

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Сергиенко А.Ю. (Не)возможность теодицеи: влияние Лиссабонского землетрясения на философско-антропологические представления эпохи Просвещения // Философская мысль. 2025. № 5. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.5.74157 EDN: CAROTP URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=74157](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=74157)

## **(Не)возможность теодицеи: влияние Лиссабонского землетрясения на философско-антропологические представления эпохи Просвещения**

Сергиенко Алексей Юрьевич

аспирант, Центр практической философии «Стасис»; Европейский университет в Санкт-Петербурге

191187, Санкт-Петербург, Гагаринская ул., д. 6/1, А

✉ [asergienko@eu.spb.ru](mailto:asergienko@eu.spb.ru)



[Статья из рубрики "Философская антропология"](#)

### **DOI:**

10.25136/2409-8728.2025.5.74157

### **EDN:**

CAROTP

### **Дата направления статьи в редакцию:**

19-04-2025

### **Дата публикации:**

19-05-2025

**Аннотация:** Статья посвящена анализу влияния Лиссабонского землетрясения 1755 года на трансформацию философско-антропологических представлений эпохи Просвещения. Основное внимание исследования уделено критике лейбнианского проекта теодицеи и его аксиологическим положениям, а также формированию на основании этой критики мировоззренческих категорий "оптимизма" и "пессимизма". Исследуется, как катастрофа стала катализатором переосмысления онтологических, гносеологических и этических аспектов философской антропологии: места человека в "безразличном" космосе, пределов рационалистической интерпретации мира, проблемы нравственных оснований в условиях структурной несправедливости физического мира. Особый акцент сделан на критике провиденциализма с деистических позиций Вольтером

и с атеистических позиций философами французского материализма. Подробно исследуется роль Лиссабонского землетрясения в становлении докритической философии Канта с экспликацией интуиций его ранних произведений в теоретическую структуру критического периода, на основании чего происходит формирование положений критической "оптимизма". Методология исследования сочетает в себе историко-философскую реконструкцию дискуссии Лейбница, Вольтера и Руссо о провиденциализме, дискурс-анализ философских произведений, осмысляющих событие Лиссабонского землетрясения ("Кандид, или Оптимизм" Вольтера, "Жак-фаталист и его хозяин" Д. Дидро, "докритические" работы И. Канта), интерпретацию концепций "оптимизма" и "пессимизма" в оптике философской антропологии. Работа демонстрирует, как интеллектуальные рецепции Лиссабонского землетрясения не только эксплицировали "оптимистический" кризис лейбницианской теодицеи, но и способствовали переосмыслению исторических и физических аспектов человеческого существования. Автор выявляет, что материалистическая оптика в философии французского Просвещения (Д. Дидро, П.-А. Гольбах, Д. де Сад) интерпретировала человеческое бытие в регистре экзистенциальных рисков. Главным выводом становится тезис о трансформации философско-антропологических представлений: человек определяется как конечное существо, вынужденное искать пути примирения разума с природой в посткатастрофическом мире. Исследование показывает, что кантовский синтез, сочетающий гносеологический "пессимизм" познания с рационалистическим "оптимизмом" автономии разума, предложил конструктивную модель для современной философской антропологии, актуальную в условиях новых глобальных вызовов.

#### **Ключевые слова:**

Лиссабонское землетрясение, теодицея, оптимизм, пессимизм, прогресс, вымирание, Просвещение, Готфрид Вильгельм Лейбниц, Вольтер, Иммануил Кант

#### **Введение**

Великое Лиссабонское землетрясение 1755 года было не только сейсмической катастрофой и гуманитарным кризисом для Португалии, но событием парадигматического значения, изменившим философско-антропологические представления эпохи Просвещения. Философская рефлексия о месте человека в мире, в котором невозможно признать справедливость и целесообразность катастрофы в отношении многих тысяч людей, жителей Лиссабона, нашла выражение в критическом осмыслении концепции теодицеи, согласно которой существующий мир — «лучший из возможных». Из критики положений теодицеи развиваются философские системы мировоззрений «пессимизма» и «оптимизма».

Целью данного исследования является анализ траекторий осмысления события Лиссабонского землетрясения в философских произведениях эпохи Просвещения. В рамках проблематики философской антропологии катастрофа требует переосмысления как: онтологическая проблема (бытие человека в условиях «безразличного» космоса), гносеологический вызов (пределы рационалистического познания мира), практико-этическая дилемма (нравственные основания человека в несправедливом мироустройстве). С историко-философской точки зрения Лиссабонское землетрясение рассматривается как теоретический «раскол» эпохи Просвещения: во-первых, приобретает теоретическое влияние деистический взгляд на природу божественной воли, что ослабляет основания веры и укрепляет независимые начала человеческого

разума; во-вторых, как следствие из первого, континуальность мира переосмысливается с материалистических позиций, укорененных в открытиях естественных и гуманитарных наук XVIII века. Объект исследования — «сейсмологический» след Лиссабонского землетрясения в философско-антропологических представлениях эпохи Просвещения. Предмет — ревизия «оптимизма» и «пессимизма» как мировоззренческих категорий, сопровождающих философскую концептуализацию человеческого существования в произведениях Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро и И. Канта.

Методология исследования сочетает в себе историко-философскую реконструкцию дискуссии Лейбница, Вольтера и Руссо о провиденциализме, дискурс-анализ философских произведений, осмысляющих событие Лиссабонского землетрясения («Кандид, или Оптимизм» Вольтера, «Жак-фаталист и его хозяин» Д. Дидро, «докритические» работы И. Канта), интерпретацию концепций «оптимизма» и «пессимизма» в оптике философской антропологии. Ценность дихотомии «оптимизм» и «пессимизм» для целей исследования обосновывается, во-первых, культурологическим анализом с опорой на интеллектуальные рецепции Лиссабонского землетрясения (М. Молески, Р. Тавареш), во-вторых, анализом становления и развития этих концепций в истории идей эпохи Просвещения.

Проблематика исследования определяется рядом противоречий между «оптимистическими» и «пессимистическими» интерпретациями горизонта будущего, актуального для человеческого разума в конечном порядке мира. Проблема акцентируется на материале концептуального анализа философских позиций французского материализма (Д. Дидро, П.-А. Гольбах, Д. де Сад) как отражения внутреннего конфликта интеллектуальных тенденций эпохи Просвещения: с одной стороны, «оптимистические» воззрения на прогресс исторического человечества, с другой, «пессимистические» — на неизбежность вымирания человека как биологического вида. Концептуализация мировоззренческих положений философии французского материализма предлагается в связи с тематизацией «экзистенциальных рисков» в оптике критических исследований будущего (Т. Мойнихан). Обращение автора к работам И. Канта связано с попыткой немецкого философа преодолеть указанные противоречия через переосмысление теодицеи как отношения разума и природы в своих поздних сочинениях.

Актуальность работы связана с тремя аспектами: историко-философским — уточнение перспективы философско-антропологических представлений эпохи Просвещения в связи с интеллектуальными оценками Лиссабонского землетрясения; теоретическим — тематизация «экзистенциальных рисков» в материалистической философии Просвещения и разработка категории «негативной мудрости» (И. Кант) в рамках критического переосмысления проекта теодицеи; современным — возможность использования анализа Лиссабонского землетрясения как модели угрозы для автономии человеческого разума. Новизна исследования заключается в рассмотрении землетрясения не только как исторического факта, но как реального основания для катастрофического дискурса, изменившего философскую оценку мировоззренческих позиций.

### **Просвещение на руинах Лиссабона: между провиденциализмом и рационализмом**

1 ноября 1755 года в католический праздник — День Всех Святых — Лиссабон, один из крупнейших городов Европы XVIII века, за шесть минут превращается в руины<sup>[1]</sup>. Столицу Португалии сотрясает мощнейшее из виденных человечеством землетрясений. В результате главного толчка в центре города образовалась трещина, отколовшая часть Лиссабона от суши. Немного спустя, в результате падения церковных свечей, по всему

городу распространился огонь. Небо над городом заслонили полотна дыма. Пожар не могли потушить пять дней. После главного толчка, который длился 3-6 минут, вода отошла от берега в море и вернулась серией цунами, поднимая 20-метровые волны на Лиссабон. По существующим подсчетам погибли несколько десятков тысяч людей, а пострадавшими были люди по всему побережью Португалии, Испании и Марокко. Афтершоки распространились по всей Европе: от Франции до Германии и Англии. Особенно поразившим набожных свидетелей землетрясения был тот факт, что немногочисленными уцелевшими зданиями в городе оказались публичные дома на улице Руа-Формоза, в то время как все храмовые сооружения были разрушены практически до основания [\[1\]](#).

Такой удар по столице одного из крупнейших и влиятельных колониальных государств, одного из центров католического мира, где были сосредоточены все атрибуты политико-теологического могущества: дворец монарха, храмовые комплексы, флот, архивы и библиотеки, — на время парализовало центральную власть. Новость о трагическом разрушении португальской столицы была разнесена печатью по всей Европе, катастрофу обсуждали в личных переписках и в литературе. Историк Марк Молески в работе «Эта бездна огня» (англ. *This Gulf of Fire*) подробно рассматривает сейсмологический характер влияния землетрясения на культурную жизнь, интеллектуальные дискуссии и политический статус Португалии во всеевропейском значении [\[2\]](#). После случившегося португальский монарх Жозе I пребывал в растерянности, отказавшись возвращаться в разрушенный город, так что «управление катастрофой» полностью легло на министра, реформатора Себастиана Жозе де Карвалью-и-Мела или же маркиза Жозе де Помбала. Восстановление и последующее преобразование Португалии под фактической диктатурой просвещенного помбализма, стал, по словам Молески, афтершоком (англ. *fourth tremor*) Лиссабонского землетрясения [\[2, p. 121\]](#). Принцип помбализма: «Хоронить мертвых и кормить живых» [\[2, p. 187\]](#) — можно понимать как девиз господства меркантильного и прагматического разума Просвещения, непоколебимого перед ужасом природных стихий [\[2\]](#). Вместе с утверждением помбализма как официальной идеологии власти происходит централизация государственного управления, начинается активная борьба с влиянием аристократии и клерикалов путем секуляризации социальных институтов, в экономике принимается протекционистская политика, в столице проводятся урбанистические реформы, утверждается (формальное) равенство в правах жителей португальской метрополии и бразильских колоний. Кроме того, прагматика катастрофы потребовала новые, рациональные основания для интерпретации произошедшего бедствия. Помбал создал специальный опросник для населения, где предлагал ответить на ряд вопросов о характере толчков, движениях водных потоков, последовавших разрушений, смертях и практических мерах, предпринятых правительством и Церковью. Этот опросник, по сути, являлся первой попыткой эмпирического анализа сейсмической активности и ее социально-экологических последствий [\[2, p. 335\]](#). Таким образом сверхъестественный интерес к причинам землетрясения побудил становление новой области знаний — сейсмологии (от греч. *σεισμός* — землетрясение).

Вероятно, что одним из первых письменных свидетельств — но далеко не единственным — было найденное не так давно исследователями из Эксетерского университета письмо монахини, сестры Катрин Уиттэм, которая стала очевидицей землетрясения, пока мыла посуду. В письме своей родственнице Уиттэм говорит: «Мы провели день в молитвах, но с большим страхом и опасениями, так как весь день и ночь нас трясло и била дрожь» [\[3\]](#). Письмо Уиттэм не только отмечает сейсмологические аспекты землетрясения такие как форшоки, но также помещает личные переживания события в эмоционально-

психологический контекст. Как заметит философ и филолог Вернер Хамахер в своей работе, посвященной тематизации дрожи (англ. *quaking*) и проблеме саморепрезентации мышления в контексте нововременных литературы и поэзии, после Лиссабонского землетрясения «метафоричность земли и дрожи полностью утратили свою кажущуюся невинность; они больше не являлись простыми фигурами речи» [4, p. 263]. Стихийное бедствие трансформирует распространенные до этого представления о гармонической синхронии физической природы и человеческого существования. Бессилие перед лицом разрушительной стихии глубоко проникает в ощущение мира нововременного субъекта. Попадая в экзистенциальный регистр, землетрясение становится сейсмологическим нарративом, толкающим философскую рефлексию к критическому осмыслению горизонтов человеческого будущего.

Яркие страницы интеллектуальной истории Лиссабонского землетрясения написаны португальским ученым Руи Таварешем в работе «Небольшая книга о великом землетрясении» [5]. Он показывает, насколько глубоко образ Лиссабонского землетрясения вошел в культурные репрезентации катастроф будущего и даже прошлого и стал незабвенной формой коллективной памяти, навсегда закрепившей это событие в культуре как универсальную травму. Как считает Тавареш, с теоретической точки зрения Лиссабонское землетрясение стало эпицентром эпистемологического конфликта между фаталистическим (детерминизм) и скептическим (индетерминизм) подходами к истории. «Возможно ли познать модель прошлого?» [5, с. 17] — этот вопрос проблематизирует значение сингулярных событий в непрерывной последовательности исторических связей. Существуют ли «поворотные моменты» в истории или каждый день в своем роде особенный?

Использование маркизом Помбалом разрушений столицы для воплощения рациональных идеалов Просвещения являлось способом инструментализации катастрофы. Драйв модернизации повлек культурное переустройство всего колониального и католического государства, деконструкцию старых порядков, которые отстаивали сторонники влиятельного священника иезуитского ордена Габриэля Малагриды. В 1756 году Малагрида публикует работу «Суждение об истинной причине Землетрясения», где в духе проповеди о возмездии называет главной причиной несчастья греховное и недостойное поведение лиссабонцев [5, с. 151]. Помбал увидел в этом угрозу: если дело ограничивается духовными материями, если все предreshено порядком провидения, кто будет хоронить мертвых и кормить живых? И кто оценит проделанные усилия? Уже после издания книга была подвергнута новой системе цензуры, согласно выводам которой главное догматическое отступление Малагриды состояло в том, что он «настаивал на сверхъестественном происхождении Великого Землетрясения» [5, с. 155]. Стараниями одиозного премьер-министра в 1761 году Малагрида был обвинен в ереси и сожжен Инквизицией. Случившееся в 1755 году в качестве великого потрясения произошло не по прямой воле Бога. Землетрясения являются лишь естественной частью того мира, который создан в согласии с божественным замыслом. Поэтому практические следствия из катастрофы ограничиваются и определяется лишь долженствованием человека.

Рассматривая философские и литературные образцы «иллюминизма» (в работах Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Д. Юма, И. Канта, Д. Дидро) — той самой просвещенной мысли, вдохновившей Помбала — Тавареш демонстрирует, что Лиссабонское бедствие стало призывом к обновлению европейской мировоззренческой парадигмы и (возможно, не всегда последовательной) критике философской аксиомы «Всё — к лучшему» (фр. *Tout est bien*) [5, с. 173]. Следовательно, необходимо проанализировать, как на фоне

землетрясения формируются «оптимистические» и «пессимистические» взгляды на судьбу человеческого рода.

Обширную генеалогию пессимизма и оптимизма в философии представляет в своей фундаментальной работе «Пессимизм. История и критика» (1877) английский философ и психолог Джеймс Сёлли. Во-первых, Сёлли предлагает понимать пессимизм и оптимизм как философские системы, отличные от «инстинктивных» настроений в бытовом поведении человека [\[6, с. 21\]](#). Как философские системы, оптимизм и пессимизм являются двумя образами детерминизма, помещающими человеко-размерную реальность в «надмирный» космологический порядок. Такие системы не сугубо умозрительные, а предлагают способы познания действительных фактов жизни. Во-вторых, философ определяет рационалистические версии пессимизма и оптимизма в Новое время как «рассудочные», отличая их, например, от «непосредственных», которые опираются на интуитивное познание. «Непосредственные» оптимизм и пессимизм характерны, например, для христианского вероучения и образов мира в романтической поэзии. Сёлли также отличает особый род «метафизического» пессимизма в философских системах А. Шопенгауэра и Э. фон Гартмана. Предмет рассудочной философской системы — «условия существования вообще всего живого в мире» и человечества, в частности [\[6, с. 21\]](#). Господствующей формой «оптимизма» в первой половине XVIII века было синтетическое учение о теодицее, предложенное Лейбницем и развитое его последователями-рационалистами. Теодицея утверждала абсолютное для мироустройства значение гармонии. Лиссабонское землетрясение стало, как описывает Сёлли, провиденциальным расколом в метафизике Нового времени, наиболее ярко отразившись в письменной дискуссии Вольтера и Ж.-Ж. Руссо о восприятии последствий катастрофы [\[6, с. 41\]](#).

Эту дискуссию подробно анализирует бразильский философ Хосе Маркес в статье, где на основании материалов переписки философов сравнивает их взгляды на справедливость «путей провидения» [\[7\]](#). Согласно Маркесу, Руссо, отвечая Вольтеру в письме, стремится защитить роль провидения на основании рационального знания, не прибегая к онтологическим или метафизическим аргументам доказательства высшей воли. Отличительная особенность позиции Руссо — антропологическая аргументация. Он возлагает ответственность за катастрофу на цивилизационные институты, развитие которых привело к инструментализации катастрофы. Руссо считает, что стихийные катастрофы — не «каприз природы», но возникают в связи с «социальными и поведенческими паттернами людей» [\[7, р. 18\]](#). Таким образом, признавая имманентность целостности мира нравственному стремлению человека, Руссо предлагает новую рецепцию оптимизма. Маркес подчеркивает практико-ориентированность позиций как Вольтера, так и Руссо, несмотря на их коренное различие: «пессимизм» признает важность человеческих переживаний и аффектов, оптимизм же призывает к автономии нравственного руководства.

В русскоязычных публикациях тематизация феноменов оптимизма и пессимизма отмечена рядом исследований философа Вадима Колмакова. Согласно Колмакову, «оптимизм» — это абстрактная категория, заключающая в себе способ позитивной оценки разных феноменов реальности. Оптимизм имеет религиозные истоки в христианстве, становится элементом мировоззрения в секулярном мире Нового времени и двигателем утопических нарративов в радикальной политике новейшей истории. Колмаков подчеркивает антропоцентрическую односторонность «оптимизма» в его ориентации на ценность физического существования человека [\[8, с. 52\]](#).

Пессимистические настроения возникают как эмоционально-детерминированная реакция на неурядицы социально-бытовых ситуаций, но после Лиссабонского землетрясения благодаря, в частности, работам Вольтера обретают структуру философской системы, которая претворяется ядром экзистенциальной негативности в постромантической философии XIX века. «Пессимистическая» мысль оспаривала претензии «оптимизма» на провиденциальное господство в мире и искала пути выхода из кризиса оптимистических нарративов XX столетия (неолиберальная коммодификация повседневности, быстрые климатические изменения, милитаризация глобальной культуры). В статье «Спор трех философов» Колмаков утверждает, что пессимистическое настроение, заложенное в поэтический скептицизм Вольтера, неизбежно трансформируется в философский фатализм. Вольтер одновременно признает страдания людей и бессмысленность случая, чем «лишает человека права на счастье» [\[9, с. 24\]](#). Пессимистическая логика, доведенная до своего предела, предполагает обреченность человека на несчастье. Руссо и Кант видят в этом угрозу свободе и на ее условии стремятся примирить человека с миром, признавая несовершенство (или ограничения возможности познания) последнего.

Первой актуальной задачей для моего исследования становится выявления идейного резонанса между пессимистической интерпретацией Лиссабонского землетрясения и материалистическими интуициями радикального французского просвещения (Дидро, Гольбах). Вместе с пессимизмом из духа Просвещения рождается практическая философия, требующая развития человеческих способностей и полагания на разум, а не на божественную справедливость. Эту «оптимо-пессимальную» амбивалентность идеалов Просвещения стремится преодолеть Кант через критику метафизики. Как я постараюсь показать в дальнейшем изложении, критическая мотивация Канта «вдохновлена» в том числе Лиссабонским землетрясением и следует за нарративом провиденциального раскола, начиная с ранних натурфилософских работ. Следует попробовать пройти через ключевые моменты этого нарратива, чтобы в антропологических обликах «пессимизма» и «оптимизма» реактуализировать философское следствия из Лиссабонской катастрофы.

### **Все ли к лучшему? Или рождение пессимистической философии**

Нововременной феномен «оптимизма» отражает этические следствия из идеи теодицеи (от лат. *theodicea* — «богооправдание»), предложенной немецким философом Готфридом Вильгельмом Лейбницем. Очевидно, «оптимистический» тон философии был задан задолго до Нового времени в эсхатологическом учении христианства, например, в учении Аврелия Августина. Согласно исследованию воронежского философа Колмакова, термин «оптимизм» впервые был применен как понятие французскими иезуитами, выступившими с критикой геометрического метода в философии Лейбница [\[8, с. 40\]](#).

В своей поздней работе «Теодицея» (1710) Лейбниц стремится объяснить как «человеческая беда» связана с «Божественной справедливостью» и таким образом описать происхождение метафизического, морального и физического видов зла в мире. Для этого философ вызывается найти путь через «лабиринт» противоречий между свободой и необходимостью, руководствуясь принципом предустановленной гармонии. В чем заключается этот принцип, и как он позволяет решить указанную проблему?

Порядок гармонии отражает динамические отношения между двумя рядами понятий: свободой и необходимостью, душой и телом. «Ленивый разум», покоряющийся сиюминутным побуждениям, нерелексивно принимает положение мира как обреченное и тем самым отвергает активное участие высшего порядка в совершенствовании красоты мира. Предустановленная гармония — активный принцип, который заключается в метафизическом единстве души и тела, где последнее «по своему изначальному



строению приспособлено посредством внешних предметов исполнять все то, что оно делает по воле души» [\[10, с. 67\]](#). Этот аспект гармонии Лейбниц называет «префигурацией». Выражение, происходящее из деятельного начала души, обуславливает внутреннюю свободу в префигуративных вариациях организованных тел, но также и налагает ограничения существованием в единственно-необходимом мире. По Лейбницу, из принципа следует, что «с необходимостью существует простые и непротяженные субстанции, рассеянные по всей природе», они «остаются независимыми от всех других, кроме Бога» и «не всегда бывают отделены от всякого организованного тела» [\[10, с. 82\]](#). Физический мир состоит из множества подобных простых субстанций, выражающих отношения свободы и необходимости в нематериальном единстве души и тела.

Это значит, что каждая монада как соединение формы жизни — неорганической, животной или человеческой — с множеством бесконечно малых элементов деятельной потенции — особенная и самостоятельная инстанция сущего, отличная в своем содержании от любой другой. Монады содержат в себе префигуративное начало (подобно тому, как семя содержит потенциальное развитие в дерево), позволяющее ей действовать, выражать себя в той степени совершенства, которое предусмотрено творческим замыслом. Предустановленная гармония позволяет заключить, что деятельность разума и постулаты веры не противоречат друг другу и равно необходимы, поскольку по-своему объясняют совершенное устройство мира. Разум и вера независимо друг от друга действуют в русле единого целеполагания, предусмотренного божественной волей.

В чем же заключается «оптимизм» лейбницианской философии? С точки зрения концепции теодицеи любое событие в мире происходит сообразно с порядком разумного провидения как «в лучшем из возможных миров». То, что переживается человеком в качестве зла — есть реальное несовершенство мира, но в нем самом нет абсолютной необходимости. Зло, говорит Лейбниц, «почти-ничто» [\[10, с. 143\]](#). Все, с чем мы сталкиваемся в мире, не приближает его к лучшему состоянию, ведь оно уже заведомо предваряющей волей Бога (внутри индивидуального понятия) есть совершенное. По Лейбницу, целостность единственного мира, данного в выборе «наилучшего из возможных» — это благо в совершенной степени. В этом смысле следует понимать слова философа: «Бог прежде желает блага, а затем — наилучшего» [\[10, с. 145\]](#). Отсюда также следует, что зло, явленное как несовершенство, страдание или грех, является лишь средством для восхождения ко все высшим степеням совершенства для каждой отдельной монады.

В последней части трактата, который Лейбниц посвящает физическому злу, и разрушительным действиям природных стихий, он советует «не страшиться того, что нам предопределено, и не жаловаться на то, что случается с нами» [\[10, с. 304\]](#). Если гносеологический аспект оптимизма здесь будет отвечать за постижение красоты и гармонии, в котором пребывает мир по божественной воле, то политический аспект — за пересборку религиозной догматики с помощью рационалистической философии, чтобы предложить основания для объединения католических и протестантских постулатов веры, дробивших культурное пространство современной Лейбницу Европы. Концепции теодицеи стремился дать рационалистические основания последователь Лейбница философ и просветитель Христиан фон Вольф. Его интерпретация теодицеи повлияла на философские взгляды Мозеса Мендельсона, Иоганна Готтшеда и, впоследствии, Иммануила Канта. В утилитарном ключе моральной философии идею гармонии



восприняли английские деятели науки и искусства: лорд Энтони Шефтсбери в работах «Исследования о добродетели» и «Моралисты» и поэт Александр Поп в поэме «Опыт о человеке» [6, с. 36; 8, с. 49; 11, с. 115]. Учения о гармонии — в теологической, натурфилософской или рационалистической версиях — все так или иначе подразумевают континуальность как имманентную черту существования, поддерживаемую в каждом конкретном случае логикой теодицеи о целостности мира.

«Пессимизм» же отражает скептический взгляд французского философа Франсуа Мари Вольтера. Сам Вольтер не использовал понятие «пессимизма», зато силой своей критики популяризировал понятие «оптимизма». В действительности, крайней фигурой пессимизма в философских дискуссиях Нового времени заслуживает называться французский философ и математик Блез Паскаль за свои теоцентрические воззрения на природу человека, столь отличные от вольтеровских. Если в «пессимистической» версии философской антропологии Паскаля фундаментальной идеей было «ничтожество» человеческой природы (человек как *roseau pensant*, «мыслящий тростник»), то, согласно советскому историку философии Виталию Кузнецову, оценка Вольтером человеческого бытия — гораздо более утешительная. Он восхваляет любовь и могущество человека как совершенного творения и искушенного творца [11, с. 115]. В данном же случае, пессимизмом могут быть названы озвученные Вольтером скептические и фаталистические настроения эпохи, укорененные в деистических представлениях о безотносительности и безразличии высшей воли к человеческому миру.

До Лиссабонского землетрясения Вольтер в духе времени верит в пускай в спонтанную и произвольную, но всеобъемлющую целостность мира (что заметно, например, еще по повести «Задиг, или Судьба»). Но после 1755 года — резко ставит под сомнение жизнь в «лучшем из миров», описывая новый философско-антропологический тип — человека, чья отдельная воля отныне полностью отчуждена от высшего понятия божественного произволения. Вопросы, которые ставит Лиссабонское землетрясение перед обществом своего времени, значительно меняют философский тон Вольтера. Он посвящает последствиям землетрясения такие работы как «Поэма о гибели Лиссабона или рассмотрение аксиомы: всё — благо» (1755) и повесть «Кандид, или Оптимизм» (1758). В поэме Вольтер, в красках описывая трагедию жителей Лиссабона, пострадавших от стихийного бедствия, выражает сомнение оптимистической аксиоматике, пример которой видит в эстетической рецепции лейбнизианской гармонии, выраженную поэтом Александром Попом в «Опыте о человеке». На предложенную последним аксиому целостности мира: «Всё — благо», — Вольтер отвечает также в поэтической форме: «Мне Лейбниц не сказал, что вяжет ону смесь, / В устроенном других всех лучше мире здесь; / Собрание горестей, всегдашнее нестройство; / И в жизни вмешаны веселья в беспокойство» [12, с. 211].

В интонациях поэмы естественным образом развивается философский фатализм. Смерть — единственное следствие из жизни, определяющее также исход мира. Таков естественный порядок, заключенный в природе: «Страдаем, терпим, мрем: все кончится, родясь, / И разрушений лишь природа стала связь» [12, с. 211]. Литературовед Илья Серман в примечаниях к русскоязычному переводу «Поэмы» замечает, что из русского перевода «Поэмы», сделанного Ипполитом Богдановичем в отдельном издании в 1802 году, по соображениям цензуры пришлось убрать некоторые особо выразительные места, поэтому в русскоязычном варианте всего 240 строк из оригинальных 272. Например, в русский перевод не вошли следующие строки Вольтера: «Настоящее ужасно, если у него нет будущего, если мрак могилы уничтожает мыслящее существо» [13, с. 241]. Эту

атеистическую максиму, выбивающей теологические основания из-под исторической континуальности, было тяжело принять просвещенному человеку Нового времени, поскольку условия жизни в обществе и существование монархических государств того времени подразумевали сильную опору на догматы вероисповедания и религиозные представления о нормах морали.

Зло, считает Вольтер, необходимо, поскольку неизбежно и происходит с человеком в результате нравственного отступления от высших принципов целого, установленных не божественным провидением, а естественным порядком. Совершая поступок, человек производит дифференцирование вещей в целокупном объеме бытия. Нравственное отступление — это введение минимального различия между человеком-размерной причинностью и метафизической целостностью мира. Однако закон всеобъемлющего неизбежно включает это различие в естественный порядок, восстанавливая свое могущество в умножении возможностей. Вольтер тем самым отходит от строгой версии принципа предустановленной гармонии, предлагая, своего рода, «*атональную*» метафизику целого, где «хаос» и «космос» — это два синонима «мира» с объективной и субъективной точек зрения. Даже если мир не создан так, чтобы соответствовать представлениям о справедливости, человек, руководствуясь разумом, способен к самосовершенствованию. Континуальность всеобщей истории раскладывается Вольтером в ритмический паттерн прерываний и повторяющихся циклов.

«Оптимизм, — говорит философ устами одного из персонажей повести «Кандид», — это страсть утверждать, что все хорошо, когда в действительности все плохо» [\[14, с. 207\]](#). Нет уже эсхатологического энтузиазма в ожидании оставшегося времени, которое должно завершиться вместе с мирскими несчастьями в Откровении. «Это конец света!» — кричит Кандид из сейсмологического эпицентра землетрясения, разрушившего три четверти португальской столицы. Катастрофа открывает философскую рефлексию о «конце света» в опустошающих масштабах предшествующей человеческой цивилизации истории Земли. Результатом этой рефлексии является философский катастрофизм как следствие из пессимистического мировоззрения, которое делает *конец смыслов* (как прерывание) орудием критики теоцентризма и теодицеи, в частности. Если христианское откровение, разворачивающееся в истории апокалипсиса, свидетельствует о *смысле конца* (в котором обнаруживается основание континуальности, «нового начала»), то просвещенный человек находится тет-а-тет с безотносительной силой стихий природы. Единственное разумное решение, на которое способен человек — принять несовершенство материального мира как само условие его данности, чтобы прожить отведенное ему время, и, как говорит Вольтер, в согласии с самим собой «возделывать свой сад». Этическая максима «Кандида» звучит так: «Будем работать без рассуждений — это единственное средство сделать жизнь сносной» [\[14, с. 243\]](#).

### **Когда космос безразличен: французский материализм эпохи Просвещения между прогрессом и вымиранием человечества**

Философско-антропологические интуиции, представленные мыслью французского Просвещения против «оптимизма» теодицеи, включают в определение человеческого бытия имманентность предельных состояний, то есть *экзистенциальные риски*. Томас Мойнихан, исследователь-футуролог, определяет экзистенциальные риски как «угрозы, имеющие уникальное моральное значение, поскольку они подвергают опасности само существование морали в мире, либо вызывая наше полное вымирание, либо необратимо ограничивая наш потенциал для достижения хороших целей» [\[15, p. 9\]](#). Не все угрозы рискуют привести к вымиранию, однако есть те, «что хуже смерти» (англ.

worse-then-death) [\[15, p. 21\]](#). Великое землетрясение в Лиссабоне — в череде прочих катастрофических событий — является экзистенциальным риском Нового времени, через призму которого может быть проанализирована интеллектуальная смута Просвещения.

Иоганн Гете, которому было шесть лет, когда землетрясение «сотрясло» историю Европы [\[3\]](#), напишет о своих воспоминаниях следующим образом: «В природе мы видим прежде всего силу, сила поглощает... прекрасное и безобразное, добро и зло — все существует с равным правом рядом» [\[16\]](#). Из слов Гете заметно, насколько в мировоззрении Просвещения были укоренены деистические тенденции: невмешательство и нейтральность Бога по отношению к явлениям сотворенного мира. Вопреки августианским и лейбницианским представлениям, лишаящих зло онтологического статуса в совершенстве мироустройства, представления о естественном происхождении религии допускают равное сосуществование добра и зла в природе. На этом фоне в мысли Просвещения развивается характерный антропометрический ритм, зависящий не от трансцендентной гармонии божественного провидения, а от индивидуальной и коллективной динамики человеческих поступков, включенных в естественный порядок вещей.

Нововременная рефлексия предельных состояний отражает адаптацию человеческой культурой противоречивых явлений прогресса: географические открытия (и колониализм), достижения эмпирических наук (и сциентизм), эксперименты в области политики и искусства (и эра просвещенного абсолютизма в Европе). Идея прогресса как направленного движения начинает господствовать как мотив всемирной истории, в которой возвышается всеобщий разум человечества. Идею прогресса для человека эпохи Просвещения впервые озвучил французский математик и социолог Николя де Кондорсе в работе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума». Историк философии Виталий Кузнецов подчеркивает, что просвещенная теория прогресса Кондорсе полагается на критику Вольтером теологического понимания всемирной истории как овнешнения божественной воли в материальном мире (провиденциализма и богоизбранности) [\[11, с. 186\]](#). Поэтому человек вне зависимости от своего происхождения, считает Кондорсе, может быть освобожден от злого бремени естества: «Природа не установила никаких пределов нашим надеждам» [\[17, с. 223\]](#).

Вместе с рефлексией о горизонте будущего для человеческой цивилизации разума происходит поворот к атеизму и материализму. Это укрепляет положения «пессимистического» мировоззрения, предвосхищающие земное вымирание в конечной природе человека. Пессимизм вводит в учение о морали фактор относительности, разделяющий целеполагания природы и культуры. В этом разделении культура для человека становится надежной и верной опорой будущей жизни, в то время как естественнонаучная десакрализация природы меняет взгляд на мир как на произведение безотносительных и произвольных стихий (материальных сил). Такие итоги эпохи Просвещения видит сам Вольтер: «Инстинкт, разум, необходимость в утешении, благо общества возобладали, и люди всегда питали надежду на будущую жизнь, надежду, по правде сказать, часто сопровождаемую сомнением» [\[13, с. 243\]](#). Как в рационалистическом расчете на прогресс, так и в положениях скептицизма, связанного с концом света и вымиранием, становятся заметны философские аспекты обращения человеческого разума к радикальным горизонтам будущего.

Повесть французского просветителя и философа Дени Дидро «Жак-фаталист и его хозяин» (написанная в 1773) представляет собой сатирическое и абсурдистское произведение, где автор высмеивает односторонний фатализм, полагающий судьбу как

череду неизбежных случайностей. Дидро изображает конфликт между фаталистической позицией Жака: «Все, что случается с нами хорошего или дурного, предначертано свыше», [\[18, с. 263\]](#) — и скептицизмом Хозяина, который старается в спорах с Жаком опираться на рациональные аргументы разума. В повести брат одного из главных персонажей, священник-кармелит Жан, стремится в Лиссабон, чтобы, по словам его брата, «поспеть к землетрясению, которое не могло случиться без них; чтобы оказаться раздавленным, поглощенным землей, сожженным, как было предначертано свыше» [\[18, с. 291\]](#). Дидро принимает вызов иррациональности, который Лиссабонское землетрясение бросает разуму, используя его, на что указывает Тавареш, не как теоретическую проблему, а как «сатирический прием» в контексте популярной культуры [\[5, с. 194\]](#). Мир также хаотичен как сатира — постоянные эксперименты с формой, знаки, перемещающиеся между пространством произведения и опытом чтения, и использование парадокса как дидактического метода. Дидро верит в то, что скептицизм разума и свобода воли необходимо соположены друг другу. Также Дидро не противопоставляет фатализм и детерминизм, а показывает их взаимообусловленность. Согласно Джону Роберту Лоу, исследователю философии Просвещения, решение практического разума для Дидро следует обозначать как введение различия в фаталистическую онтологию: внутри единого течения судьбы (фатализм), которое кажется абсурдным в силу непознаваемости, действует множество причинно-следственных связей (детерминизм), которые доступны познанию при условии его свободы от догматизма [\[19, p. 130\]](#).

В 1769 году Дени Дидро в диалоге со своим коллегой Д'Аламбером рассуждает в следующем ключе: «Если солнце потухнет, что произойдет? Погибнут растения, животные, земля станет одинокой и немой. Зажгите вновь это светило, и тотчас же вы восстановите необходимую причину бесконечного числа новых поколений, по отношению к которым я не решусь утверждать, что теперешние наши растения и животные возникнут вновь или нет, когда пройдут века» [\[20, с. 147\]](#). Можно рассматривать данную гипотезу философа как теоретическое признание неизбежности всеобщего вымирания в условиях земной жизни. Возможность становление разумной жизни в космосе фактически отождествляется с активностью солнечного света.

В смелой для своего времени работе «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного» (1770), продвинувшей на передовые интеллектуальные позиции материализм и атеизм, философ и энциклопедист Поль-Анри Гольбах утверждал: «Материя вечна и необходима, но ее сочетания и формы преходящи и случайны; а что такое человек как не сочетание материи, форма которой меняется с каждым мгновением?» [\[21, с. 124\]](#) Хотя порой изменения бывают непредсказуемыми, а потому — угрожающими и пугающими, само свойство природы — это движение материи. Как объясняет своим читателем Гольбах, то, что человек воспринимает как неправильное, беспорядочное и случайное, является всего лишь другими видами порядка, а их проникновение в повседневную жизнь — следствием из естественных законов материи как единственной субстанции создавать явления природы. По Гольбаху получается, что онтологическая конституция человека покоится на непостоянстве условий, которые в качестве реальных формирует материя: «Людей можно считать произведениями, характерными именно для земного шара в его нынешнем положении <...> Если бы в силу какой-нибудь катастрофы Земля изменила свое местоположение, эти произведения должны были бы измениться» [\[21, с. 125\]](#).

Еще один важный такт в материалистической теории, выводящий мысль из теологической

концепции истории: человек — имманентное истории Земли существо, возникшее как произведение природы. Физические условия Земли и механические законы космоса — это, в понимании Гольбаха, то целое, сообразно с которым человеческий «род должен или измениться, или исчезнуть». Способ бытия человека — это определенное состояние Земли, направляемое движениями и комбинациями материальных единиц: атомов и молекул. Гольбах воздерживается от суждений оптимистического или пессимистического толка, занимая сенсуалистскую позицию: «все представляет собой лишь то, чем оно может быть, необходимо выступая таким, каким оно есть» [21, с. 127]. Как и Вольтер, Гольбах считает, что счастье (и добродетель для гражданина) в том, чтобы не давать душе лениться. Но душа, по Гольбаху, не отдельная от материи субстанция, а «есть само это тело» и может рассматриваться только в отношении к способам своего физического бытия. Свою материалистическую теорию души мыслитель подытоживает известным латинским афоризмом: *mens sana in corpore sano* («в здоровом теле — здоровый дух») [21, с. 139]. В Европе наступает время нового мировоззрения, требующего новых политических свобод для людей, и Гольбах, делая ставку на материалистическое равенство всего сущего, питает надежду на то, что человек откажется от иллюзии всевластия над природой и научится рационально (в общегражданском плане) пользоваться плодами своей собственной природы — поступками.

Первым, кто вводит непреодолимое различие человеческого существа с космологической метафизикой избытка, вычеркивая разум из всеобщего порядка действия созидательных сил, является французский мыслитель, мятежник и писатель маркиз Донасьен де Сад. Помещая современные ему сомнения в форму острой критики, в своем литературном произведении «Жюльетта» (1797) де Сад обрушивается на высшие идеи разума: «Нет, никто не заставлял Бога создавать человека, абсолютно и точно — никто, и если он это сделал просто-напросто для того, чтобы подвергнуть дело рук своих подобной участи, размножение человеческой породы представляется мне тягчайшим из всех преступлений, а полное исчезновение человечества — самым благородным делом» [22]. Сексуальное выражение человеческого желания, как фундаментальный нарратив произведений де Сада, взаимопринадлежит интенциям естественного мира в космологическом тождестве. Это позволяет де Саду вписать в человеческое существо естественный механизм влечения всего сущего к космической смерти, которая воплощает всеобщий характер природы, имманентный человеческому желанию. Если гипотеза о конце мира подрывает ценность моральных установок, то вымирание — это исчезновение любой моральности перед лицом космического равнодушия.

Ни Дидро, ни Гольбах не мыслят вымирание как окончательное событие (конец смыслов), а только как временное прерывание, позволяющее перераспределить энергию в мире сущего: «оптимизм» прогресса идет рука об руку с «пессимизмом» вымирания. Разумная жизнь представляется мыслителям не просто результатом космической эволюции, но и неизбежно повторяющейся ее чертой, что, по сути, перезапускает лейбницианскую метафизику гармонии во множественности миров, но теперь на материалистических и атеистических основаниях. Античный космос как самодовлеющую инстанцию упорядочивания мира в согласии с идеальным образом в космологических представлениях человека в эпоху Нового времени, согласно замечанию Александра Койре, замещает идея множественной, материальной и хаотической *Вселенной* как «открытой совокупности, связываемой единством управляющих ею законов» [23, с. 202].

Вопреки единственно-необходимому миру философов рационалистов: Декарта, Лейбница, Спинозы — французский материализм предлагает понимание Вселенной как потенциальной множественности миров, состоящих не из пассивно-претерпевающей, а

из активнодействующей материи. Эмпирическая «открытость» нового понимания космоса одновременно с темы устанавливает экзистенциальные границы, в пределах которых возможно восприятие исторического опыта и самосовершенствование человека как земного существа.

### **Критический «оптимизм» Иммануила Канта: границы познания и нравственности в мире катастроф**

Лиссабонское землетрясение стало катализатором критической рефлексии Канта. Первые научные публикации философа были посвящены естественнонаучному осмыслению сейсмического события [\[24, с. 15\]](#). Свою статью «О причинах землетрясений по случаю бедствия, постигшего западные страны Европы в конце прошлого года» (1756) Канта начинает словами: «Мы спокойно живем на земной поверхности, основания которой по временам сильно колеблются» [\[25, с. 334\]](#). Он объясняет катастрофу естественными причинами — движением подземных газов внутри геологических полостей. Но в отличие от французских материалистов, Кант не сводит природу к механистическим законам: его написанная годом ранее «Всеобщая естественная история» (1755) описывает космос как непрекращающиеся циклы уничтожения и возрождения материи, где только разум способен найти порядок. Космос подобен мифологическому существу Феникс, который «сжигает себя, чтобы вновь возродиться юным из своего пепла» и остается «неисчерпаемым в новых проявлениях» [\[26, с. 213\]](#). Здесь Кант еще стоит на позициях рационалистического оптимизма: «Приучимся же смотреть на эти страшные разрушения как на обыкновенные пути провидения и будем взирать на них даже с некоторым чувством удовлетворения» [\[26, с. 210\]](#).

В «Опыте некоторых рассуждений об оптимизме» (1759) Кант стремится конкретизировать свои взгляды: «Мир, находящийся на той ступени лестницы существ, где начинается пропасть, которая содержит в себе неизмеримые степени совершенства, возвышающие предвечного над каждым сотворенным существом, — этот мир, говорю я, совершеннейший из всего, что конечно» [\[27, с. 11\]](#). По Канту, способность познания приобщает конечного субъекта с бесконечно творческим пространством мира. Позже, в «Критике чистого разума» (1781), философ дает критическую рецепцию своим собственным взглядам, предлагая «коперниканский поворот». Познание, считает Кант, не пассивно отражает мир, но активно структурирует его в гносеологических пределах: «Предметы должны сообразовываться с нашим знанием» [\[28, с. 35\]](#). Кант стремится преодолеть «оптимо-пессимальную» дихотомию, опираясь на способность разума находить смысл даже в естественном хаосе путем исследования априорных форм познания.

В силу того, что природа в Новое время осмысляется как внешнее условие единства явлений в опыте, вопрос о космическом непостоянстве материальных состояний природы — животрепещущий для исторической рефлексии о судьбе человека, особенно, в контексте времени *просвещенного* абсолютизма, эпохи правления Фридриха II в Пруссии. В статье «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» (1784), которую Иммануил Кант посвящает прусскому монарху, философ провозглашает девизом века Просвещения формулу: «имей мужество пользоваться своим умом» [\[29, с. 29\]](#). «Мужество» происходит из секулярной автономии разума от веры, что делает его «совершеннолетним». Гарантировать эту автономию может только природа, которая «склоняет и призывает к свободе мысли» [\[28, с. 39\]](#).



Вслед за проектами политических институтов природы у Жана Бодена, Шарля де Монтескье и Жан-Жак Руссо в проекте «всеобщей истории» Иммануил Кант обращается к аналогии, чтобы предложить синтез человеческой истории и физической истории Земли не только как философский, но и как политический проект «вечного мира». Естественные ограничения объективны для человека, но тем не менее служат основанием для космополитического сознания, которое признает за человеком универсальные принципы гражданственности. В девятом положении своих «Идей всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) Кант пишет: «Попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода, должна рассматриваться как <...> содействующая этой цели природы» [\[30, с. 261\]](#). Всему природному свойственен «раздор», порождающий непредсказуемый и свободолюбивый дух соперничества, продуктивный, как считал Кант, для культурного воспитания, научного познания мира и нравственного совершенствования человека. Естествознание должно быть первым примером опытного знания, чтобы существование человека и необходимость природы обрели единый вектор целеполагания. Культура и природа развиваются в телеологическом взаимодействии: целеполагание человека продолжает цели природы за пределами физиологических «инстинктов». В состоянии вечного гражданского мира просвещенный субъект разума сможет бросить вызов трудностям и преодолеть «естественное состояние» разобщенности.

Согласно современному исследователю будущего Томасу Мойнихану, философский катастрофизм второй половины XVIII века «символизирует отход от восприятия нашего космического окружения как бесконечно принимающей колыбели качественной ценности и безопасности <...> к восприятию его как обволакивающей топографии опасностей, по которым нужно вечно ориентироваться с помощью количественных показателей и непрерывно корректировать курс» [\[31, р. 104\]](#). В своей работе «Спинальный катастрофизм» Мойнихан отмечает, что интеллектуальные оценки Лиссабонского землетрясения стали важным фактом кантовской биографии и нашли отражение не только в ранних, «докритических», работах, но и в зрелых сочинениях философа [\[32, р. 44\]](#). Например, в «Критике способности суждения» (1790) в главе «Аналитика возвышенного» Кант исследует формы познания эстетических идей в связи с понятием «потрясения» (нем. *Erschütterung*). Мойнихан представляет философию Канта как продукт травматического столкновения с действием природных стихий, где Лиссабонское событие становится архетипом для понимания кантовского «возвышенного чувства» и критики всеислия разума, которую адресует человеку как бы сама природа. Через геологические и биологические метафоры Мойнихан показывает, что идеи Канта являются не абстрактными конструкциями разума, а попыткой сформулировать ответ на «потрясения» реального мира, обнажающие хрупкость человеческого бытия и ограниченность познания.

Масштаб массовых разрушений, которые способны создавать стихийные бедствия, поселяет в душе человека страх. Источник этого страха, как считает Кант, коренится в несоразмерности конечного (человека) и бесконечного (природы). Объектом возвышенного чувства, согласно «Аналитике возвышенного», являются эстетическое переживание чрезвычайных явлений природы. В качестве переживания «возвышенное» преподносится аффектом «трепета» или «потрясения», которые немецкий философ, используя знакомый ему «сейсмологический» нарратив, описывает «быстро сменяющимся отталкиванием и притяжением одного и того же объекта» [\[33, с. 96\]](#). Базовые материальные силы, лежащие в основании космоса — притяжение и



отталкивание, — в «Критике способности суждения» выступают в качестве эстетических стихий: «чем страшнее их вид, тем более он притягивает нас» [\[33, с. 100\]](#). Однако, считает немецкий мыслитель, когда возвышенное чувство «вмещает» в себе переживание бесконечного, человек получает внутреннюю возможность к установлению дистанции с объектом возвышенного и вместе с тем — к эстетическому преодолению власти природных стихий и «критики природы» в нравственной автономии разума: «Возвышенность содержится не в какой-либо вещи природы, а только в нашей душе в той мере, в какой мы можем сознавать свое превосходство над природой в нас, а тем самым и над природой вне нас» [\[33, с. 103\]](#).

Кант предлагает искать пути договора разума с природой, поскольку если разум обладает законотворческими прерогативами в мышлении, то природа позволяет регулировать эти законы в рамках справедливой «конституции» общегражданского плана. В своей статье «О неудачах всех философских позиций теодицеи» (1791) Кант находит замысел теодицеи несостоятельным именно потому, что в ее метафизике не предусматривается равномерное распределение избытка, который порождает физические явления зла. Это выражается в несовершенстве структуры моральной экономики теодицеи: преступления и разрушения не всегда в должной мере компенсируются возмездием и восстановлением [\[34, с. 140\]](#). Как считает Кант, не принцип предустановленной гармонии позволяет принять человеку его хрупкое положение в мире, а *негативная мудрость*. Если мудрость вообще — это «свойство воли согласовываться с высшим благом как конечной целью всех вещей», то, согласно немецкому философу, негативная мудрость — есть «сознание неизбежной ограниченности наших дерзаний» на то, что превосходит сущность человека [\[34, с. 148\]](#). «Всякая теодицея должна быть, собственно, истолкованием природы, коль скоро через Природу Бог обнаруживает намерение своей воли» [\[34, с. 149\]](#), — важное дополнение Канта к его рационалистической идее «всеобщей истории». Кант предполагает целесообразные основания в деятельности природных начал, которые соответствуют телеологии человеческого разума, и выражает уже более сдержанный, критический «оптимизм», представляя человека как имманентное, но несводимое к физическим условиям Земли существо. Тем самым Кант отказывается от формального принципа предустановленной гармонии между человеком и природой в пользу их взаимообусловленного сосуществования. Человеческий вид способен и открыт к прогрессу в общемировом плане, но сама жизнь разума не ограничивается конечным антропологическим измерением.

Немецкий философ XX века Якоб Таубес в своей работе «Западная эсхатология» называет Лиссабонское землетрясение «открытой глубиной, которую система разума не в состоянии постичь» [\[35, р. 86\]](#). В этой глубине — проблема истоков физического зла, которая будет в качестве вызова сопровождать диалектическое мышление философов немецкого романтизма. Кант был первым, кто попытался ответить на этот вызов. На фоне перемен в философско-антропологических воззрениях Нового времени эсхатологическая концепция конца мира как причины его качественного преобразования в новый, более совершенный, все еще остается значимой в философском воображении Просвещения, хотя и становится «человеческим уделом». Общемировое положение разума сопряжено таким образом не с провидением, а с императивом нравственного долга: необходимо поступать и воспитывать себя так, чтобы располагать возможностью лучшего из миров не как объективным положением вещей, но как субъективной потенцией.

## Заключение

Анализируя философские произведения и труды деятелей эпохи Просвещения, автор исследования приходит к заключению, что Лиссабонское землетрясение 1755 года было фактором радикальной трансформации интеллектуальных парадигм своего времени. Проведенное исследование позволило проследить траектории осмысления этого события в контексте аргументов критики теодицеи, формирования материалистических идей и становления критической философии Иммануила Канта в связи с интересами его ранних работ. Важным теоретическим аспектом, связанным с рефлексией над причинами и следствиями Лиссабонского землетрясения, стала артикуляция мировоззренческого конфликта в положениях «оптимизма» и «пессимизма». В исследовании представлена попытка поэтапно изложить краткую генеалогию данного конфликта.

Первые интеллектуальные рецепции Лиссабонской катастрофы её современниками эксплицировали критику метафизического учения Готфрида В. Лейбница и спровоцировали «провиденциальный раскол» эпохи Просвещения. Если Лейбниц, согласно своему принципу предустановленной гармонии, предполагал, что зло как таковое лишено онтологического статуса, то событие землетрясения утвердило его данность как компонент мира, не поддающийся теологической интерпретации. С деистических позиций Вольтер, через сатирические приёмы «Кандида» и поэтическую рефлексию, подверг сомнению «оптимистическую» аксиому теодицеи: «всё — к лучшему», — заменив её фаталистическим признанием хаотичности мира. Его «пессимизм», однако, не стал отрицанием разума, но стимулировал поиск этических оснований в условиях безразличной к человеческой морали природы.

Критически развивая интуиции Вольтера, французские материалисты — Д. Дидро, П.-А. Гольбах, Д. де Сад — интерпретировали физическую нестабильность мира не как несовершенство божественного замысла, а как имманентное свойство материальной природы. Человек в материалистической оптике является конечным и преходящим продуктом исторических сил, перед которым в качестве перспектив раскрывается дилемма исторического прогресса и космического вымирания. Согласно мысли французских просветителей, преодолеть её он способен лишь с опорой на разум. Дидро, высмеивая односторонний фатализм в «Жаке-фаталисте», подчеркивал взаимосвязь свободы человека и рассудочного детерминизма: даже в превратностях судьбы разум способен обнаружить причинно-следственные закономерности. Гольбах, отрицая трансцендентное измерение человеческого бытия, определял его через динамику «состояний Земли», где отдельная катастрофа — всего лишь естественный этап материальных трансформаций мира. Маркиз де Сад, доводя логику материализма до этических крайностей, видел в космическом равнодушии основу для критики моральных догм. Таким образом, материализм XVIII века, возникший как опосредованная реакция на катастрофу, сформулировал положения философской антропологии, согласно которым конечность и уязвимость человечества становятся условиями развития его потенциала к всестороннему познанию мира.

Иммануил Кант, начавший свой академический путь с естественнонаучного анализа Лиссабонского землетрясения, в поздних работах предложил синтез рационалистического «оптимизма», утверждающего самостоятельность разума, и гносеологического «пессимизма», устанавливающего границы человеческого познания. Признавая нецелесообразность трансцендентных положений теодицеи, Кант ввел понятие «негативной мудрости» как осознания человеком пределов разума, которые, однако, не отменяют самоценности его автономии. В «Критике способности суждения» стихийные катастрофы интерпретируются через категорию возвышенного: «потрясение»

становится категорией эстетического познания, открывающим взаимосвязь конечных способностей человека с бесконечно производящими силами природы. Этот подход позволил Канту переосмыслить теодицею в терминах взаимного целеполагания природы и разума.

Анализ интеллектуальных рецепций Лиссабонского землетрясения выявил его роль как катализатора катастрофического дискурса, повлиявшего на формирование нововременных концепций человека. Проведенное исследование подтвердило, что землетрясение стало фактором переосмысления человека с точки зрения исторических и физических фактов его существования. Каждый этап анализа, предложенный в исследовании — от «пессимистической» критики теодицеи Вольтером до становления кантовского критического «оптимизма» — выявил аспекты трансформации философско-антропологических представлений эпохи Просвещения, которые я предлагаю обобщить следующим образом.

Во-первых, явления физической природы не согласуются с метафизическим принципом гармонии, но соответствуют целеполаганию разума. Во-вторых, бытие человека и бытие разума не тождественны, но имманентно взаимообусловлены. В-третьих, основания этики предусмотрены не высшим провидением, а субъективной ответственностью и нравственным руководством человека. Эти выводы открывают перспективы для дальнейших исследований, в частности, трансформаций катастрофического дискурса в новейшей истории и компаративного анализа интеллектуальных рецепций катастроф в связи с философской интерпретацией горизонтов человеческого существования. В этом контексте Лиссабонское землетрясение остается не только историческим фактом, но — в контексте философского осмысления — метафорой универсального вызова, который природа способна преподнести историческому существованию человечества.

[1] Это наглядно показывают картины, отражающие Великое Лиссабонское землетрясение в глазах современников, например, работа «Лиссабон до и во время землетрясения 1755 года» итальянского художника Джованни Пиранези, сравнивающая город до и после катастрофы, а также гравюра «Землетрясение 1755 года в Лиссабоне» Матеуса Саутера. Архитектурные последствия разрушения в своей графике изобразил французский иллюстратор Жак-Филлип Ле Бас.

[2] Марк Моlessки ставит под сомнение авторство этой фразы как исторический миф. Фраза, ставшая крылатой, принадлежала другому деятелю португальской истории, маркизу Алорно, управляющему индийскими колониями. Тем не менее, замечает Моlessки, симптоматично, что фраза приписывается именно Помбалу, поскольку это объясняет стремительный характер его политического восхождения.

[3] Именно в таких терминах опишет это событие Гете в письме своему другу, немецкому филологу Вильгельму Гумбольдту в 1830 году, подчеркивая эмоциональную ассоциацию с историческим явлением Французской революции

## Библиография

1. Гусяков, В. Потрясение Европы / Наука из первых рук. - 2022. [Электронный ресурс] URL: <https://scfh.ru/papers/potryasenie-evropy/> (дата обращения: 09.03.2025).
2. Molesky, M. This gulf of fire: the destruction of Lisbon, or apocalypse in the age of science and reason / Vintage books, 2016. - 528 p.
3. Bell, V. 'Things before me danced up and down upon the table': British nun's rare and vivid first-hand report of the 1755 Lisbon earthquake reveals it hit while she was doing the

- washing up / MailOnline, 2019. [Электронный ресурс] URL: <https://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-6799009/amp/Unearthed-letter-British-nun-gives-womans-perspective-Lisbon-earthquake.html> (дата обращения: 26.04.2025).
4. Hamacher, W. The Quaking of Presentation, in *Premises: Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan* / Tr. by P. Fenves. - Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. - 393 p.
  5. Тавареш, Р. Небольшая книга о великом землетрясении: очерк 1755 года / пер. с португальского Е. Голубевой. - Санкт-Петербург: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2009. - 237 с.
  6. Сёлли, Дж. Пессимизм. История и критика / под ред. и с предислов. В. И. Яковенко. Изд. 2-е. - М.: Издательство ЛКИ, 2007. - 360 с.
  7. Marques, J. O. A. The Paths of Providence: Voltaire and Rousseau on the Lisbon Earthquake // *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. - Campinas: CLE-Unicamp, Série 3, 2005. - V. 15, n. 1, jan-jun. - С. 33-57.
  8. Колмаков, В. Б. Феномен оптимизма // *Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия*. - 2013. - № 1. - С. 40-56.
  9. Колмаков, В. Б. Спор трех философов // *Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия*. - 2015. - № 3. - С. 21-32.
  10. Лейбниц, Г. В. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // *Сочинения в четырех томах. Т. 4* / Редкол.: Б. Э. Быховский, Г. Г. Майоров, И. С. Нарский и др.; ред. тома, авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. - М.: Мысль, 1989. - С. 49-413.
  11. Кузнецов, В. Франсуа Мари Вольтер / М.: Мысль, 1978. - 223 с.
  12. Богданович, И. Ф. Поэма на разрушение Лиссабона // *Стихотворения и поэмы*. - Л.: Советский писатель, 1957. - С. 207-212.
  13. Серман, И. З. Комментарии: Богданович. Поэма на разрушение Лиссабона // И. Ф. Богданович. *Стихотворения и поэмы*. - Л.: Советский писатель, 1957. - С. 241-244.
  14. Вольтер Стихи и проза / Сост., вступ. ст. М. Кудинова; коммент. А. Михайлова. - М.: Моск. рабочий, 1987. - 381с. 15.
  15. Moynihan, T. X-risks. How Humanity Discovered Its Own Extinction / MIT Press, 2020. - 472 p.
  16. Конради, К. О. Гете. Жизнь и творчество. Том 1 / пер. с нем.; предисл. и общая редакция А. Гугнина. - М.: Радуга, 1987. [Электронный источник] URL: <http://lit-prosv.niv.ru/lit-prosv/konradi-gete-t1/lissabonskoe-zemletryasenie.htm> (дата обращения: 29.03.2025).
  17. Кондорсе, Н. де. Эскиз исторической картины Прогресса человеческого разума / М.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1936. - 267 с.
  18. Дидро, Д. Жак-фаталист и его хозяин / пер. с франц. Г. Ярхо. - М.: Художественная литература, 1973. - С. 257-474.
  19. Loy, J. R. Diderot's Determined Fatalist: A Critical Appreciation of "Jacques le Fataliste" / New York: Columbia University Press, 1950. - 234 p.
  20. Дидро, Д. Разговор Даламбера и Дидро // *Избранные философские произведения*. - М.: ОГИЗ, 1941. - С. 143-153.
  21. Гольбах, П.-А. Система природы, или о Законах мира физического и мира духовного // *Избранные произведения в двух томах. Т. 1*. - М.: Академия наук СССР, Издательство социально-экономической литературы, 1963. - 715 с.
  22. Сад, М. де. Жюльетта: Роман. Том 2 / пер. с франц. - М., 1992. [Электронный ресурс] URL: <https://www.lib.ru/INOOLD/DESAD/juli2.txt> (дата обращения: 25.03.2025).
  23. Койре, А. Галилей и законы инерции // *Этюды о Галилее* / пер. с фр. Н. А. Кочинян. - СПб: НЛО, 2022. - 432 с.

24. Личков, Б. Природные воды Земли и литосфера / Издательство Академии наук СССР, 1960. - 164 с.
25. Кант, И. О причинах землетрясений по случаю бедствия, постигшего западные страны Европы в конце прошлого года / пер. Б. А. Фохта // Кант. И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 1. - М.: ЧОРО, 1994. - С. 333-342.
26. Кант, И. Всеобщая естественная история и теория неба / пер. В. А. Костицына и Б. А. Фохта // Кант. И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 1. - М.: ЧОРО, 1994. - С. 113-260.
27. Кант, И. Опыт некоторых рассуждений об оптимизме // Кант. И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 2. - М.: ЧОРО, 1994. - С. 5-14.
28. Кант, И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. - М.: Наука, 1999.
29. Кант, И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? / пер. Ц. Г. Арзаканьяна // Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. - М.: ЧОРО, 1994. - С. 29-38.
30. Кант, И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. - М.: ЧОРО, 1994. - С. 12-29.
31. Moynihan, T. The Intellectual Discovery of Human Extinction. Existential Risk and the Entrance of the Future Perfect into Science. - oriel college, 2018. - 414 p.
32. Moynihan, T. Spinal Catastrophism: A Secret History. - MIT Press, 2019. - 352 p.
33. Кант, И. Критика способности суждения // Из Кант, И. Собрание сочинений в 8-ми т. Т. 5. / М.: ЧОРО, 1994. - 414 с.
34. Кант, И. О неудачах всех философских позиций теодицеи // Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. - М.: ЧОРО, 1994. - С. 138-157.
35. Taubes, J. Occidental Eschatology / Stanford University Press, 2009. - 215 p.

## Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Предмет исследования в тексте сформулирован несколько неловко: «В качестве предмета исследования данной статьи — философская рефлексия о положении человека в космосе, выраженные в феноменах «оптимизма» и «пессимизма»». Из текста становится ясно, что статья посвящена рассмотрению влияния Лиссабонского землетрясения 1755 года на философскую мысль эпохи Просвещения. Основная цель — проанализировать, как эта трагедия вызвала серьёзные философские дискуссии и подтолкнула к переоценке взглядов на человечество и его место в мире, создав условия для возникновения философского спора между оптимизмом и пессимизмом.

Методология исследования автором абсолютно не раскрыта.

Актуальность исследования автором никак не обозначена.

Научная новизна не ясна. Как отмечает сам автор: «Интеллектуальная история Лиссабонского землетрясения сегодня хорошо известна». Автор приводит ссылки на работы историка Марка Молески (который в работе *This Gulf of Fire* «подробно рассматривает влияния землетрясения на культурную жизнь, интеллектуальные дискуссии и политический статус Португалии во всеевропейском значении») и бразильского философа Хосе Оскара де Алмейда Маркеса, проанализировавшего полемику между Вольтером и Руссо относительно Лиссабонского землетрясения, но, к сожалению, не проводит анализа того, что уже было сделано предшественниками, а что лишь предстоит сделать. Соответственно, нельзя понять, насколько ново дальнейшее содержание статьи или же это просто «переоткрытие» уже известных фактов.

Стиль и структура текста вполне типичны для жанра научной статьи, но к содержанию

имеются замечания.

Некоторые ссылки не корректны, так как не содержат указания страниц, на которых размещена та информация, к которой апеллирует автор статьи. Например: «Феномен «оптимизма» отражает этические следствия из идеи теодицеи (от лат. theodicea — «богооправдание»), предложенной немецким философом Готфридом Вильгельмом Лейбницем и поддержанной его последователем Христианом фон Вольфом, а также некоторыми английскими философами-деистами (Г. Болингброк, А. Поп, лорд Э. Шефтсбери)[2]».

Также следует отметить, что текст недостаточно вычитан, содержит опечатки, нарушения норм русского языка. Например, «На авансцене Лиссабонского землетрясение» (должно быть «землетрясения») бразильский философ Хосе Оскар де Алмейда Маркес анализируют интеллектуальную дискуссию в переписке между Вольтером и Жан-Жаком Руссо, которая разделила их позиции на разумную роль провидения и, в конечном счете, поссорила двух философов». Словосочетание «на авансцене землетрясения» выглядит странно.оборот «их позиции на разумную роль провидения» тоже выглядит неудачным, можно заменить на «их взгляды».

Смысл некоторых предложений может быть и вовсе непонятным, как то: «В своей работе «Спинальный катастрофизм» отмечает, что последствия осмысления Лиссабонского землетрясения для «Критики способности суждения» (1790), работе Канта, посвященной эстетическим идеям [22]».

Библиографический список содержит 24 источника. Это научная литература на русском и английском языках. Подбор литературы выглядит релевантным тематике статьи.

Апелляция к оппонентам не выражена. Автор текста ни с кем не полемизирует, напротив, несколько раз солидаризируется с мнением российского историка философии Виталия Кузнецова. Собственное мнение автора в тексте не выражено.

Итоговый вывод автора такой: «Лиссабонское землетрясение можно считать «философской» катастрофой. Оно выступает своеобразным разломом эпохи Просвещения, раскалывающим теологический исток метафизики целостности мира на естественнонаучную космологию и антропологию человека. Экзистенциальное потрясение катастрофой дало концептуальное начало теоретическому спору мироощущений, оптимизма и пессимизма, в работах Вольтера, Жан-Жака Руссо, Дени Дидро, Поль-Анри Гольбаха, Иммануила Канта». Однако он выглядит слабо обоснованным. Влияние Лиссабонского землетрясения на творчество всех этих авторов показано явно недостаточно. Так, например, не приведено никаких цитат из Канта, которые доказывали бы влияние этого события на его философию.

В данном виде статья не годится для печати. Автору рекомендуется её существенно доработать для устранения замечаний.

## **Результаты процедуры повторного рецензирования статьи**

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

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

Рецензируемая статья посвящена весьма интересной теме – восприятию современниками Лиссабонского землетрясения. Хорошо известно, что это событие, действительно, произвело глубочайшее впечатление как на «просвещённое общество», так и на простых людей. Можно ли на основании этого заключить, что само событие и его оценки представляют интерес для философского исследования? Безусловно, тем более, что среди произведений, авторы которых так или иначе откликнулись на Лиссабонское землетрясение, был и Вольтер, один из «властителей дум» эпохи,

оказавшийся и участником философских дискуссий своего времени. Автор упоминает, естественно, «Кандида», произведение, которое по своему (формальному) жанру является «философской повестью»; оно было написано вскоре после рассматриваемого события и апеллировало к нему в полемических целях. Правда, землетрясение не было, как известно, единственным источником, инициировавшим стремление Вольтера высмеять «неуместный оптимизм», не меньшую роль сыграло, например, его не вполне удачное путешествие в Пруссию. Однако произведённое этим событием влияние на современников – лишь повод для обращения к теме, и автор, понимая это, специально останавливается на определении предмета исследования и обосновании его актуальности. И вот здесь читателя статьи ожидают настоящие «потрясения», правда, не трагического, а, скорее, комического характера. Дело в том, что автор стремится рассмотреть избранный им вопрос с философско-антропологической точки зрения, но то ли по невнимательности, то ли по каким-то другим причинам вместо «философско-антропологический» постоянно говорит «антропологический». Уже в названии фигурируют «антропологические воззрения эпохи Просвещения». Естественно, читатель, который задумается на смысле подобных формулировок, должен будет удивиться и ... улыбнуться. В самом деле, что такое, например, «антропологические парадигмы эпохи»? Автор интересовался, что вообще изучает антропология (за пределами «философской антропологии»)? А что можно сказать об «антропологической интерпретации концептов «оптимизма» и «пессимизма»? Или об «антропологическом повороте в Просвещении»? В этом же ряду стоит и «ревизия «оптимизма» и «пессимизма» как антропологических категорий» и т.п. А тому, что землетрясение не только «эксплицировало историко-философский кризис теодицеи» но и «произвело антропологический сдвиг», не следует уже и удивляться. В тексте все подобного рода выражения не снабжены даже кавычками, как в рецензии, где они выступают в качестве цитат, поэтому в целом они производят, повторим, именно комическое впечатление. Автору, кажется, вообще трудно справиться со своим языком... – или с мыслью, которую он в него облачает? Часто это приводит и к смысловой путанице, например: «Проблема формулируется как противоречие между антропоцентризмом ... и децентрирующим опытом...»... Здесь нет формулировки проблемы! А в самом начале стоит «...не просто природной катастрофой, но событием эпистемологического масштаба...»: события «эпистемологического масштаба» – нечто более значительное, чем «просто» «природные катастрофы»? А что может означать выражение «...категорий, сформированных под влиянием последствий катастрофы...». Что это за «категории»? Или: «сатирическое и абсурдное произведение»... Абсурдное или «абсурдистское»? Ещё раз то же самое: «...на позициях рационального оптимизма...». Рационалистического? Разумеется, публиковать подобный текст в научном журнале преждевременно. Может быть, автор «поработает над языком» и всё же сформулирует, какое значение имела катастрофа именно для эволюции философско-антропологических представлений последующих десятилетий, но пока рецензируемый материал трудно оценить как научную статью. Конечно, в тексте и очень много фрагментов, которые просто не имеют отношения к философской проблематике, разнообразных свидетельств, описаний бедствий и т.п. Представляется целесообразным рекомендовать автору принципиально переработать текст статьи.

## **Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи**

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

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

Предмет исследования



Предметом исследования является философско-антропологический анализ Лиссабонского землетрясения 1755 года как события, трансформировавшего представления о человеке и его положении в мире в эпоху Просвещения. Автор исследует ревизию "оптимизма" и "пессимизма" как мировоззренческих категорий в произведениях Вольтера, Руссо, Дидро и Канта, прослеживая, как катастрофа стала катализатором критики теодицеи и переосмысления отношений между человеком, природой и божественным провидением.

#### Методология исследования

Автор использует комплексную методологию, включающую:

Историко-философскую реконструкцию дискуссии Лейбница, Вольтера и Руссо о провиденциализме;

Дискурс-анализ философских произведений, осмысляющих событие Лиссабонского землетрясения;

Интерпретацию концепций "оптимизма" и "пессимизма" в оптике философской антропологии.

Методология основана на анализе интеллектуальных рецепций землетрясения и становлении этих концепций в истории идей эпохи Просвещения. Автор успешно сочетает хронологический и проблемный подходы, что позволяет проследить эволюцию философских идей, вызванных переосмыслением катастрофы.

#### Актуальность

Актуальность исследования обоснована в трех аспектах:

Историко-философский: уточнение перспективы философско-антропологических представлений эпохи Просвещения в связи с интеллектуальными оценками Лиссабонского землетрясения;

Теоретический: тематизация "экзистенциальных рисков" в материалистической философии Просвещения и разработка категории "негативной мудрости" в рамках критического переосмысления проекта теодицеи;

Современный: возможность использования анализа Лиссабонского землетрясения как модели угрозы для автономии человеческого разума.

Работа актуальна также в контексте современного интереса к катастрофическому дискурсу и его влиянию на философскую антропологию. Исследование демонстрирует актуальность исторического опыта осмысления катастроф для современной философской рефлексии.

#### Научная новизна

Научная новизна заключается в рассмотрении Лиссабонского землетрясения не просто как исторического факта, но как основания для формирования катастрофического дискурса, трансформировавшего философскую антропологию эпохи Просвещения. Автор предлагает оригинальную интерпретацию "сейсмологического следа" в истории философии и его влияния на концептуализацию человеческого существования.

Заслуживает внимания выявление автором философских импликаций материалистических и деистических тенденций в связи с переосмыслением катастрофы, а также анализ того, как землетрясение способствовало становлению критической философии Канта, начиная с его ранних натурфилософских работ.

#### Стиль, структура, содержание

Статья имеет логичную структуру, развивающую тезис о трансформации философско-антропологических представлений под влиянием Лиссабонского землетрясения. Материал организован в соответствии с хронологическим и концептуальным развитием проблемы, что обеспечивает последовательность изложения.

Стиль изложения научный, но в тексте присутствуют некоторые стилистические неровности. Автор успешно сочетает историко-философский анализ с теоретическими обобщениями, однако временами злоупотребляет сложными синтаксическими конструкциями, что затрудняет восприятие текста.

По содержанию автор последовательно раскрывает три концептуальных блока:

Анализ Лиссабонского землетрясения как вызова для теодицеи Лейбница и формирование "пессимистической" философии Вольтера;

Исследование французского материализма между идеями прогресса и вымирания человечества;

Анализ критического "оптимизма" Канта как попытки переосмысления границ познания и нравственности в мире катастроф.

Положительной чертой содержания является междисциплинарный подход, сочетающий историко-философский анализ с элементами культурологии, истории идей и социальной философии.

#### Библиография

Библиография статьи представительна и включает 35 источников на русском, английском, французском языках. Автор обращается к классическим философским текстам (Лейбниц, Вольтер, Кант, Дидро, Гольбах), современным исследованиям по теме (Тавареш, Молески, Мойнихан), а также релевантным историко-философским работам.

Библиографический аппарат правильно оформлен и отражает широкую эрудицию автора. Ценным аспектом является привлечение как источников XVIII века, так и новейших исследований (включая работы 2020-х годов), что обеспечивает историческую глубину и современную перспективу анализа.

#### Апелляция к оппонентам

Автор критически рассматривает различные интерпретации влияния Лиссабонского землетрясения на философскую мысль, апеллируя к работам современных исследователей (Колмаков, Маркес, Мойнихан). В статье приводятся альтернативные объяснения трансформации философско-антропологических представлений эпохи Просвещения, что свидетельствует о научной объективности и стремлении к многостороннему анализу.

Присутствует критический диалог с исследователями, придерживающимися различных интерпретаций "оптимизма" и "пессимизма" в истории философии. Однако можно было бы усилить полемический аспект работы, более четко артикулировав контраргументы в адрес существующих трактовок влияния землетрясения на философию Просвещения.

#### Выводы, интерес читательской аудитории

Автор делает обоснованные выводы, обобщая результаты исследования в три ключевых положения:

Явления физической природы не согласуются с метафизическим принципом гармонии, но соответствуют целеполаганию разума;

Бытие человека и бытие разума не тождественны, но имманентно взаимообусловлены;

Основания этики предусмотрены не высшим провидением, а субъективной ответственностью и нравственным руководством человека.

Исследование представляет интерес для широкой читательской аудитории: историков философии, культурологов, антропологов, а также специалистов, занимающихся проблемами катастрофического дискурса и философии будущего. Работа также может быть полезна для исследований в области взаимосвязи исторических событий и интеллектуальных трансформаций.

#### Общая оценка и рекомендации

Статья представляет собой оригинальное исследование, вносящее вклад в историко-философское понимание влияния Лиссабонского землетрясения на философскую антропологию эпохи Просвещения. Автор успешно демонстрирует, как катастрофа способствовала трансформации представлений о месте человека в мире и пересмотру концепции теодицеи.