действия с универсальной зависимостью (необходимостью), идеально выраженной в форме цели (т. е. потребности чисто социального – всеобщего, а не индивидуального – происхождения и свойства)» [8, с. 112].

Таким образом, всеобщность цели выступает по отношению к отдельному человеку безусловным детерминантом его поступков, и сознательное подчинение этой цели составляет положительное содержание понятия «свобода». Универсальная необходимость становится единственной реальностью человеческой жизни.

Рассуждая о свободе как о понятии и устранив тем самым из поля зрения проблематику свободы, и религиозные, и советские философы прибегали к своего рода доказательству от противного, указывая на пагубность понимания свободы как *произвола*. Тем самым была выработана еще одна форма сокрытия свободы в русской философской культуре.

Сразу же следует отметить, что на самом деле произвол логически невозможен, коль скоро свобода отождествляется с необходимостью. В мире тотальной необходимости – а именно такой, как правило, представлялась русским философам жизнь человека – термины «свобода» и «произвол» весьма условны: при дальнейшем продумывании их содержания становится очевидным, что указывают они на одну и ту же необходимость, по-своему подчеркивая ее всеобщность. Тем не менее, негативные коннотации, и прежде всего эмоционально-морального характера, связанные со словом «произвол», зачастую использовались в качестве аргументов в дискуссиях о свободе, и причем именно тогда, когда сомнению подвергалась правомерность истолкования свободы как понятия.

Что же такое произвол, если свобода – познанная необходимость? В контексте размышлений религиозных философов нужно признать, что произвол – это грех, неправильное использование человеком данной ему свободы, непонимание замысла Творца или же несогласие следовать установленным законам миропорядка. Обобщая, можно сказать, что произвол – это зло. Но существует ли зло в мире, который был создан благим Богом? Разумеется, нет: обычно проблема теодицеи решается указанием на отсутствие онтологического статуса у зла, из чего делается вывод о том, что зло существует исключительно в силу человеческой неспособности адекватно понять добро. Зло, по общему убеждению, – это «недостаток» добра. «Существует только добро, – писал, например, Л. П. Карсавин. – Зла нет, оно *не есть* в самом точном и абсолютном значении слова. И даже называя зло недостатком, лишенностью, надо остерегаться того, чтобы не ипостазировать ничто, не превращать “недостаток” или “лишенность” в какое-то бытие. Зло не живет в добре и добром, как любили и любят выражаться: может ли жить ничто? Поэтому и конкретное зло, предстоящее нам в жизни, если существует оно, может быть только недостаточным добром, обнаруживающим свою недостаточность через противопоставление его полноте добра» [11, с. 260].

То же можно сказать и о произволе: существует только свобода – как познанная необходимость; произвола нет в точном значении этого слова; произвол – это недостаток свободы, или, точнее, недостаточное понимание универсальной необходимости. Для советских философов фиктивность произвола подразумевается сама собой, и эта тема не оказывается, как правило, в центре дискуссий. Суть их понимания произвола можно выразить словами современного французского философа А. Конт-Спонвиля, который, явно не без иронии, заметил, что произвол – это «то, что зависит исключительно от воли и не нуждается в оправдании и объяснении причин. Произволом могла бы быть свобода воли, если бы она была абсолютно свободна от детерминизма. Правда, тогда она перестала бы быть свободой» [12, с. 459]. В русской религиозно-философской литературе, напротив, демонстрации абсурдности произвола уделяется большое внимание. В частно-

сти, это была одна из любимых тем Ф. М. Достоевского, который поставил «диагноз» современности как поддавшейся соблазну произвола.

Один из наиболее ярких образов, созданных Ф. М. Достоевским с целью высмеять произвол и показать губительность жизни «по человеку», а не «по Богу», – это образ подпольного человека. Обладая «усиленным сознанием» и считая его гарантом настоящей свободы, подпольный человек смеется над законами природы, нарушает их – и как раз потому, что понимает невозможность их нарушения. Он выше всего ценит свой «каприз», волю, желание поступать неразумно, невыгодно, во вред себе и назло остальным. Он бьется головой о стену, но не для того, чтобы ее проломить, а единственно чтобы доказать свою свободу. Ибо свобода эта, не стесненная никакими ограничениями и противоречащая здравому смыслу, «сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность», и только благодаря такой свободе человек, собственно, и способен жить, а не влачить рассудочно-исчислимое существование, будучи всего лишь «штифтиком в органном вале» [6, с. 114].

По мысли русского писателя, свобода-произвол при последовательном ее проведении оборачивается не только рабством, но и неспособностью совершить какое-либо действие. Усиленно сознающий человек – это человек «ретортный», т. е. искусственный, рожденный от идеи, выдуманный, а потому бездеятельный и инертный. Его размышления о свободе лучше всего доказывают отсутствие всякой свободы [14, с. 37–48]. «Причина подполья – уничтожение веры в общие правила, – писал Ф. М. Достоевский в набросках к роману “Подорок”. – “Нет ничего святого”» [7, с. 330]. Таким образом, именно «правила» – те, что установлены свыше, – создают условия для свободы и делают ее возможной. Нарушение этих правил, хотя и может быть воспринято как произвол, в действительности же является их исполнением.

Во многом благодаря публицистическим романам Ф. М. Достоевского в обиход русских религиозных философов вошла своеобразная «формула» произвола: «Если Бога нет, то все позволено». Это крылатое выражение стало своего рода аргументом, при помощи которого одни доказывали тождественность нравственности и религиозности, другие – бытие Божие, но мало кто обращал внимание на внутреннюю противоречивость самой этой фразы. Действительно, вывод «Все позволено» следует и из противоположной посылки «Если Бог есть», ибо, признавая бытие Божие, мы должны признать и то, что человек создан свободным. В чем же тогда смысл формулы произвола?

Очевидно, что в данном случае ключевую роль играет то, что не сказано, но подразумевается как очевидное. Ибо что же позволено, если Бога нет? Разумеется, только самое плохое, преступное, зверское. Стало быть, согласно Ф. М. Достоевскому и его сторонникам, человек изначально стремится к злу и готов убивать, насиловать,

грабить, если его вовремя не остановить указанием на высшую судебную инстанцию и грядущее отмщение. Бог-мститель, жестоко карающий всех, кто осмелился действовать по своей воле, т. е. свободно, – таков подтекст фразы «Все позволено». А также соответствующая трактовка человека, раба Божьего, который без Бога не то чтобы пользоваться свободой, но даже любить и жить как человек не в состоянии. Например, Н. А. Бердяев вовсе не стремился к оригинальности, когда утверждал, что «безбожной» любви не бывает: «Это – любовь противоположная христианской, не от Смысла бытия, а от бессмыслицы бытия, не для утверждения вечной жизни, а для использования преходящего мгновения жизни. Это – фантастическая утопия. Такой любви никогда не будет в безбожном человечестве; в безбожном человечестве будет то, что нарисовано в “Бесах”» [1, с. 419].

Итак, из приведенного экскурса в историю русской мысли видно, что подмена свободы понятием о свободе, содержательно определенным разумом как необходимость, и проклятие свободы под именем произвола весьма характерны для философской культуры России и во многом определяют ее суть. Причину неприятия свободы можно объяснить тем фактом, что магистральные течения русской философии всегда ориентировались на построение *генерализирующих дискурсов*, структура которых изначально исключает возможность тематизации свободы. Отсюда и воинственное противостояние «церкви Белинского» (религиозного атеизма) «церкви Гоголя» (авангардном фундаментализму) [18], и феномен «двойничества» [10], и болезненные «взрывы», обусловленные бинарностью русской культуры [13].

Конечно, в истории русской философии имела место и критика этих дискурсов, причем весьма убедительная, однако велась она, как правило, на «периферии» и отражала позицию отдельных мыслителей. Результатом этой критики стало убеждение в том, что свободу можно понять только в контексте *неметафизической* философии, которая будет сфокусирована на осмыслении уникального, становящегося и конечного. Уже в 1850 г. А. И. Герцен писал: «Думали ли вы когда-нибудь, что значат слова “человек рождается свободным”? Я вам их переведу; это значит: человек рождается зверем – не больше» [5, с. 80]. С этой точки зрения, свобода представляет собой атрибут *естественной* жизни человека и именно поэтому не может быть схвачена в понятии. Несколько позже А. А. Богданов, развивая критику индивидуалистической морали, указывал на реактивность существующих моральных ценностей (они существуют лишь в силу наличия в опыте «отрицательной основы», придающей им смысл; так, например, идея свободы – это реакция на фактическое отсутствие свободы в реальной жизни). Истоки подмены реальной свободы идеей свободы А. А. Богданов видит в моральной философии И. Канта, который создает лишь новый *кодекс права*, в контексте которого и рассуждает о свободе, в то время как «действительная, вполне реализованная свобода есть

вовсе не “право”, а отрицание права» [4, с. 65]. Не удивительно, что свобода, как норма правовая, должна «заключать в себе элементы внешнего принуждения» [4, с. 64] и не может не служить интересам правящего класса. Утверждая свободу как право, философы, согласно А. А. Богданову, старались не допустить осуществления этого права на практике, сделав его номинальным, фиктивным. Ибо все говорят о «свободе» слова, союзов и т. п., но на деле ее не имеют, и никто не думает о «свободе» внутренних переживаний – мыслей и снов, о «свободе» дышать или мечтать, потому что все это просто есть и не может быть отнято у человека. Тем не менее, именно естественная свобода должна стать предметом философского осмысления, потому что она, в отличие от метафизически истолкованной свободы, предполагающей наличие у человека неизменной сущности и отрицающей тем самым возможность творчества, открывает бесконечные перспективы изменения человека, социума и культуры в целом.

Думается, что вопрос о свободе, как он поставлен и решен в «Проективном словаре гуманитарных наук» М. Н. Эпштейна, следует рассматривать в контексте *неметафизической* традиции русской философии. Прежде всего, свобода здесь трактуется не как понятие, а как уникальный опыт переживания и осмысления жизни. Она *инфинитна*, т. е. в своей определенности всегда выражает беспредельность, произвольность: «*Инфиниция* – бесконечно отсроченная дефиниция, которая определяет некое понятие и вместе с тем указывает на его неопределимость» [17, с. 21], «инфиниция демонстрирует множественность возможных определений предмета и вместе с тем недостаточность каждого из них и невозможность полного определения как такового» [17, с. 438].

Очевидно, с одной стороны, что чтобы что-то можно было определить, выразить в дефиниции, нужно, чтобы это что-то уже было, так как в противном случае определение будет «пустым». С другой стороны, то, что выражено в определении, именно поэтому уже не соответствует тому, что требовалось определить. Между определенным и тем, что зафиксировано в определении, всегда будет существовать напряженность, конфликт. Можно ли надеяться на то, что когда-то конфликт этот удастся разрешить? История философии свидетельствует о том, что все попытки построить системы «чистого» знания неизменно заканчивались неудачей, за которой следовало разочарование, вплоть до сомнения в возможности философии вообще. Выходит, что конфликт неразрешим. Однако это означает лишь то, что наличие принципиального зазора между порядком вещей и порядком идей должно быть понято не как недостаток философского познания, а как его существенная характеристика и условие. Кроме того, именно в этом «зазоре» обнаруживается исток философского творчества, его притягательность и сила.

Вопрос о свободе традиционно решался через разработку идеи свободы, т. е. ее метафизического понятия, которому приписывалась

не только полнота содержания, но и приоритетный онтологический статус. В результате свобода стала пониматься в контексте необходимости, как ее разновидность или способ истолкования. Свободопонятие, представляя собой «чистое» знание о свободе, оказалась вынесенной за пределы действительной человеческой жизни и превратилась в недостижимый идеал, противостоящий жизни. Критика метафизики – генерализирующего дискурса, провозгласившего все случайное, произвольное, уникальное бессмысленным, а значит, по сути, несуществующим, – позволила освободить свободу от понятия свободы, и свобода открылась в ее «естественном», не искаженным мыслью виде. Человек понял, что он свободен, и не потому, что существует Свобода, а потому, что он человек: быть человеком – это и значит быть свободным. Стало понятным также, что свобода без человека – это абстракция, мираж, вымысел. Свобода определяется не теоретически, а *фактом существования человека*: конкретная жизнь конкретного человека – это и есть единственно возможная и всегда уникальная дефиниция свободы. Поскольку человек существует всегда так, а не иначе, т. е. в «заданной» форме, то можно сказать, что свобода является в форме необходимости – но только в том смысле, что необходимость выступает *случайной* формой свободы, ее возможным модусом, который лишь позволяет свободе сбыться, но не исчерпывает ее существо. Необходимость, таким образом, – это следы осуществления свободы человека в мире, и чтобы быть свободным, человеку необходимо идти дальше, не останавливаясь на достигнутом и «восставая» против данности, какой бы удовлетворительной она ни была.

Вот как размышляет об этом М. Н. Эпштейн: «К понятию необходимости ведет понятие свободной воли, а не наоборот, как полагали Гегель и Маркс, для которых свобода – это осознанная необходимость, добровольная отдача необходимости. Необходимость не может быть познана, пока у нас нет опыта свободы, попытки обойти данное нам, поставленное у нас на пути. Свобода – способность обходить препятствие, совершать побег в иное» [17, с. 329]. Согласно М. Н. Эпштейну, необходимость обретает смысл только как отрицание свободы, которая первична по отношению к ней, «само это слово содержит в себе краткую и трагическую историю свободы, оно говорит о свободе даже больше, чем само слово “свобода”. Необходимость – это свобода, испытанная до конца и потому познавшая свою конечность» [17, с. 329]. Не бывает свободы вообще, она всегда субъектна, т. е. проявляется только тогда, когда «есть “я”, которое бросает вызов всем данностям – и этим вызовом превращает их в судьбу» [17, с. 329]. Таким образом, «судьба» – более точное название для необходимости, коль скоро речь идет исключительно о том, что довлеет над человеком и определяет его существование.

Судьба, в понимании М. Н. Эпштейна, противостоит свободе человека не как воля другого, высшего существа, а как факт реализа-

ции свободы человека в его собственной жизни. «Судьба – это *оборачиваемость, реверсивность* моей воли, предметом которой я сам становлюсь, причем не как конкретной воли, а как способности воли, рассеянной во множестве происходящих со мной событий и соединяющей их в одно целое. Этой своей *волимости* человек и дает название Вышней Воли. Парадокс судьбы в том, что она неотделима от самостности, и судьба начинает выступать как вышняя воля только там и тогда, когда человек проявляет свою волю как противодействие обычному ходу и распорядку вещей» [17, с. 330]. Таким образом, «судьба – не внешняя человеку сила, а раздвоенность его собственной сущности, следствие его способности судить – а значит, и быть судимым» [17, с. 330]. Соперничая с тем, чем он стал, и стараясь быть кардинально другим, человек сам создает свою судьбу, подчиняясь при этом необходимости ставшего. «Человек – *судьбообразующее* существо именно потому, что он вырывается из порядка вещей, изрекает свое слово – и слышит в ответ предреченное ему» [17, с. 329].

М. Н. Эпштейн вводит понятие «суперпозиция воли», чтобы показать нераздельность и неслиянность свободы и судьбы. С суперпозиции воли видно, что судьба выступает для человека в качестве сверхзадачи, требования стать лучше и выше, чем он является в данный момент. Тем самым судьба как бы проектирует сущность человека, определяя его существо. «Человечность – это и есть способность иметь судьбу, заходить за предел своей свободы, превращать все данное – в заданное себе и превосходить самого себя на величину своей судьбы» [17, с. 331].

Реализация свободы, по М. Н. Эпштейну, приводит сначала к *во-человечению* и затем к экзистенциальному выбору в пользу утверждения *всечеловечества* – «союза свободных личностей», позволяющего гармонично сочетать человеческую универсальность и уникальность. Свобода предполагает необходимость «выхода за границы тех культур, которым мы принадлежим по рождению и воспитанию, способность их опредмечивать и преодолевать актами рефлексии, в том числе культурологической, и не замыкаться ни в одной из них» [17, с. 31]. Творческий, свободный отказ от той или иной определенности, обусловленный пониманием нетождественности бытия и мышления, конечно, не приводит к негации достигнутых форм культуры и традиций, а, наоборот, позволяет осознанно актуализировать их положительное содержание. И наоборот, бескомпромиссное удержание общепризнанных ценностей посредством придания им статуса ценностей универсальных, вечных и сущностных, т. е. необходимо сущих, абсолютно истинных, оборачивается культивированием мифов о национальной исключительности, богоизбранности и превосходстве, что ведет к стагнации и затем к деградации культуры и мысли.

«Проективный словарь гуманитарных наук», как, впрочем, и другие работы М. Н. Эпштейна, – это попытка донести до читателей и, может быть, до самого себя *опыт свободы*. Это также demonstra-

ция того, что можно жить и мыслить, обладая этим опытом и не изменяя ему. Пожалуй, это одна из самых трудных задач, которую может поставить перед собой *философ* и не отступить от ее выполнения. И было бы странно, если бы решение этой задачи оказалось безупречным и не побуждало к дискуссиям. Напротив, чем интенсивнее споры и чем они принципиальнее, тем с большей уверенностью можно сказать, что цель достигнута.

Важно также еще раз подчеркнуть, что «Словарь» М. Н. Эпштейна следует рассматривать преимущественно в контексте истории русской философии. И не только потому, что он работает прежде всего с ресурсами русского языка, стремясь показать, что «нет такой мысли, кою бы по-русски изъяснить было невозможно» (Н. Н. Поповский), а потому, что актуализирует и по-своему развивает важнейшую проблематику, определяющую специфику и будущность русской философской культуры. Уже сейчас можно сказать, что будущность эта обуславливается не простым отказом от предшествующих традиций, исчерпавших свой творческий потенциал, и даже не попыткой их синтеза в надежде отыскать во множестве смысловых комбинаций нечто новое, а осуществлением свободы как формы жизни и мысли. «Проективный словарь гуманитарных наук» является весомой вехой на этом пути.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Русская идея. Мирозерцание Достоевского. Москва: Изд-во «Э», 2016.
2. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
3. *Бердяев Н.А.* Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
4. *Богданов А.А.* Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990.
5. *Герцен А.И.* С того берега // Герцен А.И. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986.
6. *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973.
7. *Достоевский Ф.М.* Подросток: Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 16. Л.: Наука, 1976.
8. *Ильенков Э.В.* Фихте и «свобода воли» // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
9. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. М.: Институт русской цивилизации, 2011.
10. *Кантор В.К.* Любовь к двойнику. Миф и реальность русской культуры: Очерки. М.: Научно-политическая книга, 2013.
11. *Карсавин Л.П.* О добре и зле // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994.
12. *Конт-Спонвиль А.* Философский словарь. М.: Этерна, 2012.

13. *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992.
14. *Рыбас А.Е.* «Диалектика» подпольного человека: Достоевский vs. Ницше // Вече. Альманах русской философии и культуры. № 16. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004.
15. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе. СПб.: Художественная литература, 1994.
16. *Философский энциклопедический словарь.* М.: Советская энциклопедия, 1983.
17. *Эпштейн М.Н.* Проективный словарь гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
18. *Эпштейн М.Н.* Русская культура на распутье. Секуляризация, демонизм и переход от двоичной модели к троичной // Звезда. 1999. № 1.

Rybas, Aleksandr E. *To live and think within the limits of the possible. On M. N. Epstein's "Projective Dictionary"*

References

1. Berdyaev, N.A. Mirosozertsaniye Dostoyevskogo [Dostoevsky's outlook], in Berdyaev, N.A. *Russkaya ideya. Mirosozertsaniye Dostoyevskogo* [Russian idea. Dostoevsky's outlook], Moscow: Publishing House "E", 2016.
2. Berdyaev, N.A. Smysl tvorchestva [The meaning of creativity], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of freedom. The meaning of creativity], Moscow: Pravda, 1989.
3. Berdyaev, N.A. Filosofiya svobody [Philosophy of Freedom], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of freedom. The meaning of creativity], Moscow: Pravda, 1989.
4. Bogdanov, A.A. Novyy mir [New world], in Bogdanov, A.A. *Voprosy sotsializma: Raboty raznykh let* [Questions of socialism: Works of different years], Moscow: Politizdat, 1990.
5. Herzen, A.I. S togo berega [From the other bank], in Herzen, A.I. *Sochineniya* [Writings], in 2 vol., vol. 2, Moscow: Mysl', 1986.
6. Dostoevsky, F.M. Zapiski iz podpol'ya [Notes from the underground], in Dostoevsky, F.M. *Polnoye sobraniye sochineniy* [Complete works], in 30 vol., vol. 5, Leningrad: Nauka, 1973.
7. Dostoevsky, F.M. Podrostok: Rukopisnyye redaktsii [Teenager: Handwritten editions], in Dostoevsky, F.M. *Polnoye sobraniye sochineniy* [Complete works], in 30 vol., vol. 16, Leningrad: Nauka, 1976.
8. Piyenkov, E.V. Fikhte i "svoboda voli" [Fichte and "free will"], in Ilyenkov, E.V. *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and culture], Moscow: Litizdat, 1991.
9. Piyin, I.A. *Put' dukhovnogo obnovleniya* [The path of spiritual renewal], Moscow: Institute of Russian Civilization, 2011.
10. Kantor, V.K. *Lyubov' k dvoyniku. Mif i real'nost' russkoy kul'tury: Ocherki* [Love to the lookalike. Myth and reality of Russian culture: Essays], Moscow: Scientific-political book, 2013.
11. Karsavin, L.P. O dobre i zle [About good and evil], in Karsavin, L.P. *Malyye sochineniya* [Small writings], St. Petersburg: Aletheia, 1994.

12. Comte-Sponville, A. *Filosofskiy slovar'* [Philosophical dictionary], Moscow: Eterna, 2012.
13. Lotman, Yu.M. *Kul'tura i vzryv* [Culture and explosion], Moscow: Gnosis, 1992.
14. Rybas, A.E. "Dialektika" podpol'nogo cheloveka: Dostoyevskiy vs. Nitshe ("Dialectics" of the underground man: Dostoevsky vs. Nietzsche), in *Veche. Al'manakh russkoy filosofii i kul'tury* [Veche. Almanac of Russian philosophy and culture], No. 16, St. Petersburg: Publishing House of St. Petersburg State University, 2004.
15. Solovyov, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on Divine Humanity], in Solovyov, V.S. *Chteniya o bogochelovechestve; Stat'i; Stikhotvoreniya i poema; Iz "Treh razgovorov..."*: *Kratkaya povest' ob Antikhriste* [Lectures on Divine Humanity; Articles; Poems and a poem; From "Three Conversations ...": A short story about the Antichrist], St. Petersburg: Khudozhestvennaya literatura, 1994.
16. *Filosofskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Philosophical encyclopedic dictionary], Moscow: Soviet Encyclopedia, 1983.
17. Epstein, M.N. *Proyektivnyy slovar' gumanitarnykh nauk* [Projective dictionary of the humanities], Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye, 2017.
18. Epstein, M.N. Russkaya kul'tura na rasput'ye. Sekulyarizatsiya, demonizm i perekhod ot dvoichnoy modeli k troichnoy [Russian culture at the crossroads. Secularization, demonism and the transition from the binary to the ternary model], in *Zvezda* [Star], 1999. No. 1.