

Философия и культура

Правильная ссылка на статью:

Акимов О.Ю. — Апория практического безбожия в духовных исканиях Раймунда Луллия // Философия и культура. – 2023. – № 12. – С. 15 - 35. DOI: 10.7256/2454-0757.2023.12.69200 EDN: RMJUVK URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=69200

Апория практического безбожия в духовных исканиях Раймунда Луллия



ПРЕЗИДЕНТСКАЯ
АКАДЕМИЯ

РАНХиГС КАЛИНИНГРАД

Акимов Олег Юрьевич

ORCID: 0000-0003-0941-7382

кандидат философских наук

ведущий научный сотрудник Западного филиала РАНХиГС при Президенте РФ
236016, Россия, Калининградская область, г. Калининград, ул. Артиллерийская, 62

✉ aktula1@gmail.com



[Статья из рубрики "Духовно-нравственные искания"](#)

DOI:

10.7256/2454-0757.2023.12.69200

EDN:

RMJUVK

Дата направления статьи в редакцию:

02-12-2023

Дата публикации:

17-12-2023

Аннотация: Интуиции религиозной метафизики Раймунда Луллия эксплицируются, исходя из возможности сближения между собой интенций Средневековой философии и

философии нового времени. Такой подход оказывается возможным вследствие того, что творчество Луллия инспирировано с одной стороны характерным для средневековой традиции мистико-символическим теологизмом, а с другой стороны оно вмещает в себя представление о бесконечности мира, типичное для философии нового времени. Это противоречие обуславливает конкретные особенности духовных поисков мыслителя, для которых свойственна ретроспективность, выражающаяся в уважении к прошлому и ностальгии по потерянным идеалам и вместе с тем проективность – предощущение будущего, выражающееся у Луллия в стремлении к внешнему изменению мира и приближении его к теологически обоснованному образцу рационального порядка. Совмещение и нереализованный синтез этих интенций переживаются Луллием как их острый и напряженный конфликт, актуализирующийся в форме практического безбожия. В работе был использован метод историко-философской реконструкции, позволившей выявить особенности мировоззрения Луллия Канта и Трубецкого как представителей определенных направлений философии, а также общенаучные методы анализа и синтеза, позволившие актуализировать уникальные личностно детерминированные черты философствования указанных мыслителей. Научная новизна исследования заключается в рассмотрении творчества Раймунда Луллия одновременно в синхроническом (актуализирующим отдельные аспекты творчества мыслителя в контексте средневековой культуры в частности в сопоставлении со взглядами блаженного Августина) и диахроническим, позволяющем эксплицировать схожие интуиции Луллия и Канта и Трубецкого аспектах. Рассмотрение наследия мыслителя в такой перспективе сближает между собой миры средневековой философии, философии нового времени и русской религиозной философии на основе представления о единстве универсума, актуализированном первоначально как единство божественного и человеческого миров (у Луллия) затем как человеческого мира (у Канта), а впоследствии как единство оторванного от Всеединого сознания мира вообще. Указанная постановка проблемы обнаруживает общую точку отсчета указанных философских систем внутри христианской религиозной парадигмы, секуляризованной трансформацией которой стало учение о прогрессе, пришедшее в начале двадцатого века к своему кризису, черты которого во многом были предвосхищены в духовных исканиях Луллия, критической философии Канта, и интуиции безусловного всеединого сознания Е. Н. Трубецкого.

Ключевые слова:

Бог, Мир, Утопия, Жизнь, Трагедия, Личность, Автономия, Апория, Традиция, Культура

Творчество Раймунда Луллия (ок. 1235-1315) выдающегося мыслителя, поэта и богоискателя Средневековья представляет собой интересное явление. "Основу" этого интереса, по мнению Энтони Боннера, составляет сложность и оригинальность творчества мыслителя, "построенного" вокруг главного произведения Луллия "Великой науки" и вместе с тем неподводимого под конкретную рациональную категорию [\[1, с. 46\]](#). Неслучайно У. Экко подчеркивал, что рационализм Луллия было многом "внешним", поскольку логика Луллия была логикой непосредственного восприятия вещей, а не понятий в вещах [\[2, с. 73\]](#), полагая, что творчество Луллия было предвосхищением универсалистской утопии культуры эпохи Возрождения [\[2, с. 62\]](#). Ф. Коплстон также отмечал универсалистские тенденции творчества Луллия такие как стремление к объединению наций под властью римского престола [\[3, с. 246\]](#). Вследствие особого характера творчества Луллия оно, с одной стороны, является типичной формой

средневековой философии, характеризующейся такими особенностями как эклектичность, опора на традицию, апология единства и религиозно детерминированной целостности мира. Одновременно оно реализует личностную интенцию духовного поиска философа - внутреннюю напряженность прозрений, которая сближает Луллия с мыслителями позднейших эпох, придавая его размышлениям универсальный характер, позволяя рассматривать его духовные поиски диахронически в диалоге с мыслителями, принадлежащими Новому времени, в частности с И. Кантом и Е.Н. Трубецким. Важным "мотивом" исканий мыслителя, сближающим между собой его логические, онтологические и этические интуиции, было переживание зла мира как его недоброкачественности, вызванной несовершенством человека. Экспликация этого мотива осуществлена в нашей работе в рамках изучения трактатов Луллия: "Книга о Любящем и Возлюбленном" и "Книга о рыцарском ордене", где сложные логические дефиниции сочетаются со свойственным мыслителю пафосом практического изменения мира, страстным желанием убедить слушателей в своей правоте [\[1, с. 47\]](#). Содержание указанных трактатов рассматривается в нашей работе в двух перспективах- внешней и внутренней. Внешняя перспектива экспонирует Луллия как представителя средневековой мысли. Внутренняя перспектива демонстрирует интерпретацию творчества мыслителя, позволяя показать точки «расхождения» Луллия со средневековой традицией, которые эксплицируют сложность мировоззрения философа (интуицию бесконечности мира и автономии личности). Местом «встречи» этих перспектив является, на наш взгляд, *апория практического безбожия*, составляющая точку высшего напряжения исканий мыслителя, в которой экстремумы творчества Луллия (направленность на практическое изменение мира и отрешенность созерцания Возлюбленного) сближаются, составляя трагедию жизни мыслителя. В силу сложности указанной проблемы она рассматривается в нашей работе сначала индуктивно (характеристика творчества Луллия осуществляется как рассмотрение его частных моментов в контексте целого), а затем дедуктивно (характеристика указанного целого как синтез этих частных моментов в трактатах мыслителя, эксплицирует творчество мыслителя как часть мировой философской парадигмы, что актуализируется с помощью внутреннего диалога мира Луллия с мирами Канта и Трубецкого).

Образ «практического безбожия», предложенный Е.Н. Трубецким для обозначения себялюбия и соперничества среди людей [\[4, с.65\]](#), носящего невынужденный характер и неискоренимого в земном бытии из-за его оторванности от Всеединого сознания может быть интерпретирован в контексте творчества Луллия как *апория* - движение к искоренению несовершенства мира, противоречивое в силу того, что мыслитель в соответствии с христианской традицией осознает мир как совершенный. Ответственность за «порчу» мира лежит исключительно на человеке. Но «исправление» мира в средневековой философии, для которой в земных вещах не совпадают сущность и существование, является лишь относительным, служа к недопущению абсолютной победы зла. Применительно к творчеству и жизни Луллия эта апория акцентируется особым образом, поскольку его деятельность, ведущая к искоренению зла и сопряженная со скорбями и страданиями, останавливая зло, вызывает другое зло. Необходимо отметить, что намеченная в данной статье «схематизация» указанной атории не исчерпывает ее содержания у Луллия, так как мыслитель в буквальном смысле «ощущает» *возрастание* зла, констатируя, что «в мире иссякли милосердие, преданность, справедливость и правда» [\[5, с.77\]](#). Неслучайно в «Книге о Любящем и Возлюбленном» мыслитель сравнивал мир с темницей, в которой заключены слуги Возлюбленного [\[5, с. 70\]](#), так как познание у мыслителя разлучает мир и Бога [\[6, с.533\]](#). В контексте нашего исследования представляет интерес последовательность, в которой

Луллий, "восходя по ступеням", рассматривает в завершающем фрагменте своего трактата путь, ведущий к Возлюбленному его слуг (через ступени: самопознание, любовь, трепет, отречение и соседство подлого люда). В этой связи необходимо отметить несколько моментов, являющихся подтверждением наличия у мыслителя *внешней интенции*, общей для средневековой философии и *интенции внутренней*, сближающей мир Луллия с мирами мыслителей Нового времени.

В указанном Луллием «пути» прослеживаются особенности мышления философа, которые близки интуициям Е.Н. Трубецкого, раскрывающимся в его работе «Метафизические предпосылки познания. Опыт преодоления Канта и кантианства», где мыслитель, описывая разные планы взаимодействия бытия и сознания во Всеедином, утверждает, что «в Абсолютном различаются разные планы бытия и сознания путем самоуглубления без *transcensusa*, то, что было трансцендентным познанию на более высокой ступени становится имманентным сознанию» [7, с.115]. То, что, по мнению Е.Н. Трубецкого, происходит внутри сферы абсолютного всеединого сознания, Луллий описывает в приведенном ранее фрагменте, относя это к мистически связанному с Возлюбленным человеческому сознанию Любящего. Верность высказанного нами предположения подтверждается С. С. Неретиной и А.П. Огурцовым, по мнению которых у Луллия «разум при возвышении до всеобщих вещей как часть становится всеобщим, а при нисхождении от всеобщего разум становится частным» [6, с. 534]. Таким образом, самопознание у Луллия можно интерпретировать как имманенцию – уход в себя, предваряющий трансценденцию – восхождение к Возлюбленному (разумное познание человеком собственных глубин предполагает любовь к Возлюбленному и отречение от себя). Наряду с мистической интенцией, типичной для средневековой философии (фрагменты «Исповеди» блаженного Августина, касающиеся трансценденции) текстах Луллия можно обнаружить предпосылки и для альтернативного толкования, объясняющие, почему мыслитель «поставил» в качестве последней ступени восхождения «соседство подлого люда», не «гармонирующее» с мистическим контекстом высказывания. При альтернативной интерпретации самопознание по Луллию актуализируется не только как погружение в себя, предваряющее трансценденцию, но и как погружение в разумно и правильно созданный Богом мир (неслучайно Э. Жильсон утверждал, что мир по Луллию «имитация Бога» [8, с.351-352]), вызывающий к себе любовь, затем трепет разума перед его Творцом, а впоследствии отречение от Разума, и погружение в мир подлого люда. Любовь, исходя из контекста этого высказывания, амбивалентна, она предполагает и отношение к устроенному Богом миру, и одновременно отношение к его Творцу. У Луллия понятие выступает в облачении того понятия, в паре с которым оно рассматривается (Кульматов В.А. Логическое учение Раймунда Луллия Автореф. дис. ... канд. филос.наук.–Санкт- Петербург,1996, с.19), таким образом любовь в данном контексте обозначает и трепет, и отречение от разума, и соседство подлого люда. Этот вывод подтверждается окончанием финального высказывания «Книги о Любящем и Возлюбленном», в соответствии с которым слуг Возлюбленного ждет не награда, а вечная кара [5, с.70]; восхождение к Творцу тем самым оказывается возвращением в мир (имманенцией). Инверсия Бога и мира предполагает, что христианский Бог трансцендентен и бесконечен, он находится за пределами космоса [9, с.471]. Бесконечность Бога по Луллию опосредованно актуализирует и бесконечность мира как пути восхождения к Богу, об этом свидетельствует «логицизм» Луллия – вера в возможность рационального познания мира, точнее говоря, в необходимость бесконечного приближения к Творцу путем этого познания; тем самым бесконечность пути восхождения к Богу оказывается бесконечностью мира, разумно созданного творцом, чем вызывается необходимость не только божественного преображения мира,

но и его человеческого переделывания. «Переделывание» мира в новоевропейской философии станет верой в бесконечный прогресс человечества, обусловившей перенос акцента с онтологии и метафизики на гносеологию. У Луллия постепенное «смещение» акцента осуществляется в рамках метафизики, поэтому в «Книге о рыцарском ордене» религиозная составляющая сосуществует с практическими указаниями, касающимися жизни рыцарей. Де факто Луллий пытался осуществить гармонизацию мира, о которой в своей работе «Осень Средневековья» напишет Йохан Хейзинга, называя путями гармонизации отречение от мира, попытку его совершенствования и мечту [\[10, с. 45\]](#). По мнению мыслителя в Средневековье была недостаточно распространена тенденция практического изменения мира, поскольку считалось, что нельзя менять его форму, данную Богом. В своем творчестве Луллий совмещал указанные пути, меняя местоположение и занимаясь миссионерской деятельностью. Обращает на себя внимание характерная черта мирозерцания Луллия, связывающая интуиции метафизики мыслителя и интуиции его этики. Речь идет о совмещении в творчестве мыслителя проективности (взгляда в будущее, ради которого Луллий занимался обращением неверных в христианство, считая себя как бы их представителем в христианском мире) и ретроспективности, в силу которой он полагал, что древние рыцари были совершеннее рыцарей современных [\[5, с. 97\]](#). Христианский пафос Луллия выражен несколько иначе, чем это было в раннем Средневековье (у блаженного Августина, интуиции которого во многом схожи с интуициями каталонского мыслителя, разделение на два града: одни люди относятся к числу спасенных, а другие предрасположены к вечной гибели, носит скорее символический чем действительный характер [\[11, с. 51\]](#); блаженный Августин утверждает, что никто не становится добрым, не будучи сначала злым [\[11, с. 51\]](#)). Для Августина искоренению зла в человеческой природе способствует покаяние - внутреннее изменение человека, состояние человека вне зависимости от его принадлежности к Божьему или человеческому граду может изменяться. Для Луллия же рыцарь тот, кто меньше других предрасположен к злобе [\[5, с. 85\]](#); таким образом, то, что для Августина было изменяемым состоянием человека (исправлялось через покаяние), стало для Луллия его естественным состоянием. Поэтому Луллий, с одной стороны, пытается осуществить внешнее изменение мира, а с другой стороны, скептически относится к возможности этого изменения. Необходимость изменения интуиция мира как бесконечного пути приближения к Богу) соотносится у Луллия с отчаянием, вызванным переживанием этой невозможности, но несмотря на это каталонский мыслитель в отличие от Августина, который воспринимал мир как нечто преходящее, убежден в том, что существует бесконечное множество возможностей потенциального изменения мира. В парадоксальном синтезе этих противоречий эксплицируется в творчестве Луллия апория практического безбожия именно в той ее форме, как это в начале двадцатого столетия описал Е.Н. Трубецкой (любое человеческое действие вне зависимости от намерений совершающих его субъектов оказывается несовершенным, вызывая зло для других участников космологического процесса).

Возможному сближению позиций Луллия и Трубецкого способствует тот факт, что в метафизике Е.Н. Трубецкого как и в творчестве Раймунда Луллия наличествует интуиция бесконечности вселенной "абсолютное сознание наполняет светом бесконечные миры" [\[7, с. 68\]](#). Интуицией бесконечного света наполнено и стихотворение Луллия «Песнь Рамона», в конце которого философ сетует, что его, несмотря на труды и подвиги, «не любят и не чтут» [\[5, с. 186\]](#). В «сетовании» на человеческую нелюбовь заключается важный для творчества Луллия момент, состоящий в том, что для него в отличие от Августина, для

которого имеет значение преимущественно его собственное отношение к Творцу, важно и отношение к Творцу других людей. С пафосом проповеди, акцентирующим достоинство человека как творения Бога, наделенного возможностью, а фактически и обязанностью Его познавать связано описанное в «Книге о Любящем и Возлюбленном» стремление Луллия «заслужить заслуги Возлюбленного»^[5,с.6-7], которого недостаточно любят люди. Парадоксальность данного утверждения Луллия заключается в том, что мыслитель старается заслужить то, что заслужить априори нельзя. Это можно объяснить тем, что «теология» заслуг была развита в средневековой западной культуре, но вместе с тем это актуализирует проекцию бесконечности пути к Богу, требующего сознательных усилий со стороны невежественных и неподготовленных к этому людей. Сочетание трагизма с надеждой на бесконечное внешнее совершенствование мира и связанное с ним внутреннее совершенствование человека составляет «жизненный нерв» трактата «Книга о рыцарском ордене», в котором рыцарство рассматривается Луллием как форма космодицеи и одновременно утопии.

В начале «Книги о рыцарском ордене» оруженосец, готовящийся стать рыцарем, получает от рыцаря-отшельника, с которым встречается в лесу, указание «поведать о том, кто, став рыцарями, не подчинится уставу»^[5,с.76]. В этом указании совмещаются между собой внешняя и внутренняя перспектива творчества Луллия. Внешняя перспективы (мистико – символическая) дана в жесте передачи книги, поскольку книга в метафорическом значении может быть интерпретирована как мир, в котором реализован замысел Творца. Человек, читая книгу(количество потенциальных возможностей познания у Луллия бесконечно), приближается к Богу. Бог же, являя человеку Себя, открывает ему тайны мира и дает возможность ими пользоваться. Мистико-символическую перспективу «Книги о рыцарском ордене» подчеркивают и внешние обстоятельства передачи книги - сон оруженосца и случайный характер встречи с отшельником^[5,с.73]. Давая оруженосцу указание рассказать о рыцарях, не подчинившихся уставу, Луллий демонстрирует, что «полное» исполнение устава невозможно, понимая, что не исполнивших устав будет много и предопределяя для них возможность наказания. Центрированность на наказании, вызванная сознанием несовершенства исполнителей и отчасти желанием им помочь, является формой практического безбожия, так как она обусловлена осознанием несовершенства мира(об этом писал Е.Н. Трубецкой, описывая ад как «порочный круг» бессмысленной жизни^[4,с.41]). «Адом» можно назвать Луллиево следование правилу, которое де факто невозможно исполнить. Его исполнение требует предызбранности рыцаря (неслучайно по Луллию рыцарем становится один из тысячи^[5, с.75]). Отсюда, несмотря на разницу во времени и исходных предпосылках философствования, близость Луллия (в одном конкретном аспекте) миру Канта. Но Кант связывает следование правилу(категорический императив) с *автономией* субъекта, для Луллия же следование правилу *гетерономно* религиозной жизни рыцаря; таким образом данная особенность творчества мыслителя во внешней перспективе соотносится с религиозно-мистическим миром Средневековья, внутренне приближая автономию личности, получившую обоснование в новое время.

Вопрос о том, как понимать место и значение личностного начала в средневековой культуре, неоднозначно интерпретируется в специальной литературе. А.Я. Гуревич полагал, что средневековый индивид был включен сразу в несколько социальных групп^[12, с.299], считая что в рамках социальной группы в Средневековье происходило постепенное формирование личностного начала. Принципиально иной точки зрения, на наш взгляд, более адекватно отражавшей средневековые реалии, придерживался Л.П. Карсавин. Мыслитель утверждал, что для Средневековья характерен не индивидуализм,

а постепенное самоуглубление личности^[13, с.181]; таким образом личность Средневековья, отделяя себя от привычной группы, тем не менее, как правило, считает себя ее частью. Этим объясняется тот факт, что Луллий уделяет большое внимание взаимоотношениям рыцаря, его ордена и других орденов; служение своему ордену есть для него преданность другим орденам^[5, с. 84]. Вместе с тем у Луллия постепенно получает распространение обозначение рыцарства не как сословия, а как внутреннего качества рыцаря, "рыцарь всему, что в нем есть, обязан рыцарству"^[5, с.75].

Движение к автономии рыцаря также является одной из предпосылок практического безбожия. Несмотря на то, что мыслитель был против антагонизма как между орденами, так и между отдельными рыцарями в условиях наполненной борьбой и взаимными войнами средневековой жизни, позиция Луллия де факто порождает соперничество между рыцарями (неслучайно Йохан Хейзинга считал рыцарскую честь сублимацией честолюбия^[10, с.75]). Позиция Луллия относительно той или иной «проблемы» рыцарской жизни не является однозначной, поскольку мыслитель был вынужден учитывать фактор испорченности человеческой природы. Каталонскому философу в отличие от блаженного Августина уже недостаточно просто выбрать позицию, которая отделяет предызбранных к спасению от предызбранных к гибели. Ему необходимо жить и бороться в мире, где добро и зло сочетаются между собой, и нужно, защищая добро, обосновать или, по крайней мере, допустить вариант «меньшего» зла (необходимо учитывать и фактор религиозного ригоризма и чувствительности Луллия, он не рационально рассчитывает, выбирая один из вариантов, а страстно переживает свой выбор, осознавая его несовершенство, а возможно и фатально ошибочный характер; при чтении «Книги о рыцарском ордене» возникает впечатление, что несмотря на то, что автор формулирует «правила», эти правила являются не реализацией рационального выбора, а как бы формой мистического видения, впоследствии «искусственно» рационализированного автором).

К творчеству Луллия, на наш взгляд, применима особенность изложения, о которой писал А.Ф. Лосев, рассказывая о творческом «методе» В.С. Соловьева, заключавшемся в том, что мыслитель «пытался убедить читателя и трудные истины преподнести в виде легких и доступных утверждений»^[14, с.162]; таким образом Луллий как бы находится постоянно «на стороне» читателя, того самого современника, к которому обращены упреки мыслителя в непочитании Возлюбленного. Этим позиция Луллия отличается от уже упоминавшейся позиции блаженного Августина, для которого на первом плане остаются не слушатели, а божественное откровение (интересно замечание В.Е. Багно о том, что в Луллии было «сочетание идеалистических устремлений и практического расчета»^[15, с.195]). «Практический расчет» с христианской точки зрения является формой практического безбожия^[16, с.10]. У Луллия речь идет о попытке реализации христианского идеала жизни, обернувшейся трагедией для осуществлявшего ее мыслителя, поэтому в «Книге о рыцарском ордене» Луллий обосновывал возможность покорения рыцарем подлых рыцарей вплоть до их убийства^[5, с. 88]^[5, с. 93]. Если рассматривать это утверждение Луллия с формальной точки зрения, то оно выглядит апологией практического безбожия, поскольку, следуя данному указанию, можно оправдать убийство (в том же трактате Луллий утверждает, что жестокость против природы рыцарства, призывая проявлять милость к побежденному противнику^[5, с.119]). Данное противоречие можно объяснить, воспользовавшись «гносеологической» схемой метафизики Луллия, реконструированной В.А. Кульматовым, в соответствии с которой носитель силы воздействует на начало, принимающее силу, от чего возникает

проявление силы, объединяющее в себе носителя силы и принимающее начало(Кульматов В.А. Логическое учение Раймунда Луллия Автореф. дис. ... канд.филос.наук.–Санкт- Петербург,1996, с.13). Носителем силы является Бог как «вместилище» милосердия и справедливости, принимающим началом становится оруженосец, посвященный в рыцари (неслучайно посвящение в рыцари напоминает хиротонию, а рыцарь сравнивается со священником^[5, с.82]; он синтезирует божественное и человеческое начало, силу и милосердие, поскольку Бог бесконечен, а человек конечен, то полный синтез неосуществим, то есть «действительный» рыцарь будет бесконечным приближением к носителю силы - Творцу мира). Приближение к бесконечному «источнику» силы вследствие невозможности синтеза, провоцирует практическое безбожие, которое по Луллию неизбежно. Попыткой «избежать» практического безбожия является следование правилу, соответствие ему будущего рыцаря и его личностное почти автономное переживание. Луллий пытается синтезировать в личности рыцаря начала силы и благочестия; люди должны уважать рыцаря за благочестие и вместе с тем бояться его как сильного; из-за этого страха они не будут совершать преступлений^[5,с.77]. В основании «рациональной» дефиниции Луллия лежит религиозное представление о сочетании в Боге силы и мудрости, однако вследствие того, что это сочетание в человеке несовершенно, данная дефиниция указывает на ответственность рыцаря перед Богом, рыцарским сообществом и самим собой. Ответственность рыцаря не автономна, а скорее гетерономна, ее ослабление или отсутствие приводит к понижению статуса рыцаря в богочеловеческой иерархии, пронизывающей собою мир, поэтому недостойный рыцарь для мыслителя хуже ткача^[5,с.82]. Философ считал, что следование этой иерархии (в этом он остался верен средневековой традиции) ослабляет практическое безбожие, которое, как ранее было указано, нельзя искоренить в силу греховности человеческой природы. Особенность понимания этой иерархии заключается в том, что несовершенный мир (злой и жестокий мир практического безбожия) в меру своего бесконечного приближения к установленной Богом иерархии начинает восприниматься как совершенный, тем самым попытка «избежать» практического безбожия де факто трансформируется в его оправдание (этим объясняется оправдание Луллием насилия в отношении неверных и в отношении подлого люда^[5,с. 83]). Однако практическое безбожие не является для Луллия «чистым» насилием, по-видимому мыслитель полагал, что неверные становятся частью богочеловеческого мира, которым философу представляется вселенная(интересна следующая особенность мировоззрения Луллия, связывающая духовные поиски мыслителя со средневековой культурой: для него мир символичен, любая вещь указывает на другие, а вместе они указывают на Творца вселенной;Йохан Хейзинга определял средневековый символизм как наличие у вещей общего свойства, соотносимого со всеобщими ценностями^[10, с.203]). Неверные также как и подлый люд оказываются для Луллия вне символического мира, что делает насилие в отношении них оправданным. Указанная тенденция в творчестве каталонского мыслителя предполагает относительное сближение божественного и человеческого миров между собой, то есть человеческий мир, покоряющий неверных, делает это как бы с санкции мира божественного. Вместе с тем мыслитель осознает несовершенство христиан, осуществляющих покорение, но их принадлежность к «подлинному» миру, хотя они и находятся как бы на его периферии, актуализирует его как совершенство.

Эту особенность миропонимания Луллия можно объяснить по аналогии с тем, как С.С. Неретина и А.П. Огурцов интерпретируют метафизику мыслителя в целом на основе взаимодействия всеобщего и частного принципов и их эквивалентности. Всеобщее

определяет у Луллия собой частное, а частное - всеобщее [\[6, с.530\]](#). Согласно этой символической логике поступки «частного» недостойного христианина, направленные на покорение неверных, несмотря на то, что Луллий часто делает акцент на недостатке современных ему христиан, соотносятся с Богом как частное со всеобщим, а значит априори соответствуют правилу. Это становится возможным потому, что Сущее тождественно разуму [\[6, с.530\]](#) (речь идет об установлении соответствия божественного и человеческого разума). В. А. Кульматов, анализируя логические построения Луллия, заметил, что главным в них являются фигуры, а не мастер (Кульматов В.А. Логическое учение Раймунда Луллия Автореф. дис. ... канд.филос.наук.–Санкт-Петербург, 1996, с.5). Указанная особенность, на наш взгляд, приближает мир мыслителя к миру Канта, для которого имеет значение чистота исполнения правила. Несмотря на имманентизм мыслителя, доказываемый Е.Н Трубецким, акцент у Канта делается на правиле, а не на субъекте-исполнителе. Эта позиция не проводится Луллием последовательно, являясь как бы логическим завершением его интуиций; для мыслителя оказывается важным сближение потустороннего и посюстороннего мира, отраженное им в разных произведениях параллельно с типичным для средневековой традиции постулированием недоброкачества посюстороннего мира, его испорченности.

Оправдание посюстороннего мира, фактически эксплицирующее связанное с этим миром практическое безбожие, является, на наш взгляд, составной частью утопии Раймунда Луллия как проекта строительства нового «земного» мира, устроенного на началах теократии, рационального по своей сути и бесконечно приближающегося к миру потустороннему; это мир-метод, мир-система. Неслучайно мыслитель считал, что его система логических доказательств бытия божия в состоянии убедить неверных в истинности христианства за счет очевидности самих доказательств. «Иллюзия» очевидности, которая впоследствии станет типической чертой систем философии нового времени свойственна в виде интуиции метафизике Луллия, являясь важным элементом его утопии. Подлинность и очевидность доказательства, как правило, смешивается с подлинностью и очевидностью отстаиваемой мыслителем позиции. Доказывая, что рыцарский орден должен избавляться от порочных рыцарей, Луллий опирается на аналогию с болью в руке: «если у тебя болит рука, то боль в твоей другой руке сильнее боли во мне» [\[5, с.93\]](#). Мыслитель показал, что, хотя все вещи в мире указывают на Одну - Бога (под Богом в данном контексте можно понимать иерархический порядок, но вещи, априори логически или онтологически сближенные внутри самого порядка, в его бесконечности ближе друг другу чем вещи, друг от друга отдаленные). Приводимое Луллием доказательство является очевидным только в том случае, если мир воспринимается не только логически и онтологически, но и мистически как целое. Из того, что доказано, что мир целое, не следует необходимости того, что это целое может изменяться. Таким образом в представление о мире как о божественном порядке вещей у Луллия инкорпорируется представление о мире как о человеческом порядке вещей, санкционированном не Богом, а реализованным божественным порядком, одним из звеньев Бога - Мира в бесконечной иерархической лестнице бытия.

Утопия Луллия интересна тем, что мыслителя, несмотря на глубокий рационализм и эсхатологический оптимизм, характерный для его миссионерских проектов, можно назвать и эсхатологическим пессимистом, о чем свидетельствуют фрагменты «Книги о Любящем и Возлюбленном», в которых Любящий сетует как на несовершенство мира и Церкви, так и на свое собственное несовершенство. Неслучайно проекты Луллия, как правило, не получали одобрения у сильных мира сего и князей церкви. Эта ситуация являет собой парадокс: мыслитель рационален, но его рационализм слишком

«теологичен» по меркам философии нового времени. Луллий религиозен и мистически самоуглублен, но его мистицизм слишком рационален и практичен для Средневековья, тем самым утопия Луллия являет собой и антиутопию, которая санкционирует невозможность осуществления утопии. Это положение вещей Луллий «исправляет» с помощью *космодицеи*, провоцирующей практическое безбожие. Космодицея Луллия - оправдание мира как человеческого порядка, реализующего божественный порядок и вместе с тем оправдание человеческого порядка как разумного компромисса между бесконечным божественным и испорченным, греховным человеческим порядком вещей. При реалистичности и практичности проектов Луллия на первом месте для него оказывается рациональный идеал порядка - рациональная схема. Если следовать определению, данному А.Ф. Лосевым, то схема - такой способ объединения внутреннего и внешнего, при котором общее(внутреннее) «перевешивает» частное (внешнее) [\[17, с.46\]](#) (внутреннее - общее в схеме никак не связано с «частными» внешними деталями, оно служит только методом их объединения). На наш взгляд, такую роль в построениях Луллия играет разум, он как внутреннее и общее начало объединяет между собой разрозненные элементы мира, а поскольку для Луллия, как уже было указано, характерна интуиция бесконечности мира, то элементы «стремятся» к бесконечной сепарации, нуждаясь во внешнем объединении. «Побочным» эффектом сепарации является «фантастичность» построений мыслителя. Дело в несочетаемости рационального внутреннего и подчеркнуто иррационального внешнего. Неслучайно современные исследователи (М.С. Самарина и др.) делают акцент на разнообразии исследовательских интересов Луллия, избегая их конкретной характеристики [\[18, с.68\]](#) или подчеркивая отвлеченный характер творчества мыслителя, который пытался свести все существующее знание к комбинации основных логических принципов [\[19, с.111\]](#) (отдельного упоминания «заслуживает» позиция М.А. Лапшинова, считающего, что «образ Ричарда Львиное Сердце у Луллия не соответствует реальным фактам» [\[20, с.99\]](#), на наш взгляд, не учитывая специфики мыслителя). Оценки творчества мыслителя свидетельствуют о сложности мира Луллия, в котором внутреннее (разум) влияет на внешнее (исторические события и жизни людей), соотносясь с ним как внешняя сила. Это контрастирует с интимным характером отдельных произведений и высказываний мыслителя в частности «Книги о Любящем и Возлюбленном». В контексте нашей работы сопоставление внешнего и внутреннего обуславливает «крайнюю» форму практического безбожия в творчестве Луллия - борьбу с подлым человеком, которую, по мнению мыслителя, рыцарь осуществляет, защищая клириков [\[5, с.83\]](#). Жестокость подлого человека иррациональна, лишена разумного основания, и поэтому борьба с ней рациональными средствами предполагает внешнее устранение зла (несовершенства), не соотносимого с подлинным рациональным порядком мира, санкционированным порядком божественным; эта борьба носит у Луллия характер *космодицеи* - оправдания и защиты мира. Защита является важной для Луллия потому, что поступки людей связаны у него с их рациональными основаниями исключительно внешне. Подчинение подлого человека началам добра схематично, поэтому «подлый человек» как и неверные лишен в творчестве Луллия собственного голоса; он должен подчиняться связывающей его силе добра как внешнему закону (позиция Луллия близка интерпретации отношения всеединого сознания к его Другому в материальном мире, в соответствии с которой Другое воспринимает всеединство как внешний закон [\[7, с.63\]](#)). Однако рационализм Е.Н.Трубецкого не схематичен, а мир для него представляет собой живой организм. Рационализм же Луллия «провоцирует» наведение в мире внешнего порядка, без которого последний неминуемо превращается в хаос зла и несправедливости. Мыслитель «применяет» к человеческому изменчивому миру абсолютно верные и статичные правила

своей «Великой науки», которые априори применимы к любой вещи и этим напоминают замкнутый мир Канта. Если у Канта правила имманентны миру познающего субъекта и ограничивают сферу его опыта, то у Луллия они включаются в априори совершенный божественный план мира, неисполнение которого понижает статус вещи в богочеловеческой иерархии. Этот схематизм, как уже было отмечено, сочетается у Луллия с осознанием неисполнимости правил, с неподчиненностью им несовершенного мира, тогда как исполнение правил априори предполагает по Луллию приведение мира в соответствие с божественным порядком в(силу бесконечности этого процесса само исполнение оправдывает мир, отсюда желание практической деятельности и вера в осуществимость миссионерских проектов). Характер миссионерской деятельности Луллия, часто приводил к сугубо отрицательным результатам, которые и определили его место в культуре как одного из прототипов Дон Кихота [\[15, с. 242\]](#).

Мир метафизики Луллия как бы сложен из взаимосвязанных по образцу "механизма" элементов. Особенность его "рассмотрения", на наш взгляд, зависит от того, изучается ли он статически или динамически. Если рассматривать творчество Луллия статически, то есть соотносить между собой отдельные высказывания мыслителя, выявляя их общие характеристики, то его космодицея, связанная с внешним искоренением зла, выглядит апологией практического безбожия. Рыцарь, защищающий духовенство от подлого люда или уничтожающий неверных, сталкивается с последствиями своих собственных действий, приводящих к увеличению общей доли зла в мире. Вместе с тем, если рассматривать сложный механизм Луллиевой «машины мира» динамически, прослеживая взаимные связи ее отдельных частей, то выяснится, что особенностью ее является то, что отдельные части в силу «бесконечного» характера поставленных Луллием не разрешимых для людей задач иногда как бы противоречат найденному целому, открывая новые горизонты и перспективы; (неслучайно одной из задач рыцаря, описанных в "Книге о рыцарском ордене" является помощь тем, кому отказано в достоинстве [\[5, с. 90\]](#)). Формулировка, предложенная мыслителем, интересна с нескольких точек зрения. Те, кому отказано в достоинстве для Луллия больные, слабые и все, находящиеся под защитой конкретного рыцаря. У мыслителя положение тех, кому отказано рассматривается одновременно во внутренней (с точки зрения собственных интуиций Луллия) и во внешней (исходя из традиции интерпретации) перспективе. С точки зрения традиции те, кому отказано в достоинстве, наказаны Богом, поэтому помощь им может быть только относительной, призванной облегчить их положение. Однако, если рассматривать данное высказывание Луллия в контексте «Книги о рыцарском ордене», то те, кому отказано в достоинстве (неможные и крестьяне) это люди, которым не нашлось места в «придуманном» Луллием рациональном проекте мира, представляющем собой бесконечное уподобление божественному порядку вещей. Этот означает спонтанную иррационализацию луллианской всеобщей рациональности мира ради блага мира как целого. Однако в силу «сложности» мира Луллия иррационализация компенсируется рационализацией иного порядка, состоящей в том, что рыцарем не может быть горбун или толстяк [\[5, с. 105\]](#). Указанную сентенцию Луллия можно объяснить тем, что увечный рыцарь окажется не в состоянии воевать наравне с другими. Это отвечает практической направленности интенций мыслителя, однако в том же фрагменте Луллий добавляет, что «увечному оруженосцу не помогут стать рыцарем ни богатство, ни душевное благородство» [\[5, с. 105\]](#). Иными словами, богатство и душевное благородство предполагаются Луллием как качества рыцаря априори, но согласно общей интенции Средневековья богатство и душевное благородство соответствуют физической красоте и силе. Этот гармонический идеал является апологией практического безбожия, но вместе с тем указанная дефиниция ставит важную для творчества мыслителя проблему

соотношения естественного и «вышнееестественного» миров.

Естественный мир для Луллия это пристанище греха и смерти, место обитания подлого люда, существование которого оправдано, как уже было указано, только в меру его рационально обоснованного приближения к подлинному божественному миру, существующему у Луллия только в качестве проекта. Интуиции мыслителя актуализируют реализацию данного проекта как бесконечность и в ходе его реализации в качестве переходного звена или ступени эксплицируется «естественный мир», к которому приспособлена жизнь рыцаря. Но одновременно рыцарь живет в «вышнееестественном» мире - мире приближения к божественному. Он является для мыслителя миром в подлинном смысле этого слова. В «Книге о рыцарском ордене» Луллий обозначает черты этого вышнееестественного мира, которые близки современным представлениям о гуманизме и цивилизованности. Речь идет, в первую очередь, об общем благе, которому служит рыцарь. У Луллия оно соответствует представлению о единстве и целостности мира [\[5, с.80\]](#). Люди, которым отказано в достоинстве в силу человеческого произвола в «естественном» мире (например, крестьяне) причастны к общему благу и находятся под защитой рыцаря [\[5, с.92\]](#). Под общим благом у Луллия понимается этическая проекция общефилософского понятия «благо», доказательством чего является прослеженная в специальной литературе и описанная В.А. Кульматовым зависимость Луллия от Плотина (Кульматов В.А. Логическое учение Раймунда Луллия Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Санкт-Петербург, 1996, с.9).

В творчестве Луллия происходит постепенное «вызревание» интуиций, которые впоследствии будут характерны для философии нового времени (преимущественно для учения Канта). Речь идет о форсировании и описании в «Книге о рыцарском ордене» важного для Средневековья процесса, который Л. П. Карсавин называл самоуглублением личности. Мы предполагаем, что можно говорить об относительной автономизации личности рыцаря, осуществляемой у Луллия на фоне его учения о рыцарском ордене и реализованной в рамках христианской парадигмы. Это автономизация, в свою очередь, фундирует постепенную имманентизацию представления о благе рыцаря и рыцарства как соотносимого с внутренним миром личности, не отделенным от внешнего представления о благе рыцарского ордена, но тем не менее самостоятельным и стремящимся к автономии; по Луллию рыцарь полагается лишь на свое душевное благородство [\[5, с.88-89\]](#). По мере развития этого представления Луллий, на наш взгляд, пытается выйти за границы «естественного» мира, нивелируя практическое безбожие. Поэтому рыцарь по Луллию находит усладу в том, что приносит его подданным тяготы и заботы [\[5, с.80\]](#), что, очевидно, не может быть предметом себялюбия и соперничества с другими, так как долг рыцаря перед собой выше почестей [\[5, с.131\]](#), а чем меньше товарищей, тем ближе помощь Бога [\[5, с.89\]](#).

Особое место в «Книге о рыцарском ордене» занимает акцентирование понятия «долга». Луллий актуализирует в рамках гетерономной религиозной парадигмы проблему вменения долга. По его представлениям, которые предвосхищают интуиции Канта, рыцарскому служению предшествует и сопутствует процесс осознания рыцарем характера своего долга перед Богом и орденом, чему способствует, по мнению мыслителя, обучение, которое сродни монашеской аскезе. Луллий констатировал, что преступления, направленные против чести, морали достоинства, опаснее чем преступления против материальных благ [\[5, с.94\]](#), подчеркивая то состояние личности, которое впоследствии Кант пытался показать, рассматривая внешнее благоговение перед моральным законом как внутреннюю фальшь личности [\[21, с.45\]](#) и уделяя внимание

чистоте морального мотива.

Для Луллия характерен мотив поиска подлинного мира, а мир, пораженный грехом, есть для мыслителя как бы мир кажущийся (Возлюбленный с легкостью переносит лишения ради любящего несмотря на тяжесть своих страданий). Это можно объяснить не только религиозным настроением мыслителя, но и его рационализмом, поскольку для Луллия разумно осознанное должное, как уже было указано, и есть сущее [\[5, с.96\]](#). Такая постановка проблемы характеризует трагизм положения мыслителя в средневековой традиции, поскольку для философа, с одной стороны, очевиден разрыв между должным и сущим, а с другой стороны, Луллию свойственна вера в приоритет должного. С нашей точки зрения этим объясняются особенности осмысления философом человеческого поведения, сочетающие в себе логические и этические моменты. Мыслитель, рассматривая рыцарские добродетели, придерживается аристотелевского учения о середине, например, интерпретируя воздержание как середину между избытком и недостатком [\[5, с.126\]](#). В данном случае Луллий следует средневековой традиции, однако, если взглянуть в создаваемый философом образ рыцаря, то становится очевидным, что для его описания мыслитель часто пользуется доказательством от противного, например, описывая поведение несправедливого рыцаря, он рисует тем самым образ рыцаря справедливого, делая акцент на их различии [\[5, с.97\]](#). В этом проявляется логицизм и онтологизм Луллия, неслучайно В.А. Кульматов подчеркивает, что для Луллия «небытие есть уменьшение бытия до бесконечно малого, соотносимого с бытием». (Кульматов В.А. Логическое учение Раймунда Луллия Автореф. дис. ... канд.филос.наук.–Санкт-Петербург,1996, с.16); в этом смысле недостойный рыцарь оказывается в бесконечно малой степени соотносим с рыцарем достойным.

В постановке Луллием данной проблемы является значимым следующий момент. Недостойный рыцарь также как и рыцарь достойный, входит в общий порядок мира, в чем актуализируется луллианская *космодицея*, однако в силу интуиции бесконечности мира, которой инспирированы построения Луллия, между этими рыцарями нет середины, внешне отстаиваемой мыслителем в учении о добродетели. Луллий, как и впоследствии Кант, решая этические проблемы, связывает характер их решения с особенностями суждений [\[21, с.23\]](#) пытаюсь разрешить их с помощью логики, тем самым рационализируя их и оставляя место для практического безбожия. Формально дефиниции Луллия, касающиеся различий между достойным и недостойным рыцарем, соответствуют логическому закону исключенного третьего, по которому рыцарь может быть достойным или недостойным, а третьего не дано. У Луллия не выражен переход от недостойного к достойному рыцарю, а только показана целостная картина, «эйдос» рыцаря, нарушение которой (крах идеала) по Луллию вызывает «деструкцию» всей «системы». Речь идет об идеальном построении, нарушение «пропорций» которого делает недостойными цели рыцарского ордена, таким образом, Луллий создает не реальный устав рыцарского ордена, а как бы дает возможную идею подобных уставов. К этой интуиции Луллия, на наш взгляд, близка позиция Канта, который не описывает конкретные возможности применения категорического императива, а рассматривая широко и подробно само его определение, намечает возможности его реализации, которые, по сути, оказываются у него как бы на «втором плане», если сравнивать их с характером точности и подробности его формулировки. Несмотря на очевидные различия, заключающиеся в том, что позиция Луллия метафизична, то есть базируется на внутренней напряженности взаимодействия между человеческим и божественным мирами (Кант отрицает возможности разума выходить за свои пределы). Интуиции Луллия, на наш взгляд, соответствуют утверждению Канта о том, что «различие между добродетелью и пороком

следует искать не в степени соблюдения определенных максим, а лишь в их специфическом качестве (в отношении к закону)^[21,с.339], в то время как «каждый из пороков имеет свою максиму, необходимо противоречащую максиме другого»^[21, с.340]. То, что Кант постулирует как имманентное личности отношение к моральному закону, для Луллия оказывается отношением к богочеловеческому порядку вещей, который соответствует обустройстваемому мыслителем рациональному новому миру, точнее говоря, является как бы вечным становлением несовершенного старого греховного мира в отношении мира нового. Как у Канта нет границы между вменением и исполнением моральной максимы, так и у Луллия рыцарь не может не исполнить своего долга, если он в действительности является рыцарем, то есть факт неисполнения как бы разрушает идеальный мир рыцарства, нивелируя рыцарственность в самом рыцаре^[5, с.88]. Акцент или адресация к личности, как уже было указано, сближает Луллия и Канта между собой, делая схожими их миры вследствие намечающейся у Луллия тенденции к автономизации личности. Однако Луллий оказывается не в состоянии «сделать выбор» между автономией рыцаря, которая у него только намечается, и гетерономией, обусловленной принадлежностью рыцаря к сословию или его вовлеченностью в божественный порядок. Гетерономия у Луллия обличена в форму автономии, поскольку каждое действие рыцаря не самодостаточно, а взаимопределяется действиями других рыцарей и орденов. Вместе с тем оно парадоксально самодостаточно, поскольку личностные проявления рыцаря по отношению к другим рыцарям и орденам относительно автономны, что проявляется у Луллия в личностном характере вменения - невозможности перенесения ответственности с отдельного рыцаря на орден. В творчестве каталонского мыслителя возникает парадоксальная ситуация - общехристианская интуиция целостности мира актуализируется в «Книге о рыцарском ордене» за счет автономизации конкретной неповторимой личности, в то время как у Канта автономия личности должна служить «гарантией» исполнения правила. Луллий, на наш взгляд, предвосхитил интуиции, характерные для философии нового времени, когда целостность мира будет поддерживаться за счет личности человека, что влечет за собой иное качественно новое акцентирование практического безбожия, связанное с тем, что по Канту «субъективное основание или причину признания максимы познать нельзя»^[21, с.27].

Кант де факто «нивелирует» практическое безбожие, сводя его метафизические истоки к взаимодействию задатков человека^[21, с.28]; тем самым неразрешимость проблемы(метафизическая неискоренимость зла) эксплицируется в рамках иной проблемы - независимости морального закона и связанного с ним человеческого произвола, который нельзя выдумать или навязать субъекту извне^[21, с.28]. Идея морального закона по Канту составляет не просто задаток личности, а является личностью^[21,с. 29]; таким образом Кант, с одной стороны, усиливает характер автономии личности(постепенное движение к автономии было намечено Луллием при рассмотрении рыцарственности как имманентного качества личности рыцаря), а с другой стороны, демонстрирует, что источник зла как бы переносится с метафизических оснований, как у Луллия на процедуру субъективного выбора личности, поскольку по Канту «на злого человека моральный закон действует неотразимо, но ему противостоят другие мотивы»^[21, с.38]. Кант считал, что необходимо лишь «вскрыть» механизм взаимодействия мотивов, и тогда станет очевидной «техника» их сочетания, тем самым при нахождении «правильного» баланса этих мотивов «метафизическая» проблема практического безбожия априори будет снята. На наш взгляд, «кантовский» путь снятия этой проблемы напоминает попытки Луллия рационализировать поведение и поступки рыцаря, в рамках

которых мыслитель как бы «переводит» чисто моральные вопросы на "логические рельсы", так как де факто по Луллию рыцарство обусловлено правильным пониманием того, что такое рыцарственность (неслучайно А.И. Уемов связывал прогностические возможности логики Канта и их ранние интуиции, осуществленные, по его мнению, в логической машине Раймунда Луллия [\[22, с.5\]](#)).

Общность метафизических предпосылок Луллия и Канта обусловлена гипостезированием непосредственно данного, против которого в метафизике Канта возражал Е.Н.Трубецкой [\[7, с.24\]](#). В соответствии с интуицией Е.Н. Трубецкого Кант в своем учении, отвлекаясь от форм опыта, гипостезировал это отвлечение, таким образом, мерилom основополагающего для Канта понятия «моральный закон», несмотря на внешнее отвлечение, все равно оказывается внутренний опыт субъекта, противопоставленный тому «слою» опыта, от которого он был отвлечен как опыт чисто внешний. Эта особенность постановки проблемы опыта и тесно связанной с этим проблемы радикального зла в творчестве Канта была интерпретирована в современной специальной литературе. Общим моментом ряда работ, посвященных указанной тематике в трудах Канта (М.Е. Соболева, А.В. Яркеев, П. Мучник) является акцентирование и рефлексия структуры выбора субъектом доброй или злой максимы. Эта проблема затрагивает сущностные дефиниции кантовской системы, касающиеся положения человека-субъекта в мире. М.Е. Соболева считает, что у Канта человеческая субъективность превратилась в источник объективности [\[23, с.16\]](#). Если исходить из интерпретации М.Е. Соболевой, по Канту задатки к добру необходимы для бытия в качестве человека, злые же склонности не существенны с точки зрения бытийной структуры [\[23, с.19\]](#). Автор акцентирует нормативный характер добра у Канта, воспринимая доброе и злое как мотивы для действия [\[23, с.22\]](#). Человек в соответствии с такой интерпретацией становится «машиной добра», действия которой можно рассчитать, исходя из того, какой из мотивов является преобладающим. Кантовская концепция в соответствии с данной ее интерпретацией оказывается близкой интуициям Раймунда Луллия на основании того, что у обоих мыслителей акцентируется следование идеалу, реализация которого описана в правиле, а формулировка правила выглядит как бы «сросшейся» с идеалом, неотделимой от него.

Луллий в целях следования идеалу переводит моральные проблемы на язык логики (неслучайно его сентенции могут быть интерпретированы с точки зрения законов классической логики), однако его концепция в истоке своем онтологична. Мыслитель исходит, как было указано ранее, из непреодолимости практического безбожия в мире, относительной компенсацией которой является внешнее сопротивление злу с помощью насилия (в луллиянской апологии насилия необходимо выделить следующий момент: крайняя напряженность мистических переживаний мыслителя стимулирует интенцию внешнего исправления зла, связанную, как уже было указано, с переделыванием мира; вместе с тем мыслитель убежден в невозможности исправления мира и человека, что определяет долю трагизма, присущую творчеству Луллия). Луллий склонен, как было указано ранее, к «логицизированию» проявлений практического безбожия, как бы введению их в определенные рамки, внутри которых происходит его рационализация, осуществленная, например, в «Книге о рыцарском ордене». Рационализация применительно к условиям средневековой жизни может быть рассмотрена как форма игры, в которой разрешение определенной задачи может восприниматься, если не как полная победа над злом, то как существенное ослабление его действия в мире.

Для Канта практическое безбожие трансформируется из метафизической проблемы в

проблему сложного, но неизбежного антропологического выбора. Предрешенный характер указанного выбора в смысле необходимости для человека содержит в себе, на наш взгляд, что-то изначально механическое, что сближает между собой миры Луллия и Канта как пространства «невынужденной» игры по заранее установленным правилам.

Для Луллия источник игры - интерпретация человеком божественного порядка, изначально воспринимаемая серьезно, для Канта - игрой с непредрешенным результатом становится выбор максимы. В силу изначально человеческого характера указанного выбора в процедуру выбора как бы «вмонтировано» практическое безбожие, и единственной возможностью его редукции является снятие проблемы, радикальное изменение точки зрения на нее. Оно заключается в том, что Кант «выводит проблему радикального зла за пределы религиозной концептуализации»^[24, с. 6], поэтому по Канту (интерпретация А.В. Яркоева) моральный закон не зависит от блага^[24, с.10], тем самым «обрывается нить», позволяющая объяснить зло метафизически, и "объективация закона приводит к отождествлению позиции субъекта со сферой ноуменальной вещи в себе»^[24, с.16], а действия субъекта оказываются выражением универсальной субстанции-Бога^[24, с.16]. По мнению А.В. Яркоева, у Канта автономный субъект заново конструирует правила^[24,с.16], то есть фактически он встает на место Бога. Анализируя аргументацию Канта, А.В. Яркоев приходит к выводу о том, что она в силу своего абстрактного характера актуализирует неограниченную вину человека, являясь косвенным оправданием тоталитаризма^[24, с.10]. Абстрактный характер морального закона тем самым может служить оправданием любого человеческого поступка, если данный поступок формально соответствует моральной максиме; таким образом, формализм, базирующийся на самозаконности субъекта, ведет к оправданию практического безбожия. Фактически дело с моральным законом Канта обстоит также как с рыцарским «уставом» Луллия, для которого практическое безбожие, будь то насилие в отношении неверных или подлого люда априори оказывается возможным и даже необходимым. Для Луллия в силу онтологически установленного им религиозно детерминированного несовершенства мира практическое безбожие манифестируется как проблема несоответствия между сущим и должным, несмотря на то, что система мыслителя построена на их отождествлении. У Канта же в силу априорной аметафизичности его системы проблема практического безбожия, как уже было указано, умозрительно снимается, эмпирически оставаясь нерешенной.

Из «положения», «созданного» метафизическими предпосылками, развитыми Кантом, можно наметить два принципиальных выхода, точнее говоря, две возможности фиксирования неразрешимости «проблемы» практического безбожия. Один из этих выходов, намеченный как нам кажется, в работе А.В. Яркоева – это «символический» выход из ноуменального мира нравственного закона в феноменальный мир, озаглавленный непостижимостью выбора субъектом доброй или злой максимы и как бы спроектированный ответственностью субъекта за этот выбор. Иной путь, предложенный Пабло Мучником в работе «Моральная непостижимость и самоконструирование у Канта», фактически предполагает домысливание интуиций Канта, «углубление» данного мыслителем обоснования морального закона. П. Мучник различает злые максимы первого порядка - (поступки) и злые максимы второго порядка - (их основания)^[25, с.18], при этом акт свободы, через который агент формулирует злые максимы второго порядка по П. Мучнику лежит вне опыта^[25, с.19]. Агент(субъект) желает, чтобы принятая им максима стала всеобщим законом и чтобы он стал членом мира, созданного его действиями^[25,с.26]. Эта позиция Канта предвосхищается в духовных исканиях Луллия,

поскольку у него рыцарь также живет в мире, созданном своими собственными действиями, что отчасти эксплицируется неисполнимостью устава в "Книге о рыцарском ордене".

Позиция Канта в интерпретации П. Мучника(если не принимать в расчетавтономию субъекта у Канта) соответствует идеальным отношениям внутри рыцарского ордена, поскольку де факто рыцарь эксплицирует в орден, взятый в качестве идеальной структуры, отношения, имманентные его собственной личности, а затем имплицитно их, принимая к исполнению уже в виде сформулированных орденом правил, что однако не предохраняет, как уже было указано, от практического безбожия. Рыцарь у Луллия (как это описано применительно к взаимодействию безусловного сознания и его другого Е.Н. Трубецким) самоуглубляясь, трансцендирует, как бы переходя в иной план бытия, из которого санкционированы его максимы. Для обозначения этого плана бытия, детерминированного спонтанностью субъекта, фактически его свободой в системе Канта П. Мучник использует термин С. Моргана «прыжок воления»[\[25, с.25\]](#). Этот термин можно перевести на язык отрицаемой формально Кантом метафизики как *transcensus*, поскольку указанный «прыжок» не определяется предшествующим опытом субъекта, а сам определяет этот опыт своей непредсказуемостью и спонтанностью, а для его описания Мучник вводит термин «трансцендентальное единство признания», который автор наряду с «трансцендентальным единством апперцепции» считает в мировоззрении Канта основополагающим[\[25, с.36\]](#).

Обоснование и описание трансцендентального единства воления применительно к системе Канта намечает пути возвращения в мир метафизики, связанные с отказом от той абсолютной центрированности на мышлении человека у Канта, о которой писал Е.Н. Трубецкой[\[7, с.28\]](#). Таким образом мир Канта возвращает нас к той внутренней напряженности, непреодолимой бездне между идеалом и его фактическим воплощением, о которой со страстностью и отчаянием рассказал каталонский мыслитель Раймонд Луллий, а невозможность оправдания смертной жизни человека абстрактной точностью морального закона «провоцирует» философское обоснование религиозного мировоззрения[\[26, с.124\]](#) как спонтанно и вместе с тем неуничтожимо данной основы жизни в мире практического безбожия, не удерживающей человека над бездной, но озаряющей его неминуемое падение в нее светом вечных смыслов в прошлом, настоящем и будущем.В заключении необходимо отметить, что защита "религиозной" метафизики обуславливает особое место духовных исканий Раймунда Луллия в истории культуры вследствие их принадлежности к средневековой традиции, намечающей однако возможности соотнесения творчества Луллия с философией эпохи Возрождения и философией Нового времени из-за характерной для мыслителя интуиции бесконечности мира, определяющей космодицею Луллия как защиту посюстороннего мира в качестве бесконечного пути восхождения к Творцу. Космодицея обуславливает утопию Луллия - направленность на практическое изменение мира с целью ослабления действия зла (практического безбожия). Из-за осознаваемой мыслителем невозможности этого изменения утопия Луллия является одновременно антиутопией, обуславливая постепенное "смещение" интереса мыслителя с макрокосма на микрокосм, что предопределяет проективный характер творчества философа (нацеленность на будущее, свойственную философии эпохи Возрождения и философии нового времени), одновременно актуализируя его ретроспективный характер(погруженность в прошлое, свойственную средневековой философии). "Сложность" интуиций мыслителя дает возможность их соотнесения с мирами философов нового времени(в частности с миром Канта) вследствие общей направленности их усилий на минимизацию проявлений зла в

мире. Парадоксальным результатом этих усилий де факто становится акцентирование апории практического безбожия, которое для Канта концентрируется в формальном характере правила, реализацию которого невозможно рационально обосновать, а для Луллия в тщетных попытках фактического уничтожения зла, не вписывающихся в традиционную христианскую картину мира и сближающих творчество мыслителя с интуициями европейского рационализма Нового времени.

Библиография

1. Bonner, A. *Doctor illuminatus: A Ramon Llull Reader*, Princeton University Press, 1993. 380 p.
2. Экко, У. *Поиски совершенного языка в современной культуре*. СПб.: Alexandria, 2009. 423. с. 2.
3. Коплстон, Ф. *История философии. Средние века*. М.: Центрполиграф, 2003. 494. с. 4.
4. Трубецкой Е.Н. *Смысл жизни*. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1918. 232 с.
5. Рамон Льюль. *Книга о любящем и возлюбленном. Книга о рыцарском ордене. Книга о животных. Песнь Рамона*. СПб.: Наука, 1997. 293 с.
6. Светлана Неретина, Александр Огурцов. *Пути к универсалиям*. СПб.: РХГА, 2006. 1000 с.
7. Трубецкой Е.Н. *Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства*. М.: Издание автора, 1917. 335 с.
8. Жильсон Э. *Философия в средние века: от истоков патристике до конца XIV века*. Пер с фр. / Общ. ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной. 2-е изд. М.: Культурная революция, Республика, 2010. 678 с.
9. Гайденок П.П. *Эволюция понятия науки*. М.: Наука, 1980. 568 с.
10. Хейзинга Й. *Осень Средневековья: Т. 1*. М.: Прогресс, 1995. 413 с.
11. Августин. *О граде божием. Творения. Т. 4*. СПб.: Алетейя, 1998. 592 с.
12. Гуревич А.Я. *Индивид и социум на средневековом Западе*. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. 424 с.
13. Карсвин Л.П. *Культура средних веков*. Киев.: Символ & AirLand, 1995. 208 с.
14. Лосев А.Ф. *Владимир Соловьев и его время*. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
15. Багно В.Е. *Трубадур Христа// Рамон Льюль. Книга о любящем и возлюбленном. Книга о рыцарском ордене. Книга о животных. Песнь Рамона*. СПб.: Наука, 1997. С.191-250.
16. Франк С.Л. *Смысл жизни. Брюссель.: Жизнь с Богом*, 1976. 171 с.
17. Лосев А.Ф. *Философия. Мифология. Культура*. М.: Политиздат, 1991. 525 с.
18. Самарина М. С. *Францисканская философская литература: «Нотто novus» и обновление мира // Вестник СПбГУ. Язык и литература. 2014. №1. С. 79-84.*
19. Устинова И. В. *К проблеме философского анализа литературного произведения. Поэма Луиса де Гонгоры-и-Арготе «Уединения» // Вестник БГУ. 2010. №14. С. 109-115.*
20. Лапшинов М. А. *Образ Ричарда Львиное Сердце в контексте представлений о рыцарском идеале XIII В.: на основе «Книги о рыцарском ордене» Рамона Льюля // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2016. №11 (20). С. 93-100. doi:10.28995/2686-7249-2016-11-93-100*
21. Кант Иммануил. *Сочинения в шести томах*. [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана]. М.: «Мысль», 1965. Т. 4. Ч. 2. 478 с.
22. Уемов А.И. *Соотношение общей и трансцендентальной логики Канта в свете*

- современных логических концепций // Кантовский сборник. №1(7). 1982. С. 4-9.
23. Соболева М. Е. О зле в человеческой природе в трудах Канта // Кантовский сборник. 2013. №4. С. 15-29.
24. Яркеев А.В. Кантианская концепция радикального зла и ее предел: эτικο-политические импликации // Антиномии. 2016. №1. С. 5-19.
25. Мучник П. Моральная непостижимость и самоконституирование у Канта // Кантовский сборник. 2014. №4. С. 17-38.
26. Митрофанов Ю.Н. Князь Евгений Николаевич Трубецкой – философ, богослов, христианин. СПб.: Изд-во С.-Петерб. духовной акад., 2018. 136 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Хорошо известно, что изучение западноевропейской средневековой философии в течение длительного времени было одним из слабых мест отечественной историко-философской науки. Нельзя сказать, что за последние десятилетия ситуация в этой области не начала меняться к лучшему, однако, и сегодня общий уровень владения материалом, понимание специфики средневекового способа философствования, умение видеть существенное в дошедших до нас памятниках средневековой философии и литературы у авторов, решающихся выступать на эту тему, ниже, чем соответствующие составляющие в деятельности отечественных «античников» или специалистов области новоевропейской философии. Поэтому возникает естественное желание поддержать каждую новую попытку, помочь преодолеть трудности, которые неизбежно возникают перед исследователем, погружающимся в «дух» другой эпохи и другой культуры. К сожалению, рецензируемая статья о Р. Луллии лишь отчасти заслуживает подобного благожелательного изложения. Знакомство со статьёй открывает множество недостатков, не позволяющих рассматривать её как завершённое, готовое к публикации произведение. Текст не структурирован, нет ни введения, ни заключения. И дело не только в том, что части повествования не разделены подзаголовками, автор не даёт ясной формулировки задач исследования, а из заключительных фрагментов невозможно понять, к каким же результатам он пришёл. Если же посмотреть на представленный текст в целом, то не удаётся увидеть сюжет повествования, оно представляет собой совокупность разнородных замечаний и, кажется, ничего не изменится, если некоторые из них поменять местами. Трудно признать адекватным избранному предмету рассмотрения и библиографический список. Так, в нём отсутствует зарубежная исследовательская литература. Повторим, дело не в том, чтобы соблюсти некий «формальный канон», просто читатель должен знать, что об этом предмете уже сказано другими исследователями, и автор обязан хотя бы в общих чертах предоставить такую информацию, только в этом случае читатель сможет понять, почему ему имеет смысл знакомиться с предлагаемой работой. Очень много замечаний и к оформлению представленной статьи. Уже в первых предложениях статьи автор допускает весьма неряшливый синтаксис, встречается множество пунктуационных и стилистических ошибок, например: «попытка рассмотрения духовных исканий Луллия, с помощью...» (зачем запятая?); «...эксплицируют сложность мировоззрения философа Местом «скрещения» ...» (где точка?); «...людей, носящего невынужденный характер и неискоренимого в земном бытии из-за его оторванности от Всеединого сознания может быть интерпретирован...» (почему «не замкнут» причастный оборот?); «по этому поводу

Луллия С. С. Неретина и А.П. Огурцов заметили...» (?); «По Луллию разумное познание...» (где запятая?); «По Хейзинга в Средневековье была...» (снова не выделена вводная конструкция, да и имя этого автора, как известно, в русском языке склоняется), и т.п. А почему неправильно оформлены ссылки? То тут, то там в самом тексте появляются указания на цитируемые источники с годом издания, страницами и т.д. Автор просто забыл навести порядок в своей работе? Рекомендовать такой текст к публикации без основательной переработки невозможно, это означало бы возложить на Редакцию обязательство вносить исправления или поправки почти в каждое предложение. С учётом сказанного представляется правильным отправить статью на доработку.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования статьи «Апория практического безбожия в духовных исканиях Раймунда Луллия» выступает трактовка человеческой личности, ее автономности и самопознания в трактатах средневекового мыслителя. Автор обращается к анализу двух работ Луллия: "Книги о Любящем и Возлюбленном" и "Книги о рыцарском ордене", помещая их рассмотрение в широкий временной и смысловой контекст. Автор статьи проводит параллели между самопознанием и самоопределением человека, демонстрируемом Луллием с осмыслением человека такими философами как Августин Блаженный, Имануил Кант, Евгений Трубецкой.

Методология исследования, используемая в статье, включает в себя сравнительный и исторический анализ формирования и развития идей Луллия, герменевтический анализ названных текстов, компаративистский анализ, сводящий воедино разновременные подходы к постижению человеческой личности, ее достоинства, свободы и долга. Автор анализирует "Книгу о Любящем и Возлюбленном" и "Книгу о рыцарском ордене" в двух перспективах - внешней и внутренней. Внешняя перспектива позволяет увидеть в размышлениях Луллия характерные черты средневековой мысли, тогда как внутренняя – обнаруживает расхождения мыслителя со средневековой традицией, вызванные сложностью и самостоятельностью его мировоззрения. Автор использует индуктивный и дедуктивных подходы к изучению позиций Луллия. Первый позволяет осуществить характеристику творчества Луллия через рассмотрение его частных моментов в контексте целого. Второй – охарактеризовать целое как синтез частных моментов в трактатах мыслителя.

Актуальность работы связана с непреходящим интересом философии к человеческой личности, ее самопознанию и самоопределению.

Научная новизна работы заключается в анализе творчества Луллия в широком философском контексте.

Стиль статьи характерен для научных публикаций в области гуманитарных исследований, в нем сочетается четкость формулировок ключевых тезисов с логически последовательной их аргументацией. Однако чтение текста статьи затрудняется множеством опечаток, неединообразием сносок и огромными по объему абзацами, включающими множество тезисов.

Структура и содержание полностью соответствуют заявленной проблеме.

Библиография статьи включает 26 наименований работ как отечественных, так и зарубежных авторов, посвященных рассматриваемой проблеме.

Апелляция к оппонентам является основным достоинством статьи. Автор как бы вписывает свое исследование в двойной смысловой горизонт. Во-первых, в контекст

исследований, посвященных творчеству средневекового философа. Во-вторых, автор устанавливает параллели между идеями Луллия и философскими искателями как его современников, так и более поздних философов, особенно акцентируя перекличку позиций Луллия, Канта и Е. Трубецкого. В статье присутствует обращение как к классическим исследованиям истории средневековой мысли – У. Экко, Ф. Коплстона, А.Я. Гуревича, А.Ф. Loseва, С. С. Неретиной так и к авторам, изучавшим творчество Луллия – А.П. Огурцову, Э. Жильсону, В.А. Кульматову и др.

Статья заинтересует исследователей средневековой мысли и творчества Луллия, авторов, работающих в области философской антропологии, историков и культурологов.