

# ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

## НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2019. Том 12. Номер 2

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

### *Редакционная коллегия*

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

### *Редакционный совет*

Эвандро Агацци (Университет Генуи, Италия; Университет Панамерикана, Мехико, Мексика), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Е.В. Афонасин (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), В.Д. Губин (РГГУ, Москва, Россия), А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Н.И. Лапин (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Р. Мамед-заде (Институт философии, социологии и права НАНА, Баку, Азербайджан), А.С. Манасян (Ереванский государственный университет, Ереван, Армения), В.В. Миронов (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), Том Рокмор (Университет Дюкени, Питтсбург, США; Университет Пекина, Пекин, Китай), Антония Сулез (Университет Париж-VIII, Сен-Дени, Франция), М.М. Федорова (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Целищев (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия)

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

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

**Журнал зарегистрирован** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

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

**Подписной индекс** Объединенного каталога «Пресса России» – 41951

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

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

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

**Тел.:** +7 (495) 697-66-01

**E-mail:** philosjournal@iph.ras.ru

**Сайт:** <https://pj.iph.ras.ru>

# THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2019. Volume 12. Number 2

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

## *Editorial Board*

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

## *Advisory Committee*

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

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

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

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

**Subscription index** in the United Catalogue "The Russian Press" is 41951

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

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

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

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

**E-mail:** [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)

**Website:** <https://pj.iph.ras.ru>

### **МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО**

- А.В. Прокофьев.* Мораль, вероятность и риск.....5  
*А.В. Павлов.* Образы современности в XXI веке: гипермодернизм.....20

### **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

- Jerold J. Abrams.* Emerson and the reconstruction of pragmatism.....34  
*Т.Б. Длугач.* О некоторых странных предположениях  
в первой «Критике» Канта.....48  
*Р.В. Савинов.* Развитие эпистемологии неосхоластики и неотолизма  
в 1840–1920-е гг.....64

### **ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ**

- В.М. Розин.* Некоторые особенности исторического познания и онтологии.....78  
*С.М. Левин, В.С. Югай.* Иллюзия выбора и неконтролируемые действия.....92

### **ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ**

- С.Л. Фокин.* Рене Декарт и ученые жены: опасные связи.....103  
*А.А. Кротов.* Наполеон и Руайе-Коллар.....117  
*К.Д. Скрипник.* Философское эпистолярное наследство:  
феномен леди Виктории Уэлби.....131

### **ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ**

- Д.С. Курдыбайло.* О символизме в комментарии Прокла к «Тимею» Платона.....144  
*А.И. Прохоров.* Переводы Э. Гуссерля и порождаемые ими интерпретации.  
История одного понятия.....160  
*И.И. Павлов.* Перестройка и девяностые в герменевтике Владимира Бибикина.....174

## MORALS, POLITICS, SOCIETY

- Andrey V. Prokofyev*. Morality, probability, and risk.....5  
*Alexander V. Pavlov*. Images of modernity in the 21<sup>st</sup> century: hypermodernism.....20

## HISTORY OF PHILOSOPHY

- Jerold J. Abrams*. Emerson and the reconstruction of Pragmatism.....34  
*Tamara B. Dlugach*. On several strange statements in *The Critique of Pure Reason*.....48  
*Rodion V. Savinov*. The rise of the neo-scholastic and neo-Thomist epistemology  
(1840–1920).....64

## PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

- Vadim M. Rozin*. Some features of historical knowledge and ontology.....78  
*Sergei M. Levin, Victoria S. Iugai*. Illusion of choice and uncontrolled actions.....92

## CHRONICLES OF PHILOSOPHY

- Sergey L. Fokin*. Dangerous liaisons: René Descartes and learned women.....103  
*Artem A. Krotov*. Napoleon and Royer-Collard.....117  
*Konstantin D. Skripnik*. On the epistolary heritage in philosophy:  
the phenomenon of Victoria, Lady Welby.....131

## HISTORY AND THEORY OF CULTURE

- Dmitry S. Kurdybaylo*. On symbolism in Proclus' Commentary on Plato's *Timaeus*.....144  
*Aleksandr I. Prokhorov*. Translations of Husserl and the interpretations they beget.  
A case study of one concept.....160  
*Iliia I. Pavlov*. Perestroika and the nineties in Vladimir Bibikhin's hermeneutics.....174

## МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

**А.В. Прокофьев**

### МОРАЛЬ, ВЕРОЯТНОСТЬ И РИСК

**Прокофьев Андрей Вячеславович** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

В статье исследован вопрос о возможности выявить или создать систему моральных требований, регулирующую реакцию общества на вероятностные угрозы. В ее первой части предпринята попытка проверить способность основных нормативных программ морали стать основой для такой системы. Автор демонстрирует, что этика абсолютных запретов, этика прав человека и этика добродетели сталкиваются при этом с непреодолимыми затруднениями. Утилитаризм гораздо проще интегрирует фактор вероятности в логику принятия морально значимых решений, но и он в данном практическом контексте нуждается в серьезной трансформации, касающейся метрики и структуры. Для обозначения результата этой трансформации автор использует понятие, введенное Р. Эриксоном и А. Дойлом, «мораль ответственности и подотчетности». Во второй части статьи проанализированы основные проблемы, стоящие перед ней. Именно их решение достраивает образ данного нормативного феномена. Для того чтобы «мораль ответственности и подотчетности» смогла выполнить свою роль, необходимо: а) сформировать такой тип морального сознания, который был бы адаптирован к влиянию суждений о вероятности тех или иных событий на моральные оценки; б) обнаружить оптимальные способы приписывания индексов вероятности будущим событиям; в) преодолеть психологические и социокультурные предубеждения, касающиеся оценки вероятности событий; г) установить морально оправданные коэффициенты дисконтирования будущего; д) определить должную реакцию общества не только на определенный риск угроз, но и на неопределенность в отношении их вероятности (что позволяет обеспечить избирательное применение принципа предосторожности).

**Ключевые слова:** мораль, риск, вероятность, неопределенность, этика абсолютных запретов, этика прав человека, этика добродетели, утилитаризм, дисконтирование будущего, принцип предосторожности

**Для цитирования:** Прокофьев А.В. Мораль, вероятность и риск // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 2. С. 5–19.

Жизнь человека во все времена была наполнена составлением планов, реализация которых зависела от благоприятного и неблагоприятного стечения обстоятельств. Каждый из нас пытается заглянуть в будущее, создать картину дальнейшего хода событий и повлиять на него своими действиями. При этом какие-то неблагоприятные события мыслятся в качестве более вероятных и потому требующих большего внимания, а другие – в качестве маловероятных и находящихся на периферии планирования. Эта предельно общая и тривиальная особенность человеческой практики приобретает дополнительное значение, когда речь идет о сфере общественно-политических решений, способных влиять на судьбы огромного количества людей. В современном обществе свой вклад в весомость прогнозов по поводу будущих потерь вносит беспрецедентная технологическая оснащенность человечества. Пытаясь моделировать в воображении возможные последствия безответственного отношения к оружию массового уничтожения, антропогенного изменения климата, промышленного загрязнения окружающей среды, широкого внедрения искусственного интеллекта, экспериментов в области генетики и т. д., мы понимаем, насколько в каждом из этих случаев широк круг потенциальных пострадавших от ошибочных решений. Имеются в виду те решения, которые принимают политики, чиновники, генералы, а также отдельные граждане, голосующие на выборах, примыкающие к партиям и общественным движениям или выстраивающие свое экономическое поведение.

Любая озабоченность негативными последствиями индивидуальных поступков и коллективных практик неизбежно приобретает моральную форму или хотя бы включает моральную составляющую. Такие последствия автоматически становятся предметом пристального внимания морального деятеля, чья центральная ценностная установка – содействие благу Другого (другого человека, другого живого существа, общества, природы). Однако пригодность моральных ценностей и норм в качестве ориентиров для решений, которые уменьшают и увеличивают, создают и предотвращают риски, не является очевидным фактом. Во всяком случае, многие влиятельные интеллектуалы конца XX в., стоявшие у истоков теоретического осмысления феномена риска, выражали свое сомнение в такой пригодности.

К примеру, Никлас Луман в работе 1987 г. с характерным названием «Мораль риска и риск морали» писал следующее: «По причине того, что мораль не может решить проблему риска адекватно, она сама следует рискованному курсом»<sup>1</sup>. Энтони Гидденс четыре года спустя выразился еще более категорично: мораль полностью «испаряется» при соприкосновении с риском. «Моральные принципы, – продолжил он свою мысль, – противоречат понятию риска и мобилизующей динамике контроля. Мораль остается чуждой всему, что касается колонизации будущего»<sup>2</sup>. Другие теоретики, принадлежащие к той же плеяде, были менее категоричны. Ульрих Бек рассматривал суждения о рисках как «моральные суждения онаученного общества», а Мэри Дуглас видела в концепте «риск» современную форму «морализации опасностей»<sup>3</sup>. Однако и у них постоянно возникала мысль о том,

<sup>1</sup> Luhmann N. The Morality of Risk and the Risk of Morality // International Review of Sociology Series 1. 1987. Vol. 1. No. 3. P. 93.

<sup>2</sup> Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge, 1991. P. 145.

<sup>3</sup> Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000. С. 271; Дуглас М. Риск как судебный механизм // THESIS. 1994. Вып. 5. С. 246–248.

что мораль предстает в сфере риска в каком-то нехарактерном для нее виде. У Бека эта мысль нашла выражение в эксцентричной формулировке «количественно-теоретико-каузальная имплицитная мораль»<sup>4</sup>.

В этой скептической позиции есть доля истины. Для того чтобы моральные требования и опирающиеся на них оценки не попадали в тупик при соприкосновении с рисками, следует использовать такую модель морали, которая соответствует данному практическому контексту. Другими словами, необходимо выстроить нормативную систему, которая не расходилась бы с основными установками морального сознания, то есть не переставала бы быть моралью и вместе с тем фиксировала бы важные разграничения в области действий, сопряженных с риском: позволяла бы отличать в ней правильное поведение от неправильного, допустимое от недопустимого. Важным шагом на пути к обнаружению или созданию такой системы является попытка ответить на вопрос, могут ли быть ее основой традиционные нормативные программы морали.

## **Проблема риска и основные нормативные программы**

### **а) этика абсолютных запретов**

Наименьшим потенциалом в этом отношении обладает тот образ морали, который всецело сконцентрирован на достижении отдельным индивидуумом духовно-практического совершенства. Его сторонники стремятся полностью устранить зависимость человека от действующих в мире причинно-следственных цепочек и реализовать его стремление «учреждать мир», а не следовать его данностям. На фоне этого стремления в основные принципы индивидуального поведения превращаются те требования, которые могли бы регулировать отношения в сообществе людей, всеми силами стремящихся воплотить в своей практике моральный идеал. Совершенствующийся индивид выбирает свои поступки, исходя из их уместности именно в том, идеальном и воображаемом, сообществе, а не из их реальной роли в реально складывающихся отношениях между людьми. Этим определяется пренебрежение, которое испытывают приверженцы морали подобного образца к последствиям формально правильного поступка. Она носит строго антиконсеквенциалистский, или деонтологический, характер. Нормативное содержание морали индивидуального совершенства состоит из вариаций императива «действуй как должно и будь что будет», причем «будь что будет» относится не только к собственному положению деятеля, возникающему в результате исполнения нормы, но и к положению всех затронутых поступком лиц. Кроме того, этот образ морали тяготеет к абсолютизму, под которым я понимаю выдвигание требований, превращающих какое-то действие или воздержание от какого-то действия в правильное для всех возможных ситуаций. На роль абсолютных требований больше всего подходят предельно общие запреты, такие как «не убивай», «не лги», «не кради» и т. д. Любые попытки использовать менее строгие нормативные ориентиры, оставляющие простор для учета специфики конкретных ситуаций, такие, например, как «помогай другим», «заботься о них» и даже «не вреди

<sup>4</sup> Бек У. Общество риска. С. 271.

им», воспринимаются абсолютистами как форма скрытого уклонения от исполнения долга за счет размыwania его границ. В российской этике абсолютизм запретов ярко представлен моральной философией А.А. Гусейнова, а в западной – проявляется у некоторых католических мыслителей<sup>5</sup>.

Мне представляется, что важнейшим истоком антиконсеквенциализма и абсолютизма в этике является стремление моралистов снабдить морального деятеля такой нормативной программой, которая позволяла бы ему не опасаться потери моральной чистоты в силу неблагоприятного стечения обстоятельств. Ни запутанная структура ситуаций морального выбора, ни зависимость между моральной оправданностью решений и правильностью предсказаний будущего не могут сбить нравственный компас сторонника этики абсолютных запретов. Он обладает иммунитетом от морального риска и находится в полной моральной безопасности. Однако попытка устранить моральный риск чревата крайне негативными следствиями. Прежде всего, она ведет к пренебрежению интересами и потребностями тех людей, спасти которых от значительных потерь можно посредством тех действий, которые нарушают абсолютистски понятый запрет, но при этом существенно уменьшают количество незаслуженных страданий, унижений, смертей в мире. Эта негативная черта абсолютистской этики запретов находится на периферии данного исследования. Зато другая, наоборот, имеет для него центральное значение. Характерное для этики запретов стремление устранить моральный риск лишает мораль способности реагировать на риск как на часть окружающей реальности.

Дело в том, что этика запретов оперирует с такими действиями, которые прямо нацелены на определенные последствия и неразрывно соединены с ними (например, преднамеренным убийством или причинением страдания и вреда здоровью). В их отношении она предоставляет деятелю очень точные и недвусмысленные нормативные ориентиры. Однако это преимущество исчезает в области регулирования таких действий, которые всего лишь создают угрозу причинения вреда. В особенности если они нацелены не на вред сам по себе, а на реализацию каких-то эгоистических или даже альтруистических интересов, порождающую вред в качестве побочного следствия. В отношении таких действий абсолютист может или расширить исходный ряд запретов за счет требования: «не создавай своими действиями риска причинения смерти, боли, увечья, разрушения имущества», или оставить сферу создания вероятностных угроз вне каких бы то ни было моральных разграничений<sup>6</sup>. Однако обе эти опции ведут в теоретический тупик.

Первое невозможно, поскольку парализует всю индивидуальную и общественную практику. Ведь предвидимый риск причинения вреда для заранее неопределенного круга людей присутствует едва ли не во всех проявлениях человеческой активности. Быстрое перемещение в пространстве с помощью тех или иных приспособлений, использование самых простых орудий труда и технологий, создание простейших укрытий от холода или жары – все это грозит ущербом людям и должно попасть под безоговороч-

<sup>5</sup> См.: Гусейнов А.А. Об идее абсолютной морали // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 3–12; Finnis J. *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*. Washington, DC, 1991.

<sup>6</sup> В этом направлении, как мне кажется, движется абсолютистская моральная философия Гусейнова, в которой озабоченность благом людей в «конкретных предметных областях деятельности» оказывается вопросом «целесообразности», а не морали (Гусейнов А.А. *Этика и ее место в философии // Мораль в современном мире и проблемы российской этики*. М.; СПб., 2017. С. 14).



ный запрет. Второе невозможно, поскольку в живом нравственном опыте очень глубоко укоренена обязанность не быть безразличным к потребностям и интересам другого человека, не создавать по неосторожности или небрежности угроз его безопасности. Эту обязанность нельзя просто проигнорировать, оставив порождение вероятностных угроз вне сферы индивидуальной моральной ответственности.

А третий выход из этого положения доступен стороннику этики абсолютных запретов только за счет отказа от его базовых убеждений. Чтобы избежать практического паралича и, одновременно, выразить в своей деятельности искреннюю озабоченность положением других людей, он должен провести границу между запрещенным и разрешенным поведением по какой-то величине создаваемого риска, которая будет считаться приемлемой с моральной точки зрения. Убийцей в этом случае будет тот, кто умышленно или неосторожно создал риск, превышающий предельно допустимый, если этот риск реализовался в гибели другого человека. Например, водитель, который нарушил скоростной режим на дороге или не проверил исправность своего транспортного средства. Но и в случае нереализованного риска человек, который его создал, должен считаться нарушителем фундаментального морального требования, хотя интенсивность осуждения его действий будет при этом гораздо меньшей. Согласившись устанавливать предельно допустимые величины порождаемого действиями риска, абсолютист-деонтолог вынужден присоединиться к следующему суждению: лучше посредством действия *a* создать риск смерти другому человеку с вероятностью в *N* % или меньше, чем допустить потери (самого деятеля, других лиц, общества в целом), связанные с отказом от действия *a*. А это значит, что он перестает быть и деонтологом, и абсолютистом.

Его исходная позиция разрушается при этом двумя обстоятельствами. Во-первых, установление порога морально неприемлемого риска предполагает проведение расчета коллективных потерь и приобретений, то есть представляет собой конструирование системы моральных требований на основе чуждой для деонтологического абсолютизма нормативной логики – оценки действий на основе анализа их последствий в перспективе суммированных потребностей и интересов. Во-вторых, в отношении такого порога всегда будет сохраняться подозрение в том, что он зависит от субъективных особенностей устанавливающих его лиц и групп, а, значит, у деятеля, который соблюдает норму, опирающуюся на этот порог, никогда не будет полной уверенности, что его поступки безупречны в моральном отношении.

### **б) этика прав человека и этика добродетели**

Это положение в целом характерно не только для проанализированной выше нормативной программы. Оно воспроизводится и в отношении другой версии абсолютистской деонтологической этики – этики неотчуждаемых прав человека. В ее генезисе индивидуально-перфекционистские установки не играют столь же существенной роли, как в случае с этикой абсолютных запретов, однако ригористичность нормативного дискурса прав человека также трудно совмещается с неопределенностью знания о вероятностных угрозах и условностью величин предельно допустимого риска. Один из ключевых представителей этики прав человека XX столетия, Роберт Нозик, сформулировал в этой связи следующий вопрос: «Каков уровень, начи-

ная с которого вероятность ущерба, нарушающего чьи-то права, сама является нарушением прав?» И пришел к выводу о его неразрешимости в пределах этой нормативно-теоретической традиции: «Трудно представить себе, что традиция естественных прав, не отступая от своих принципиальных положений, может установить пороговое значение вероятности, начиная с которого возникает неприемлемо высокий риск для других. Это означает, что трудно понять, как в этих случаях традиция естественных прав проводит столь важные для нее границы». Более мягкая формулировка Нозика такова: «...ни одна теория естественного права еще не установила точную линию, определяющую естественные права людей в рискованных ситуациях»<sup>7</sup>. Но, скорее всего, речь должна идти не о недостатке приложенных усилий, а о недостижимости самой цели. В сугубо деонтологической перспективе этики прав человека проблема выявления норм, регулирующих создание и предотвращение рисков, остается нерешенной, идет ли речь об ограничении определенных видов деятельности или о справедливой компенсации за причиненный ими ущерб.

Примечательно, что и третья нормативная программа современной этики, которая не является деонтологической, но по-своему противостоит консеквенциализму, также мало приспособлена для вынесения оценок в сфере порождающих риск решений. Речь идет об этике добродетели. Конечно, она обладает большей ситуативной гибкостью и способна вместить в себя озабоченность вероятностными угрозами, затрагивающими других людей или природу. Однако эта ее способность не может быть выведена на уровень операционализируемых предписаний, нацеленных на создание свободной от угроз (безопасной) общественной среды. В особенности если эти угрозы динамичны, изменчивы и реализуются на значительных промежутках времени. Последнее обстоятельство контрастно выражено у Ганса Йонаса в оппозиции «этики прошлого» и «этики будущего». Первая, по его мнению, «принимала в расчет лишь некумулятивное поведение». Для нее «базовая ситуация взаимоотношений человека с человеком, на которой должна быть проверена добродетель и обнажены пороки, остается неизменной, и именно с нее заново начинается всякое деяние»<sup>8</sup>. Вторая, напротив, реализует себя в сфере дальнего действия и кумулятивного накопления опасных эффектов человеческой деятельности. Она изначально ориентирована на прогнозирование будущего, которое может оказаться совсем непохожим на прошлое, и на выявление в будущем скрытых угроз тем, кто зависит от принимаемых сегодня решений. Человек, который не рассматривает мир как статичную сцену для реализации моральной добродетели, опасается не столько своей неспособности вовремя проявить мужество или справедливость, сколько наступления катастрофических событий, инициированных его выбором. Понятие риска находится в центре его морального мировоззрения.

Некоторые теоретики считают, что нормативная программа, ориентированная на понятие добродетели и на набор свойств совершенного человеческого характера, обладает преимуществом и в «этике будущего». Они рассматривают в качестве ключевой добродетели, обеспечивающей такое преимущество, добродетель ответственности, противостоящую пороку небрежности. Только обладатель ответственного характера может быть всерьез

<sup>7</sup> Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М., 2008. С. 104–105.

<sup>8</sup> Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М., 2004. С. 52.

сосредоточен на выявлении возможных потерь других людей или возможного ущерба природе. Именно он способен к тождественной аристотелевскому фронесису тонкой и гибкой оценке ситуаций морального выбора, связанных с порождением вероятностных угроз<sup>9</sup>. Отчасти это верно, но лишь отчасти. Проблема в том, что обладатель ответственного характера: а) озабочен прогнозированием последствий альтернативных линий поведения и в этом смысле выступает как стандартный консеквенциалист; б) способен определять границу, за которой заканчивается разумный риск и начинается небрежное отношение к положению других людей и состоянию природы, только опираясь на опыт коллективного формулирования норм в этой сфере. Добродетель ответственности – это всего лишь эмоционально-волевая составляющая нравственного сознания консеквенциалистского образца, обеспечивающая его устойчивость и препятствующая превращению морального мышления в механическую «моральную калькуляцию».

### в) утилитаризм

Итак, анализ трех нормативных программ дал негативный результат. Ни одна из них не может стать основой такой системы требований, которая позволяет реализовать основные установки морали при выборе между линиями поведения, создающими риски. Однако в ходе обсуждения их недостатков определились некоторые общие черты подобной системы. Она является: 1) в широком смысле слова консеквенциалистской, 2) ситуативистской, 3) опирающейся на подвижные границы допустимого и недопустимого, выявляемые посредством метода проб и ошибок и обучения на практике. Кроме того, это такая модель морали, в которой ретроспективная ответственность, то есть вопрос о распределении негативных санкций между деятелями, не доминирует над достижением общего положительно-го результата, а скорее находится у него в подчинении.

Можно ли сказать, что перед нами просто версия всем известной четвертой традиционной нормативной программы – утилитаризма, а именно вероятностный утилитаризм, в рамках которого позитивная или негативная ценность последствий действия, взятая сама по себе, увеличивается или уменьшается пропорционально степени вероятности их наступления? Свен Ханссон выступил против такого отождествления. По его мнению, хотя утилитаризм сталкивается с меньшими трудностями при интегрировании фактора вероятности в логику принятия морально значимых решений, он имеет несколько неустрашимых недостатков. Он неспособен учесть моральную значимость катастрофических событий, вероятность наступления которых невелика, а также сохранить нормативную перспективу, в которой уникальная личность каждого человека имеет высочайшую ценность (например, не может отстоять недопустимость такого положения вещей, когда ради минимальных приобретений большого количества людей приносятся в жертву благополучие, здоровье или даже жизнь отдельного человека). Более обоснованной альтернативой вероятностного утилитаризма Ханссон считает позицию, которая сочетает провозглашение права каждого человека не подвергаться риску негативного воздействия на его жизнь, здоровье и собственность с признанием существования

<sup>9</sup> Обобщенное изложение позиции см.: Ross A., Athanassoulis N. Risk and Virtue Ethics // Handbook of Risk Theory: Epistemology, Decision Theory, Ethics, and Social Implications of Risk. Dordrecht, 2012. P. 833–857.

ситуаций, в которых это право может преодолеваться более весомыми соображениями. В числе подобных соображений – сохранение различных элементов системы институционализированного взаимодействия между людьми, которая приносит выгоду всем, включая человека, подвергающегося риску<sup>10</sup>.

Предложенная Ханссоном модель имеет много преимуществ. Но фактически она все равно остается версией вероятностного утилитаризма, хотя и с усложненной метрикой и структурой. Что касается метрики, то в рамках этой модели суммируется не благосостояние, а успешная реализация самых разных прав, включая право на определенный уровень благосостояния. При этом прирост успешной реализации одних прав допустимо обеспечивать за счет отказа от реализации других. Что касается структуры, то суммирование осуществляется непрямолинейно. Оно предполагает установление порогов, до достижения которых результаты суммирования не влияют на необходимость строго соблюдать права, в том числе право не подвергаться риску. И лишь при превышении порогового уровня риск одних людей и вытекающий из него ущерб превращаются в допустимое средство для обеспечения безопасности других (как правило, гораздо более многочисленных). Приостановленные утилитаристские критерии снова обретают свою силу. Однако сохранение обсуждаемой моделью утилитаристской природы связано не только с тем, что за утилитаризмом оказывается последнее слово в экстремальных ситуациях. Дело в том, что сама процедура установления порогов ориентирована на анализ последствий и суммирование реализованных прав. Пороги определяются на основе идеи общественного блага и обобщения коллективного опыта его достижения.

### Трудности морали ответственности и подотчетности

На примере концепции Ханссона мы видим, что в современной социальной этике успешно развивается проект создания такой модели морали, которая позволяет оценивать решения, создающие и предотвращающие риск причинения вреда. Среди множества используемых обозначений конечного итога этого проекта мне импонирует формулировка, предложенная редакторами известного коллективного труда «Мораль и риск» (2003), Ричардом Эриксоном и Аароном Дойлом, «мораль ответственности и подотчетности»<sup>11</sup>. Она подчеркивает те смыслы, которые связывал с понятием «ответственность» Йонас: ориентацию деятеля на последствия его решений и положение тех, кто находится в пределах досягаемости его силы и влияния, обращенность в будущее, готовность непрерывно реагировать на изменения, касающиеся внешних обстоятельств его деятельности и состояния предмета его заботы. И одновременно – добавляет не обсуждавшийся мною до сих пор, но очень важный публично-коммуникативный аспект, а именно – вмененную деятелю готовность давать отчет о своих решениях перед всеми, кто затронут ими. Если мораль ответственности и подотчетности является утилитаристской, то это явно не утилитаризм административной элиты. Все калькуляции потерь и приобретений, равно как и принципы установления

<sup>10</sup> Hansson S.O. Ethical Criteria of Risk Acceptance // Erkenntnis. 2003. Vol. 59. P. 305 (расширенную версию концепции см.: Hansson S.O. The Ethics of Risk: Ethical Analysis in an Uncertain World. Basingstock, 2013. P. 97–110).

<sup>11</sup> Doyle A., Ericson R.V. Risk and Morality // Risk and Morality. Toronto, 2003. P. 4.

деонтологических порогов, вынесены в ней на общественное обсуждение. В экстренных случаях, требующих мгновенного принятия решений, это обсуждение превращается в обсуждение пост-фактум<sup>12</sup>.

Мораль ответственности и подотчетности сталкивается с рядом трудностей. Их преодоление обсуждается теоретиками как каскад взаимосвязанных проблем. В оставшейся части статьи я хотел бы кратко прояснить их содержание.

Во-первых, мораль ответственности и подотчетности нуждается в формировании особого типа индивидуального морального сознания, такого, который принимает нормативные следствия того, что знание о вероятности тех или иных событий не является абсолютным и имеет динамический характер. В этой связи, как заметил Фрэд Джэксон, деятель, ориентированный на прогнозирование последствий своих решений, неизбежно сталкивается с «раздражающим избытком долженствований»<sup>13</sup>. Он хорошо понимает, что ему приходится выявлять содержание своего морального долга на основе доступной ему ограниченной информации и ограниченных способностей ее обработки. Он понимает также, что эта ограниченная перспектива может отличаться от той, которая возникла бы в свете абсолютно достоверного, объективного знания о будущем или будущего знания об уже реализовавшихся последствиях действий. Приняв за точку отсчета объективное знание, он обрекает себя на отчаяние и пассивность. Посчитав, что его субъективной уверенности в последствиях действия достаточно для выявления и исполнения долга, он лишается психологических стимулов к постоянному уточнению своего знания о вероятностных угрозах. А если он пытается сохранить промежуточную позицию, для которой значимо и объективное, и субъективное долженствование, то его существование наполняется душевным дискомфортом, поскольку время от времени он получает информацию, в свете которой расклады вероятности, служившие основанием для принятия решений в прошлом, оказываются неоправданными. Он периодически ощущает себя «моральным неудачником», который пытался быть предельно внимательным к последствиям своих

<sup>12</sup> Анонимный рецензент статьи высказал мнение, что обсуждаемая в ней модель морали тесно привязана к вполне определенному социально-политическому контексту – жизни либерально-демократических сообществ, обладающих эффективно работающими институтами публичной политики и гражданского общества, что, по его мнению, снижает релевантность выводов этого исследования для российских условий. В целом я согласен с этим утверждением. Однако дело в том, что именно присутствие неимитационной публичной политики и влиятельного гражданского общества является условием успеха реализации моральных ценностей в сфере предотвращения вероятностных угроз. Не удивительно, что эти условия встроены в предложенную мной идеальную модель морали ответственности и подотчетности. Социально-этический анализ российского среза проблемы «мораль и риск» в этой связи мог бы разворачиваться в двух направлениях: 1) создание «неидеальной теории», приспособляющей нормативные критерии морали ответственности и подотчетности для сообществ, имеющих выраженные авторитарные и патерналистские тенденции, 2) прослеживание возможностей усиления в России тех институтов, которые обеспечивают общественный контроль за принятием административных и политических решений. Однако это потребовало бы проведения дополнительного прикладного исследования.

<sup>13</sup> Jackson F. Decision-Theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection // *Ethics*. 1991. Vol. 101. No. 3. P. 471. Меаэтические проблемы, связанные с этим обстоятельством, проанализированы Майклом Циммерманом (Zimmerman M.J. Ignorance and Moral Obligation. Oxford, 2014), практические – Дэвидом Маккарти (McCarthy D. Probability in Ethics // *The Oxford Handbook of Probability and Philosophy*. Oxford, 2016. P. 709–710, 731).

решений, но из-за сугубо эпистемологических затруднений не выполнил свой долг. «Досадный избыток долженствований» и сопутствующий ему риск моральной неудачи являются неизбежной платой за возможность полноценно осуществлять стремление к благу другого в сфере вероятностных угроз. Но включение их в устойчивую и внутренне сбалансированную форму морального опыта – очень непростая задача.

Во-вторых, мораль ответственности и подотчетности нуждается в методиках, позволяющих приписывать различным результатам наших действий индексы вероятности. Для достижения этой цели можно опираться исключительно на анализ частоты тех или иных событий в предыдущем опыте или задействовать всю полноту знаний и даже обыденных представлений о процессах, создающих угрозу. В последнем случае приходится использовать как точку отсчета распределение вероятности между альтернативными исходами, полученное за счет обобщения ее оценок экспертами и представителями широкой публики, а затем – постоянно корректировать это распределение на основе новой информации, полученной из наблюдений или экспериментов. Однако ни один из этих подходов не является безупречным. Первый страдает от хронического недостатка необходимых данных и времени для анализа. Кроме того, вероятность, выявляемая на его основе, относится к большим массивам объектов или процессов, а не к входящим в них конкретным единицам. Второй подход оставляет слишком большой простор для воздействия на итоговые выводы различных субъективных факторов, что грозит принятием решений, которые не будут оптимальными в отношении общего блага. В дополнение к трудностям, характеризующим два подхода к приписыванию вероятности, необходимо иметь в виду, что оценка рисков, создаваемых человеческой деятельностью, затруднена фактической невозможностью прогнозировать ее последствия до их хотя бы частичного наступления. И когда мы сталкиваемся с последствиями, которые включены в неудержимую цепную реакцию, мы оказываемся в практическом тупике, поскольку *частичное* наступление таких последствий тождественно *полному*. До масштабного развертывания опасных процессов (например, каких-то технологических проектов, сулящих значительные выгоды) у занимающихся прогнозами специалистов еще нет информации для оценки вероятности неблагоприятных эффектов. После того как процессы уже развернулись, такая оценка оказывается бессмысленной, поскольку у общества не остается действенных средств для предотвращения или компенсации вреда. Бек пишет в этой связи о том, что главный доступный человеку метод поиска оптимальных решений – «метод проб и ошибок» – находится в таких случаях на грани паралича<sup>14</sup>.

В-третьих, мораль ответственности и подотчетности вынуждена преодолевать не только трудности сугубо эпистемологического порядка, о которых шла речь в предыдущем пункте, но также психологические и социокультурные затруднения. Это крайне сложная и многоаспектная задача. Информация, имеющая отношение к установлению степени риска, проходит через многочисленные психологические фильтры, рациональность которых постоянно стоит под вопросом. Часть таких фильтров связана с разным восприятием разных угроз (например, стихийно возникших и намеренно созданных), а другая часть – со способами их языковой и образной презентации. Социокультурный срез данной трудности связан с существованием

<sup>14</sup> Beck U. World at Risk. Cambridge, 2009. P. 74.

«культурных типов», принадлежность к которым определяет высокую чувствительность людей к одним видам риска и минимальную чувствительность к другим<sup>15</sup>. Ни один из таких способов восприятия риска нельзя рассматривать как иррациональный, поскольку у нас нет образца строго рационального отношения к вероятностным угрозам. Именно поэтому Бек изобразил современное состояние общественных дискуссий о том, какие риски следует предотвращать в первую очередь, в виде аналога хантингтоновского столкновения цивилизаций, в котором участвуют не религиозные и культурные общности, а «культуры риска» или даже «религии риска». Основную нормативную проблему, связанную с этим столкновением, он охарактеризовал как проблему взаимной терпимости<sup>16</sup>. Однако в случае с «культурами» и «религиями» риска возможности использования опыта религиозной и мировоззренческой терпимости, который имеется у либерально-демократических обществ, изначально ограничены, поскольку общественную опасность в этом случае имеет не сам по себе конфликт представителей разных культур и религий, а возможность пропустить серьезную угрозу – одну из тех, на которых сосредоточено внимание противостоящих друг другу позиций (ядерную террористическую атаку, изменение климата, установление удушающего авторитарного контроля над индивидами или что-то иное). Поэтому сторонники разных «культур» и «религий» риска не могут договориться о том, чтобы толерантно вывести свои разногласия за пределы публичного обсуждения. Они обречены на то, чтобы спорить друг с другом по существу дела, пытаться убедить друг друга, стремиться обеспечить политическую мобилизацию как можно большего количества людей вокруг своей позиции и т. д. Важно, чтобы они дискутировали внутри поля, которое размечено в соответствии с требованиями морали ответственности и подотчетности. Тогда их полемическое столкновение, приводящее к состояниям временного равновесия, основанным на различиях в социально-политической силе и ситуативной убедительности аргументов, может быть продуктивным.

В-четвертых, мораль ответственности и подотчетности имеет дело с открытой временной перспективой и вынуждена формулировать специальные подходы для учета этого обстоятельства в своей системе нормативных требований. С одной стороны, она пытается достичь максимального «дальнодействия», с другой – не может не рассматривать какой-то момент в будущем в качестве итогового состояния. Это создает парадокс, нуждающийся в преодолении. Проблема невозможности использовать консеквенциалистский механизм принятия решений при неограниченном временном горизонте, как правило, решается за счет особого распределения моральной значимости событий вдоль оси времени. Имеется в виду так называемое дисконтирование будущего – пропорциональное уменьшение «веса» позитивных и негативных событий по мере их удаленности от нынешнего момента. Оно позволяет снять с повестки дня учет влияния нынешних действий на отдаленное будущее, за исключением глобальных катастрофических последствий, значение которых даже дисконтирование не сводит на нет. Оно же дает надежду, что

<sup>15</sup> См.: Douglas M., Wildavsky A.B. Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers. Berkeley, 1982; Kahan D.M. Cultural Cognition as a Conception of the Cultural Theory of Risk // Handbook of Risk Theory: Epistemology, Decision Theory, Ethics, and Social Implications of Risk. Dordrecht, 2012. P. 725–760.

<sup>16</sup> Beck U. World at Risk. P. 74.

морали ответственности и подотчетности удастся избежать пристрастного отношения к ныне живущим людям и людям будущего («диктатуры настоящего», возникающей при нечувствительности к интересам тех, кого еще нет, и «диктатуры будущего», которая возникает, если уравнивать в значении интересы ограниченного количества современников и потенциально бесконечного количества их преемников). Однако разработанные на настоящий момент формулы дисконтирования либо не удерживают баланс между двумя потенциальными диктатурами, либо не позволяют создать внутренне согласованные алгоритмы принятия решений<sup>17</sup>.

В-пятых, внедрение фактора вероятности в систему моральных критериев принятия решений дополнительно усложняется в силу того, что моральный деятель имеет дело не только с риском, то есть исчислимой вероятностью негативных последствий своего действия или бездействия, но и с неопределенностью. Неопределенность имеет место в тех случаях, когда ограниченному количеству известных исходов нельзя приписать какой-то индекс вероятности (или этот индекс указывает на широкий промежуток значений), а также в тех случаях, когда количество возможных исходов, обсуждаемых в связи с ситуацией, не может считаться исчерпывающим. Простой наглядный пример иллюстрирует различия между риском и разными проявлениями неопределенности. Для человека, решившего сыграть в русскую рулетку, риск присутствует в том случае, когда он непосредственно перед началом игры зарядил один патрон в барабан револьвера. В этом случае игрок может точно сказать, что вероятность выжить равна 6:1. Неопределенность начинается там, где он точно не помнит, сколько именно патронов зарядил в свой револьвер несколько дней назад: один или два. И наконец, самое яркое выражение неопределенности присутствует там, где игрок пытается воспользоваться чужим револьвером, который может быть заряжен любым образом или не заряжен вовсе. Можно усложнить ситуацию, представив, что окружающие люди, опираясь на разную информацию или на различные подходы к интерпретации одной и той же информации, высказывают игроку разные мнения о количестве патронов в барабане<sup>18</sup>. Неопределенность парализует прямолинейные подсчеты будущих потерь и приобретений, однако не отменяет необходимости действовать в тех ситуациях, где угрозы останутся неопределенными. Это становится серьезным моральным затруднением, выходом из которого считается использование такого нормативного ориентира, как «принцип предосторожности». Этот принцип гласит: допустимо или обязательно предпринимать действия, позволяющие избежать ущерба людям и природе, в тех случаях, когда возможность такого ущерба неопределенна (т. е. нет достоверных научных доказательств на этот счет), но при этом вполне реальна. Однако без выявления ограниченного ряда типичных случаев, в которых следует применять принцип предосторожности, он не столько ориентирует, сколько парализует деятельность по предотвращению угроз<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Обзор проблемы см.: *Broom J. Ethics out of Economics*. Cambridge, 1999. P. 44–69. На русском языке: *Сычев А.А. Этика экологической ответственности*. М., 2014. С. 216–226.

<sup>18</sup> Пример Фрица Олхоффа: *Allhoff F. Risk, Precaution, and Emerging Technologies // Studies in Ethics, Law, and Technology*. 2009. Vol. 3. No. 2. P. 3–4.

<sup>19</sup> Обзор разных моделей обоснования принципа и интерпретаций его нормативного содержания см.: *Steel D. Philosophy and Precautionary Principle: Science, Evidence, and Environmental Policy*. Cambridge, 2015. На русском языке: *Прокофьев А.В. Проблема предосторожности: нормативный контекст, истоки актуальности, альтернативные решения // Вестник РУДН. Сер.: Философия*. 2018. Т. 22. № 3. С. 291–300.



Охарактеризованные мною трудности морали ответственности и подотчетности серьезны, но не фатальны. Непрерывающаяся работа над их решением, в которой участвуют как теоретики, так и практики, дает положительные результаты и вносит в образ этого феномена дополнительные черты.

### Список литературы

- Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Пер. с нем. В. Седелника, Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.
- Гусейнов А.А. Об идее абсолютной морали // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 3–12.
- Гусейнов А.А. Этика и ее место в философии // Мораль в современном мире и проблемы российской этики / Под ред. Б.И. Пружинина. М.; СПб.: Принт, 2017. С. 10–32.
- Дуглас М. Риск как судебный механизм / Пер. с англ. А.Д. Ковалева // THESIS. 1994. Вып. 5. С. 242–253.
- Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Пер. с нем. И.И. Маханькова. М.: Айрис-пресс, 2004. 480 с.
- Нозик Р. Анархия, государство и утопия / Пер. с англ. Б. Пинскера. М.: ИРИСЭН, 2008. 424 с.
- Прокофьев А.В. Проблема предосторожности: нормативный контекст, истоки актуальности, альтернативные решения // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2018. Т. 22. № 3. С. 291–300.
- Сычев А.А. Этика экологической ответственности. М.: Альфа-М, 2014. 318 с.
- Allhoff F. Risk, Precaution, and Emerging Technologies // Studies in Ethics, Law, and Technology. 2009. Vol. 3. No. 2. P. 1–29.
- Beck U. World at Risk. Cambridge: Polity Press, 2009. 269 p.
- Broome J. Ethics out of Economics. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 267 p.
- Douglas M., Wildavsky A.B. Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers. Berkeley: University of California Press, 1982. 221 p.
- Doyle A., Ericson R.V. Risk and Morality // Risk and Morality / Ed. by R.V. Ericson and A. Doyle. Toronto: Toronto University Press, 2003. P. 1–10.
- Finnis J. Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1991. 128 p.
- Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press, 1991. 256 p.
- Hansson S.O. Ethical Criteria of Risk Acceptance // Erkenntnis. 2003. Vol. 59. P. 291–309.
- Hansson S.O. The Ethics of Risk: Ethical Analysis in an Uncertain World. Basingstock: Palgrave, 2013. 172 p.
- Jackson F. Decision-Theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection // Ethics. 1991. Vol. 101. No. 3. P. 461–482.
- Kahan D.M. Cultural Cognition as a Conception of the Cultural Theory of Risk // Handbook of Risk Theory: Epistemology, Decision Theory, Ethics, and Social Implications of Risk / Ed. by S. Roeser, R. Hillerbrand, P. Sandin and M. Peterson. Dordrecht: Springer, 2012. P. 725–760.
- Luhmann N. The Morality of Risk and the Risk of Morality // International Review of Sociology Series 1. 1987. Vol. 1. No. 3. P. 87–101.
- McCarthy D. Probability in Ethics // The Oxford Handbook of Probability and Philosophy / Ed. by A. Hájek and C. Hitchcock. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 705–736.
- Ross A., Athanassoulis N. Risk and Virtue Ethics // Handbook of Risk Theory: Epistemology, Decision Theory, Ethics, and Social Implications of Risk / Ed. by S. Roeser, R. Hillerbrand, P. Sandin and M. Peterson. Dordrecht: Springer, 2012. P. 833–857.
- Steel D. Philosophy and Precautionary Principle: Science, Evidence, and Environmental Policy. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 256 p.
- Zimmerman M.J. Ignorance and Moral Obligation. Oxford: Oxford University Press, 2014. 149 p.

## Morality, probability, and risk

Andrey V. Prokofyev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

The paper explores the problem of discovering or creating a system of moral criteria that could regulate society's reactions to probabilistic threats. The first part of the paper studies the capacity of the most popular normative programs of morality to provide a basis for such criteria. The author demonstrates that the ethics of absolute prohibitions, the ethics of human rights, and virtue ethics face insurmountable difficulties. Utilitarian ethics seems to be much better at integrating the probability factor into the logic of decision-making. However, despite its success, utilitarian ethics also needs a serious transformation as far as its structure and metrics are concerned. Following R. Ericson and A. Doyle, the author calls the product of such a transformation the 'morality of responsibility and accountability'. In the second part of the paper some basic challenges to this model of morality are explored. The author argues that in order to deal with these challenges, the 'morality of responsibility and accountability' must 1) create a moral consciousness that would be adapted to the influence that judgments about probability of events have on the moral evaluation of actions; 2) find optimal methods to attribute the numerical probability to future events; 3) overcome psychological and cultural prejudices that affect our estimations of probability; 4) elaborate flexible formulae that discount the future, 5) form a proper reaction of society not only to risk, but also to uncertainty.

**Keywords:** morality, risk, probability, uncertainty, ethics of absolute prohibitions, ethics of human rights, ethics of virtue, utilitarianism, discounting the future, precautionary principle

**For citation:** Prokofyev, A. V. "Moral', veroyatnost' i risk" [Morality, probability, and risk], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 2, pp. 5–19. (In Russian)

## References

- Allhoff, F. "Risk, Precaution, and Emerging Technologies", *Studies in Ethics, Law, and Technology*, 2009, Vol. 3, No. 2, pp. 1–29.
- Beck, U. *Obshchestvo riska. Na puti k drugomu modernu* [Risk Society: Towards a New Modernity], trans. by V. Sedelnik and N. Fedorova. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2000. 384 pp. (In Russian)
- Beck, U. *World at Risk*. Cambridge: Polity Press, 2009. 269 pp.
- Broome, J. *Ethics out of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 267 pp.
- Douglas, M. "Risk kak sudebnyi mekhanizm" [Risk as a Forensic Resource], trans. by A. D. Kovalev, *THESIS*, 1994, No. 5, pp. 242–253. (In Russian)
- Douglas, M. & Wildavsky, A. B. *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press, 1982. 221 pp.
- Doyle, A. & Ericson, R. V. "Risk and Morality", *Risk and Morality*, ed. by R. V. Ericson and A. Doyle. Toronto: Toronto University Press, 2003, pp. 1–10.
- Finnis, J. *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1991. 128 pp.
- Giddens, A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991. 256 pp.
- Guseinov, A. A. "Ehtika i ee mesto v filosofii" [Ethics and Its Place in Philosophy], *Moral' v sovremennom mire i problemy rossiiskoi ehtiki* [Morality in the Contemporary World and Problems of Russian Ethics], ed. by B. I. Pruzhinin. Moscow: Print Publ., 2017, pp. 10–32. (In Russian)
- Guseinov, A. A. "Ob idee absolyutnoi morali" [On the Idea of Absolute Morality], *Voprosy filosofii*, 2003, No. 3, pp. 3–12. (In Russian)

Hansson, S. O. "Ethical Criteria of Risk Acceptance", *Erkenntnis*, 2003, Vol. 59, pp. 291–309.

Hansson, S. O. *The Ethics of Risk: Ethical Analysis in an Uncertain World*. Basingstock: Palgrave, 2013. 172 pp.

Jackson, F. "Decision-Theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection", *Ethics*, 1991, Vol. 101, No. 3, pp. 461–482.

Jonas, H. *Printsip otvetstvennosti. Opyt ehtiki dlya tekhnologicheskoi tsivilizatsii* [The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age], trans. by I. I. Makhankov. Moscow: Airis-press, 2004. 480 pp. (In Russian)

Kahan, D. M. "Cultural Cognition as a Conception of the Cultural Theory of Risk", *Handbook of Risk Theory: Epistemology, Decision Theory, Ethics, and Social Implications of Risk*, ed. by S. Roeser, R. Hillerbrand, P. Sandin and M. Peterson. Dordrecht: Springer, 2012, pp. 725–760.

Luhmann, N. "The Morality of Risk and the Risk of Morality", *International Review of Sociology Series 1*, 1987, Vol. 1, No. 3, pp. 87–101.

McCarthy, D. "Probability in Ethics", *The Oxford Handbook of Probability and Philosophy*, ed. by A. Hájek and C. Hitchcock. Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 705–736.

Nozick, R. *Anarkhiya, gosudarstvo i utopiya* [Anarchy, State, and Utopia], trans. by B. Pinsker. Moscow: IRISEhN Publ., 2008. 424 pp. (In Russian)

Prokofyev, A. V. "Problema predostorozhnosti: normativnyi kontekst, istoki aktual'nosti, al'ternativnye resheniya" [The problem of Precaution: Normative Content, Grounds for Urgency, Alternative Solutions], *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya*, 2018, Vol. 22, No. 3, pp. 291–300. (In Russian)

Ross, A. & Athanassoulis, N. "Risk and Virtue Ethics", *Handbook of Risk Theory: Epistemology, Decision Theory, Ethics, and Social Implications of Risk*, ed. by S. Roeser, R. Hillerbrand, P. Sandin and M. Peterson. Dordrecht: Springer, 2012, pp. 833–857.

Steel, D. *Philosophy and Precautionary Principle: Science, Evidence, and Environmental Policy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 256 pp.

Sychev, A. A. *Ehtika ehkologicheskoi otvetstvennosti* [Ethics of Environmental Responsibility]. Moscow: Al'fa-M Publ., 2014. 318 pp. (In Russian)

Zimmerman, M. J. *Ignorance and Moral Obligation*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 149 pp.

**А.В. Павлов**

## **ОБРАЗЫ СОВРЕМЕННОСТИ В XXI ВЕКЕ: ГИПЕРМОДЕРНИЗМ**

**Александр Владимирович Павлов** – кандидат юридических наук, доцент Школы философии. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: apavlov@hse.ru; ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ale-pavlov@yandex.ru

В рамках социально-философского и культурологического течения, получившего зонтичный термин «постпостмодернизм», существует несколько концепций, предлагающих язык описания новой эпохи. Одной из наиболее востребованных версий постпостмодернизма оказался «гипермодернизм». Используя историко-философскую методологию, критический анализ, контекстуализм, а также методологию современных социальных теорий и теории культуры, автор определяет для себя цель ответить на вопрос, может ли социальная теория гипермодернизма быть адекватной альтернативой постмодернизму. Для этого автор решает несколько задач – рассматривает три версии гипермодернизма в порядке их появления, по возможности проводит их сопоставительный анализ (потому что, как и в случае с периодом становления «теории» постмодерна, гипермодернизм понимался по-разному) и, наконец, критически рассматривает наиболее популярные концепции гипермодернизма. Во-первых, версию канадских политических теоретиков Артура Крокера и Дэвида Кука, предложивших понимать гипермодерн как альтернативу постмодерну еще в середине 1980-х. Под влиянием идей Жана Бодрийера они акцентировали внимание на трансформациях эстетики в новую эпоху (гиперэстетика «отходов» против антиэстетики постмодерна). Позже Артур Крокер и Мэрилуиза Крокер употребили термин в контексте «тезиса об исчезновении тела». Во-вторых, британский теоретик медиа Джон Армитадж попытался описать «дромологию» французского социального философа Поля Вирилио как «гипермодернистскую». Однако ни первая, ни вторая концепция гипермодерна не получили широкого распространения. В-третьих, наиболее популярной версией «времени гипермодерна» (гипериндивидуализма и гиперконсюмеризма) оказалась теория французского социального философа Жюль Липовецкого. Сегодня известна и востребована именно она: некоторые социологи во Франции и англоязычном мире развивают его идеи. Однако даже она не получила широкого влияния и, как заключает автор статьи, опираясь на историю критики теории, может считаться «слабой альтернативой» постмодерну.

**Ключевые слова:** постмодерн, постпостмодернизм, гипермодернизм, гиперреальность, философия культуры, социальная философия, тело, Липовецкий

**Для цитирования:** Павлов А. В. Образы современности в XXI веке: гипермодернизм // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 2. С. 20–33.

С постмодернизмом как со стилем искусства и исторической эпохой начали прощаться еще в 1980-е. Но его эпоха закончилась в 2000-х, когда все ключевые теоретики постмодерна от него отказались. Так, канадская исследовательница литературы Линда Хатчеон в 2002 году заявила о том, что постмодернизм остался в прошлом, и объявила об открытом конкурсе на новый язык описания культурного состояния западного общества<sup>1</sup>. Она писала: «Постпостмодернизм нуждается в новом собственном ярлыке, и я подвожу итог: бросаю вызов читателям самостоятельно найти его и дать ему имя собственное в двадцать первом веке»<sup>2</sup>. После чего появилось несколько конкурирующих теорий, объединенных единым термином «постпостмодернизм», – альтермодернизм, метамодернизм, диджимодернизм, автомодернизм, космодернизм и др.<sup>3</sup> У каждой из этих теорий был свой автор, а у некоторых – даже последователи, пытающиеся развивать интуиции первопродцов.

Однако существует концепция, с которой дела обстоят не так просто, как с другими. Это концепция гипермодернизма. С одной стороны, у нее есть автор и даже время рождения (2004 год). Предложил описывать западное общество как «гипермодернистское» французский социальный философ Жиль Липовецкий. С другой стороны, в отличие от прочих концепций постпостмодернизма, попытки содержательного наполнения понятия «гипермодерн» имели место задолго до того, как на термин обратил внимание Липовецкий. Это несоответствие – существование как минимум трех разных концепций гипермодернизма – создает наибольшую близость «теории» к теориям постмодерна: точно так же в течение долгого времени авторы понимали под «постмодерном» разное, чаще всего вступая в противоречия и создавая, как отмечает марксист Перри Андерсон, необходимые для теории «полярности»<sup>4</sup>. Таким образом, цель и задачи настоящей статьи состоят в следующем: адекватно представить три концепции гипермодерна и проследить их эволюцию, чтобы проверить их эвристическую ценность. Тем самым мы сможем понять, имеет ли гипермодернизм право заявлять свои претензии на то, чтобы быть альтернативой постмодерну. Между понятиями «гипермодерн» и «гипермодернизм» существует напряжение. Как правило, если слово используется без суффикса «-изм», то под ним подразумевается исторический период. Под «постмодернизмом» и «гипермодернизмом» подразумеваются интеллектуальные течения. В данной статье понятия «постмодернизм» и «постмодерн», а также «гипермодерн» и «гипермодернизм» употребляются как синонимичные.

<sup>1</sup> Такие концепции возникали еще до реплики Хатчеон. См.: Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна. М., 2017. Следует отметить, что русский перевод термина, который использует Оже, как «гипермодерн» некорректный. Автор говорит именно о «сверхмодернизме» («surmodernité»). См. оригинал: Augé M. Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité. Seuil, 1992.

<sup>2</sup> Hutcheon L. The Politics of Postmodernism. N. Y.; L., 2002. P. 181.

<sup>3</sup> См.: Supplanting the Postmodern. An Anthology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21<sup>st</sup> Century. N. Y.; L.; New Delhi; Sydney, 2015.

<sup>4</sup> Андерсон П. Истоки постмодерна. М., 2011. С. 127–132.

## Исчезновение и трансформация тела в гипермодерне

Канадские политические теоретики Артур Крокер и Дэвид Кук в середине 1980-х предложили в качестве альтернативы постмодерну «ультрамодерн»<sup>5</sup>. В своей книге «Постмодернистская сцена. Экскрементная культура и гиперэстетика» авторы заимствовали не только понятия из социальной философии Бодрийяра (гиперреализм, гиперэстетика, имплозия), но и сам стиль его рассуждений, а вместе с ним – и его мрачную ироничную тональность<sup>6</sup>. Уже в подзаголовке книги содержится диагноз авторов современной культуре – культура эксcrementов, испражнений и отходов. Крокер и Кук, выдвигая тезис «Забывать Бодрийяра», считают, что культура должна быть описана в новых категориях – не столько как постмодернизм и антиэстетика<sup>7</sup>, сколько как ультрамодернизм и гиперэстетика. Скорее всего, это была первая попытка если не предложить стройную концепцию постпостмодернизма, то хотя бы начать разговор о новом культурном режиме западного мира. Противопоставляя постмодерн и ультрамодерн, Крокер и Кук заявляли, что новое сознание «в сумеречное время ультрамодернизма (технологий) и гиперпримитивизма (общественных настроений) раскрывает великую дугу распада и разложения на фоне радиации пародии, китча и выгорания»<sup>8</sup>.

Однако для того, чтобы сказать что-то содержательное об ультрамодернизме, авторам было необходимо предложить свое понимание постмодерна: «Это то, что происходит в вашем местном театре, телевизионной студии, офисной башне, кабинете врача или секс-шопе. Это не начало чего-то нового или конец чего-то старого, но катастрофа, возможная благодаря веселью, имплозии современной культуры в целой серии панических сцен в *fin-de-millennium*»<sup>9</sup>. Крокер и Кук, описывая актуальное социальное состояние, вводят категорию паники, которая сопровождается упадком во всех областях культуры и политики. И потому главным признаком ультрамодерна теоретики считают то, что в этом культурном режиме мир находится в «руинах». Вместе с тем авторы не предлагают содержательного описания термина, кажется, приглашая читателей самим фантазировать на тему культурного декаданса. Другое дело, что ультрамодерн для них остается крайним выражением постмодернистского настроения. Примером такого «постмодернистского настроения» Крокер и Кук называют ранние работы художника Эрика Фишля, которые существуют на грани экстаза и распада и в которых отображается потребительская культура пассивных нигилистов, в результате катастрофического взрыва переходящая в свою противоположность – в суицидальный нигилизм эксcrementной культуры.

Отметим, что на страницах книги «Сцена постмодерна» Крокера и Кука впервые появляется термин «гиперсовременность». Авторы писали: «Ныне

<sup>5</sup> Слово «ультрамодерн» было известно задолго до них и, как указывает Перри Андерсон, в первоначальном смысле означало не то, что больше, а то, что меньше модерна. Так, искусствовед Федерико де Онис считал, что ультрамодернизм, вытесняя постмодернизм, должен был вывести радикальные импульсы модернизма на новый уровень. См.: *Андерсон П.* Указ. соч. С. 11–12.

<sup>6</sup> *Kroker A., Cook D.* The Postmodern Scene. Excremental Culture and Hyper-Aesthetics. Montreal, 1986.

<sup>7</sup> Имелась в виду концепция Хэла Фостера: *Foster H.* Postmodernism: A Preface // *The Anti-aesthetic: Essays on postmodern culture.* Port Townsend, 1983. P. ix – xvi.

<sup>8</sup> *Kroker A., Cook D.* Op. cit. P. 8.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. ii – iii.

мы живем в гиперсовременном мире, где панический шум (электронный саундтрек по телевизору, рок-музыка в эпоху развитого капитализма, белый звук во всех «футурошопах») представляет собой своего рода аффективную голограмму, обеспечивающую видимость согласованности для реальности взрывающейся внутрь себя культуры»<sup>10</sup>. Несмотря на то что термин «гипермодерн» возникает у Крокера и Кука единожды, Артур Крокер и Мэрилуиза Крокер употребили в дальнейшей работе именно его. В 1988 году они выпустили антологию текстов «Похитители тел. Состояние постмодерна и сексуальность». Словосочетание «состояние постмодерна» не должно заставить думать, будто они отказались от идеи постпостмодернизма – авторы все еще развивали именно эту интуицию. В первом же блоке статей «Захватчики тел» представлено эссе «Тезис об исчезновении тела в состоянии гипермодерна»<sup>11</sup>. К сожалению, авторы и в этом случае не объясняют, что такое «состояние гипермодерна», зато теперь становится ясно, что их более всего интересует не политика и культура, а телесность. Из старых примеров для Крокеров осталось важным творчество Вудмен, в котором отражалась причудливость телесных трансформаций. Мы можем предположить, что при гипермодерне тело трансформируется скорее биологически, нежели технологически (ситуация, характерная скорее для постмодерна)<sup>12</sup>.

В эпоху поздней современности тело исчезает в качестве материально-го. При гипермодерне, как считают Крокеры, тело подчиняется индустрии моды так же, «как кожа сама по себе трансформируется в экранный эффект ради отчаянного поиска желания после желания». Авторы пишут: «В действительности тело достигло чисто риторического существования: его реальность такова, что отказ от него изгоняется как излишек, более не необходимый для функционирования техноландшафта. По иронии судьбы, однако, когда тело превращается в практику пропавшей материи общества, оно, наконец, освобождается от риторического центра потерянного субъекта желания после желания»<sup>13</sup>. Неслучайно именно в 1985 году появляется линейка духов Christian Dior «Poison»: косметические компании предложили буквально «яд», чтобы женщины могли добровольно наносить его на свои тела. Захват тела гипермодерна – это проекция зла в форме различных вирусов и эпидемий.

Но, по сути, текст Крокеров сегодня представляется яркой иллюстрацией общего теоретического и политико-культурного дискурса 1980-х годов – «паники вокруг тела», хорошо описанной культурологом Питером Найтом<sup>14</sup>. И потому очень важно заметить, что концепция Крокеров затрагивала один аспект новой «современности». Это случайное обращение к гипермодерну в контексте «тезиса об исчезновении тела» можно было бы не упоминать, если бы идея «тела в гипермодерне» не получила развитие. В 2005 году социолог Иван Варга обратился к тем же вопросам. С одной стороны, он сохранил интерес к гиперсовременности, а с другой – назвал тело главным

<sup>10</sup> Kroker A., Cook D. Op. cit. P. 247.

<sup>11</sup> Kroker A., Kroker M. Theses on the Disappearing Body in the Hyper-Modern Condition // Body Invaders. Sexuality and the Postmodern Condition. Houndmills; Basingstoke; Hampshire; L., 1988. P. 20–34.

<sup>12</sup> О «новой онтологии» гибридных тел в понимании Харуэй см.: Митрофанова А. Киборг как код новой онтологии. Политические и эпистемологические аспекты гибридных тел // Логос. 2018. Т. 28. № 4. С. 109–128.

<sup>13</sup> Kroker A., Kroker M. Op. cit. P. 21.

<sup>14</sup> Найт П. Культура заговора. М., 2010.

проблемным полем нового социального состояния. Варга не многое говорит о гипермодерне, но все же поясняет суть понятия и разницу между ним и постмодерном. Сам постмодерн, с точки зрения Варги, представляет собой избыток модерна и одновременно выражает кризис модерна. Но как современность не порывала с досовременным миром, так и постмодерн не порывает с модерном, а гипермодерн в свою очередь – с постмодерном. Вместо этого гипермодерн усиливает характеристики, которые присущи постмодерну. Более того, в публичных репрезентациях тела происходит возвращение к домодернистским обычаям – украшениям, татуажу, пирсингу и т. д. Но это не попытка вернуться к модерну, а лишь признак нестабильного положения индивидов в новом социальном состоянии.

Чтобы пояснить, что он имеет в виду, Варга упоминает известное эссе французского антрополога Марселя Мосса «Техники тела», заявляя, что в ситуации гипермодерна мы ведем речь не о техниках (в досовременных обществах люди точно знали, что делать с телом, чтобы сформировать свою идентичность), но о технологиях тела, представленных в том числе в сетевом пространстве. Если раньше люди делали пирсинг или татуировки, чтобы принадлежать конкретному коллективу, теперь они делают то же самое, чтобы показать свою индивидуальность<sup>15</sup>. Но нам необходимо понять, почему Варга выбирает новый термин. Делает он это не просто потому, что постмодерн перестал быть актуальным, но потому, что западные общества, с его точки зрения, перешли на очередную стадию развития, когда технологии позволяют осуществлять с телами доселе невиданные манипуляции – лечение болезней или косметические операции с использованием исследований стволовых клеток. Появилась возможность получать детей, «сделанных на заказ», выбирать их пол, рост, цвет волос, глаз, оттенок кожи. «Виртуальная реальность» тоже своеобразным способом «разрушает» тело, так как порнография, «виртуальный секс» уменьшает частоту повседневных интимных взаимодействий. Объект либидо превращается в образ, так как в Сети можно представить любую картинку – по желанию того, кто ее создает, или того, кто ее получает.

Варга не солидаризуется с Крокерами, но, конечно, обращается к ним, замечая, что «виртуальная реальность» разлагает тело. Несмотря на то что преимущества Интернета неоспоримы, соблазны виртуального флирта и альтернативного секса для межличностных отношений и телесных взаимодействий уменьшают воображение. Поэтому понятно, что Крокеры – хотя и преувеличенно – справедливо утверждают, что тело стало симулякром. Таким образом, при гипермодерне в представлении Варги сакральным становится не индивидуум, но тело. «Постмодернистскую культуру лучше всего сравнить с хаосом, а не с порядком космоса. Поэтому неудивительно, что человек, который живет под давлением повседневной жизни и в ситуации ценностной неопределенности, обращает основное внимание на тело. Но можно было бы усомниться в том, что в обществе, в культуре которого доминируют СМИ и популярная культура, древнеримский идеал *mens sana in corpore sano* (“в здоровом теле здоровый дух”) по-прежнему актуален и реализуем»<sup>16</sup>. Постмодерн в значительной степени осуществляет разделение ума и тела, отдавая предпочтение последнему. Для Варги озабоченность телом и телесными процессами является ярким свидетельством того, что

<sup>15</sup> Varga I. The Body – The New Sacred? The Body in Hypermodernity // Current Sociology. 2005. Vol. 53(2). P. 211–212.

<sup>16</sup> Ibid. P. 231.



тело стало священным в ситуации гипермодерна. Однако в итоге актуальной окажется совсем иная концепция гипермодерна, а философия телесности выделится в отдельную дисциплину.

### Приписывание теории

Куда более интересной оказалась стратегия исследователя медиа Джона Армитаджа, которую уже опробовали канадцы Крокер и Кук. Если последние попытались описать культуру гипермодерна как альтернативу постмодерну, призвав на помощь теорию Бодрийера, то Армитадж обратился к другому французу – философу Полю Вирилио. Разница в стратегиях Кука/Крокера и Армитаджа очевидна. Несмотря на то что Вирилио никогда не прибегал к тому, чтобы описывать социальное и культурное состояние конца XX века как «гиперсовременное», Армитадж концептуализировал теорию французского критика. В 2000 году Армитадж выпустил книгу «Поль Вирилио: от модернизма к гипермодернизму и обратно». Во введении автор попытался доказать, что Вирилио, которого некоторые авторы называют постмодернистом или постструктуралистом, на самом деле не имеет с последним ничего общего. Армитадж предложил несколько аргументов.

Во-первых, теория культуры Вирилио опирается на традиции модернизма в науке и искусстве: философ часто отсылал к работам Кафки и Хаксли, Маринетти и Дюшана, Гуссерля и Мерло-Понти. Во-вторых, сам Вирилио не видит никаких связей с постструктурализмом и, будучи антимарксистом, остается в пределах философской традиции экзистенциализма и феноменологии, а также является гуманистом и практикующим христианином. В-третьих, Вирилио не осуждает современность тотально. Скорее он рассматривает свою культурную теорию как «критический анализ современности, но через восприятие технологии». И несмотря на репутацию «технологической Кассандры», Вирилио настаивает на том, что его концепция современности по существу оптимистична. В-четвертых, работа Вирилио остается верной принципу надежды в отношении осмысления истории. И потому Армитадж заключает: «Именно поэтому, на мой взгляд, предпочтительнее интерпретировать это как работу теоретика культуры, чье мышление затрагивает то, что можно назвать вопросом гипермодернизма или, возможно, в качестве альтернативы “культурной логикой позднего милитаризма”»<sup>17</sup>.

Вопрос в том, можно ли описать социальную теорию Вирилио как «гипермодерн». Строго говоря, да. И хотя сам Вирилио часто позволяет себе оценочные суждения относительно внешней военной политики Соединенных Штатов<sup>18</sup>, у него есть много проницательных размышлений относительно нового мирового состояния культуры, в частности о том, что «сегодня скорость – это война, последняя война»<sup>19</sup>. Он также рассуждает о предельном ускорении коммуникаций, что приводит к ускорению времени, реально-го времени «коммуникаций, выполняющих релятивистское сжатие “реально-го пространства” Земли путем искусственного сжатия обменов изображения

<sup>17</sup> Armitage J. Introduction // Paul Virilio: From Modernism to Hypermodernism and Beyond. L.; Thousand Oaks; New Delhi, 2000. P. 6–9.

<sup>18</sup> Вирилио П. Стратегия обмана // Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана. М., 2002. С. 119–173.

<sup>19</sup> Virilio P. Speed & Politics: An Essay on Dromology. N. Y., 1986. P. 139.

мира. Отыные не существует “здесь”, но существует “сейчас”»<sup>20</sup>. С точки зрения Вирилио, ядерную бомбу сменит бомба информационная и глобальное противостояние перейдет из холодной войны в «информационное оледенение»<sup>21</sup>. Иными словами, все это суть концепции Вирилио, получившие название «дромология»: в рамках своей работы автор анализирует исчезновение физических расстояний и препятствий в связи с возрастающим значением скорости; пространство сменилось временем, а материальное было вытеснено нематериальным.

Однако идею гипермодерна, связанную с «технополитикой», сформировал именно Армитадж. Он определяет отказ от бинарного антагонизма между модернизмом и постмодернизмом посредством признания остроты «гипермодерна». Для него гиперсовременность представляет отказ от противостояния между модернизмом и постмодернизмом и предлагает ответ на кризис современной культуры. Таким образом, Армитадж отказывается от префикса «пост» и заменяет его префиксом «гипер», что означает «избыток». Гипермодернизм не является ни отрицанием господствующего эпистемологического оптимизма модерна, ни уклонением от теоретического пессимизма постмодерна. Скорее он олицетворяет «продолжение модернизма другими средствами». Чтобы соблюсти «авторское право», Армитадж, описав Вирилио как критика постмодерна, скромно предложил в интервью гипермодернистскую «интерпретацию» концепции Вирилио.

На прямой вопрос о том, можно ли его теорию назвать «гипермодернизмом», Вирилио ответил: «Что касается “гипер” или “сверх” модернизма, думаю, что мы еще не вышли из современности. Думаю, что современность прекратит свое существование лишь в рамках того, что я называю “интегральной аварией” (...). Я считаю, что техническую современность, современность, принятую как результат технических изобретений за последние два столетия, можно остановить лишь интегральной экологической катастрофой, которую я в некотором смысле и прогнозирую»<sup>22</sup>. Обратим внимание, что в цитате фигурирует префикс «сверх». Для Армитаджа это, кажется, были синонимы, хотя этот префикс до этого использовал французский антрополог Марк Оже (к слову, «избыток» – тоже слово из лексикона Оже)<sup>23</sup>. В одном из примечаний к интервью сам Армитадж отметил: «“Гипермодернизм” – термин, который я резервирую для моей будущей книги о Вирилио»<sup>24</sup>. И хотя у него вышла не одна книга, посвященная идеям Вирилио, кажется, с этим термином он решил не связывать ни свою судьбу, ни концепцию Вирилио, потому что монографии с таким названием у Армитаджа нет<sup>25</sup>. Собственно говоря, и в той книге кроме заглавия термин фигурирует лишь во введении и в интервью – то есть исключительно в текстах Армитаджа. Зафиксируем: гипермодерн теперь связывается не с телом, но с более широким контекстом культуры.

<sup>20</sup> Вирилио П. Информационная бомба // Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана. М., 2002. С. 92–93.

<sup>21</sup> Там же. С. 107.

<sup>22</sup> Armitage J. From Modernism to Hypermodernism and Beyond: An Interview with Paul Virilio // Paul Virilio: From Modernism to Hypermodernism and Beyond. L.; Thousand Oaks; New Delhi, 2000. P. 26.

<sup>23</sup> Оже М. Указ. соч.

<sup>24</sup> Armitage J. From Modernism to Hypermodernism and Beyond. P. 52.

<sup>25</sup> Virilio now: current perspectives in Virilio studies / Ed. by J. Armitage. Cambridge, 2011; Armitage J. Virilio and the Media. L., 2012; Armitage J. Virilio for architects. N. Y., 2015.

### Версия Жилия Липовецкого

Наибольшую популярность получила теория гипермодерна, развитая Жилем Липовецким. Идеи, получившие название «гипермодерн», Липовецкий сформулировал еще в 1983 году, когда вышла его работа «Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме». Тогда Липовецкий, с одной стороны, заговорил о новой фазе в истории современного индивидуализма, а с другой – начал атаку на постмодерн – термин, который, кажется, не удовлетворял его никогда. В главе «Потребление и гедонизм: к постмодернистскому обществу» Липовецкий излагает не собственные взгляды, но пересказывает тезисы Дэниела Бэлла, не предлагая при этом каких-то комментариев, тем самым, видимо, солидаризируясь с позицией Бэлла. Так, исторически постмодерн начинает свое восхождение в 1960-е, вместе с контркультурным движением, когда вслед за революцией в искусстве происходит «революция будней». Лишенный подлинного новаторства и смелости, постмодернизм всего лишь демократизировал гедонизм<sup>26</sup>. В отличие от общества модерна, желавшего порвать со старыми социальными нормами, постмодернистское общество не апеллирует к идее светлого будущего; а потому не имеющее каких-либо идеалов общество постмодерна являет собой общество равнодушия и опустошения.

Несмотря на то что тон «Эры пустоты» пессимистичный, это не означает, что Липовецкий всегда оставался обличителем современности: иногда он находил позитивные тенденции в актуальной культуре. В частности, в другой, более поздней книге он связывает надежды на либерализм с модой, которую, впрочем, тоже критикует<sup>27</sup>. Но наряду с этим он считает моду агентом движения к консолидации либеральных обществ. Социальный теоретик Джордж Ритцер приходит к выводу, что философию Липовецкого можно назвать «постпостмодернистской». Так как «именно за отрицание таких важнейших явлений, как мода (а также либерализм, демократия и т. д.), Липовецкий критикует постструктуралистов/постмодернистов и других теоретиков (например, представителей критической теории)»<sup>28</sup>.

Постмодернизм для Липовецкого в итоге становится коротким переходным этапом между классическим модерном и новым модерном. И потому гипермодерн не уничтожает модерн, но является его предельным развитием, модернизацией самого модерна. Точно так же гипермодерн не противопоставляет себя прошлому: вместо этого осколочное прошлое само оказывается вплетенным в структуру рыночных отношений настоящего. Время гипермодерна подвижно, пластично и всегда готово к переменам. Ныне, хотя за «абсолютным настоящим» может скрываться пустота прошлого и будущего, они не отсутствуют полностью. Так, «абсолютное настоящее не является тем, что структурирует гипермодерн, который скорее структурирует парадоксальное настоящее – настоящее, которое непрестанно эксгумирует и “переоткрывает” прошлое»<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Липовецкий Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб., 2001. С. 157.

<sup>27</sup> Липовецкий Ж. Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе. М., 2012.

<sup>28</sup> Ритцер Д. Современные социологические теории. СПб., 2002. С. 109–110, 560.

<sup>29</sup> Lipovetsky G. Time Against Time, or The Hypermodern Society // Supplanting the Postmodern. An Anthology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21<sup>st</sup> Century. N. Y.; L.; New Delhi; Sydney, 2015. P. 149.

Во «Временах гипермодерна» философ перефразирует знаменитый кантовский вопрос, который теперь звучит как «Что такое модерн?», и формулирует тезис о гипермодернизме как втором модерне. Но это «модерн наоборот». Если эпоха Просвещения является синонимом взросления, то эпоха гипермодерна, напротив, – возвращением в детство, что по сути означает инфантилизацию общества. Гипермодернизм, по мнению Липовецкого, представляет собой пассивную фазу логики потребления. Но если потребление было главной чертой постмодерна, теперь ситуация изменилась. Ныне философ считает, что термин «постмодернизм» вообще неудачный, поскольку мы не можем говорить о полном исчезновении модерна. Тем самым гипермодернизм продолжает логику модерна, включая в себя некоторые элементы, присущие обществу постмодерна.

«Вторая эпоха модерна» разворачивается в условиях экономического и политического дерегулирования и процессов глобализации. Гипермодерн находился за пределами политики, оставаясь радикальным в рамках «технологий, медиа, экономики, городского планирования, потребления и индивидуальной патологии»<sup>30</sup>. Главный знак, помогающий понять новую эпоху, – префикс «гипер». Так, гипериндивидуализм и гиперконсюмеризм являются разными аспектами единой логики гипермодернизма. Кроме того, происходит разрыв в восприятии темпоральности, между восприятием прошлого, настоящего и будущего, что порождает появление такой категории, как «социальное время», которое является катализатором для возникновения новых социальных конфликтов. Этот разрыв усиливается при сопоставлении социального и рабочего времени: когда человек сознательно концентрируется на работе, чтобы обеспечить себе комфортное существование в «социальном времени», у него возникает чувство дереализации в настоящем.

Но Липовецкий в очередной раз все переосмыслил. В 2013 году выходит его книга «Эстетизация мира». В этой работе, как и прежде, он прибегает к философии культуры, чтобы найти что-то положительное в ситуации нового модерна, до этого казавшейся ему негативной. Связывая модерн и гипермодерн, в этот раз Липовецкий предлагает концепцию «творческого капитализма» в ее третьей фазе. Первая фаза творческого капитализма датируется XIX веком, вторая связывается с возникновением и распространением американского кинематографа. Вплоть до 1950 года кино представляло собой наиболее популярную форму развлечения в среде рабочего класса. В третью же эпоху происходит радикальный разрыв с классическими принципами искусства и утверждение концепции «*трансэстетики*», рассматриваемой в контексте коммерческого и массового искусства<sup>31</sup>.

Рассуждения о «гипермодерне» теперь строятся вокруг возможностей капитализма, порождающего феномен гиперпотребления. Так как современность для Липовецкого не завершилась, то гипермодернизм не отрицает, но все еще возвращается к ее логике, но теперь утверждает творческую способность капитализма. К положительной стороне гипермодерна Липовецкий

<sup>30</sup> Lipovetsky G. Time Against Time, or The Hypermodern Society // Supplanting the Postmodern. An Anthology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21<sup>st</sup> Century. N. Y.; L.; New Delhi; Sydney, 2015. P. 144.

<sup>31</sup> См.: Lipovetsky G., Serroy J. L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste. Paris, 2014. Ключевые идеи этой книги автор высказал в интервью, доступном на английском языке: Lipovetsky G. On Artistic Capitalism // Crash Magazine. 2018. January. No. 65. URL: <http://www.crash.fr/on-artistic-capitalism-by-gilles-lipovetsky-crash-65/> (дата обращения: 16.01.2018).

относит то, что неограниченное потребление в эру гипермодерна перерастает в свою противоположность и появляется необходимость не только потреблять, но и творить. Иными словами, то, что ранее было исключительно негативным, становится преимущественно позитивным, и гипермодерн меняет значение с минуса на плюс.

Британский теоретик культуры Алан Кирби тонко подмечает отсутствие принципиальной новизны гипермодернизма, так как концепция апеллирует к основным принципам модерна и продолжает в этом свете видоизмененный «гипертрофированный» дискурс постмодерна, а понятия постмодерна и гипермодерна становятся взаимозаменяемыми<sup>32</sup>. Наконец, метамодернизм пытается оспорить гипермодернизм именно в понимании Липовецкого, также не обнаруживая большой новизны в этой концепции. Гипермодерн лишь радикализует постмодерн вместо того, чтобы его реструктурировать<sup>33</sup>.

### Заключение

И все же, несмотря на оправданную критику гипермодерна, некоторые французские авторы активно используют понятие Липовецкого с 2005 года. Так, социолог Саймон Готчалк называет нескольких авторов (Николь Обер, Франсуа Ашер, Жан Курну, Винсент де Гауляк и Жиль Липовецкий), чтобы заявить, что, хотя значения префикса «гипер» разные, эти авторы согласны с некоторыми из его ключевых аспектов. В частности, ученые зафиксировали избытки в таких разнообразных областях, как индивидуализм, инновации, информация, риски, конкуренция, общение и потребление<sup>34</sup>.

Готчалк ссылается на Николь Обер, которая различает постмодерн и гипермодерн, описывая последний через опыт интенсивности, мгновенности, срочности моментального удовлетворения и избытка. Как она объясняет, «заменяя его (постмодернизм. – А.П.) термином “гипермодернизм”, мы подчеркиваем тот факт, что общество, в котором живут современные люди, изменилось»<sup>35</sup>. Гипермодернизм делает акцент не на разрыв с основами современности, а на ее обострение. Обер пытается эксплицировать предложенный Липовецким анализ современного общества на область психологии и показать, с какими патологиями и психическими расстройствами сталкивается человек гипермодерна<sup>36</sup>.

В итоге она, с одной стороны, начинает рассуждать о телесности (возникновение таких расстройств, как анорексия и булимия, нарушение психической стабильности), а с другой – приходит к выводам об избытке. И хотя Готчалк и его соавторы отчаянно пытаются развивать «социологию гипермодернизма», основываясь на разработках французских теоретиков, очевидно, что теория далека от того, чтобы стать популярной, а сам гипермодернизм по сути продолжает логику постмодерна во всех аспектах – начиная с телесности и заканчивая состоянием культуры. Остается признать, что ни

<sup>32</sup> Kirby A. *Digimodernism. How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture*. N. Y., 2009. P. 43.

<sup>33</sup> Павлов А.В. Образы современности в XXI веке: метамодернизм // *Логос*. 2018. Т. 28. № 6. С. 3.

<sup>34</sup> Vannini P., Waskul D., Gottschalk S. *The Senses in Self, Society, and Culture. A Sociology of the Senses*. N. Y.; L., 2011. P. 154.

<sup>35</sup> Aubert N. *Un individu paradoxal // L'Individu Hypermoderne*. Paris, 2005. P. 14–15.

<sup>36</sup> Aubert N. *Violence du temps et pathologies hypermodernes // Cliniques méditerranéennes*. 2008. No. 78. P. 23–38.

термин, ни его содержательное наполнение не востребованы иными философами и культурологами, что делает гипермодернизм в лучшем случае слабой альтернативой постмодернизму<sup>37</sup>.

### Список литературы

- Андерсон П. Истоки постмодерна / Пер. с англ. А. Апполонова. М.: Территория будущего, 2011. 208 с.
- Вирлио П. Информационная бомба. Стратегия обмана / Пер. с фр. И. Окунева. М.: Гнозис, 2002. 192 с.
- Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Пер. с фр. В. Кузнецова. СПб.: Владимир Даль, 2001. 336 с.
- Липовецкий Ж. Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе / Пер. с фр. Ю. Розенберга. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 336 с.
- Митрофанова А. Киборг как код новой онтологии. Политические и эпистемологические аспекты гибридных тел // Логос. 2018. Т. 28. № 4. С. 109–128.
- Найт П. Культура заговора / Пер. с англ. Т. Давыдовой. М.: Ультракультура 2.0, 2010. 381 с.
- Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна / Пер. с фр. А. Коннова. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 136 с.
- Павлов А.В. Образы современности в XXI веке: метамодернизм // Логос. 2018. Т. 28. № 6. С. 1–19.
- Рутцер Д. Современные социологические теории / Пер. с англ. А. Лазарева. СПб.: Питер, 2002. 560 с.
- Armitage J. Introduction // Paul Virilio: From Modernism to Hypermodernism and Beyond / Ed. by J. Armitage. L.; Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications Ltd, 2000. P. 1–23.
- Armitage J. From Modernism to Hypermodernism and Beyond: An Interview with Paul Virilio // Paul Virilio: From Modernism to Hypermodernism and Beyond / Ed. by J. Armitage. L.; Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications Ltd, 2000. P. 25–55.
- Armitage J. Virilio and the Media. L.: Polity, 2012. 160 p.
- Armitage J. Virilio for architects. N. Y.: Routledge, 2015. 144 p.
- Aubert N. Un individu paradoxal // L'Individu Hypermoderne / Sous la dir. de N. Aubert. Paris: Erès, 2005. P. 11–24.
- Aubert N. Violence du temps et pathologies hypermodernes // Cliniques méditerranéennes. 2008. No. 78. P. 23–38.
- Augé M. Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité. Seuil: La Librairie du XX<sup>e</sup> siècle, 1992. 160 p.
- Foster H. Postmodernism: A Preface // The Anti-aesthetic: Essays on postmodern culture / Ed. by H. Foster. Port Townsend, 1983. P. ix – xvi.
- Gottschalk S. The Terminal Self: Everyday Life in Hypermodern Times. N. Y.; L.: Routledge, 2018. 146 p.
- Hutcheon L. The Politics of Postmodernism. N. Y.; L.: Routledge, 2002. 232 p.
- Kirby A. Digimodernism. How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture. N. Y.: Continuum, 2009. 282 p.
- Kroker A., Cook D. The Postmodern Scene. Excremental Culture and Hyper-Aesthetics. Montreal: New World Perspectives, 1986. 320 p.
- Kroker A., Kroker M. Theses on the Disappearing Body in the Hyper-Modern Condition // Body Invaders. Sexuality and the Postmodern Condition / Ed. by A. Kroker, M. Kroker. Houndmills; Basingstoke; Hampshire; L.: Macmillan Education UK, 1988. P. 20–34.
- Lipovetsky G. Time Against Time, or The Hypermodern Society // Supplanting the Postmodern. An Anthology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21<sup>st</sup> Century /

<sup>37</sup> Vannini P., Waskul D., Gottschalk S. Op. cit. То, что концепции придерживается именно Готтшальк, говорит и то, что в 2018 году он выпустил книгу о «временах гипермодерна»: Gottschalk S. The Terminal Self: Everyday Life in Hypermodern Times. N. Y.; L., 2018.

Ed. by D. Rudrum, N. Stavris. N. Y.; L.; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2015. P. 191–208.

*Lipovetsky G.* On Artistic Capitalism // *Crash Magazine*. 2018. January. No. 65. URL: <http://www.crash.fr/on-artistic-capitalism-by-gilles-lipovetsky-crash-65/> (дата обращения: 16.01.2018).

*Lipovetsky G., Serroy J.* *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*. Paris: Gallimard, 2014. 493 p.

*Supplanting the Postmodern. An Anthology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21<sup>st</sup> Century* / Ed. by D. Rudrum, N. Stavris. N. Y.; L.; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2015. 402 p.

*Vannini P., Waskul D., Gottschalk S.* *The Senses in Self, Society, and Culture. A Sociology of the Senses*. N. Y.; L.: Routledge, 2011. 189 p.

*Varga I.* *The Body – The New Sacred? The Body in Hypermodernity* // *Current Sociology*. 2005. Vol. 53(2). P. 209–235.

*Virilio P.* *Speed & Politics: An Essay on Dromology*. N. Y.: Semiotext(e), 1986. 162 p.

*Virilio now: current perspectives in Virilio studies* / Ed. by J. Armitage. Cambridge: Polity, 2011. 232 p.

## **Images of modernity in the 21<sup>st</sup> century: hypermodernism**

***Alexander V. Pavlov***

National Research University “Higher School of Economics”. 21/4 Staraya Basmanaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: apavlov@hse.ru. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., 109240, Moscow, Russian Federation; e-mail: ale-pavlov@yandex.ru

Within the socio-philosophical and cultural trend, usually referred to with the umbrella term “post-postmodernism”, there exist several conceptions, which offer a language that describes the new epoch. The so-called “hypermodernism” turned out to be one of the most demanded versions of post-postmodernism. Using historical and philosophical methodology, critical analysis, contextualism, as well as the methodology of contemporary social theory and theory of culture, the author identifies the goal of the paper in determining whether the social theory of hypermodernism can be an adequate alternative to postmodernism. To accomplish this goal the author considers three versions of hypermodernism in the order of their chronological appearance, conducts a comparative analysis of each of them (since “hypermodernism” was understood in different ways at different times) and, finally, critically examines the most popular concept of hypermodernism. The first version of hypermodernism was proposed by two Canadian political theorists, Arthur Kroker and David Cook, who understood it as an alternative to postmodernism in the mid-1980’s. Under the influence of the ideas of Jean Baudrillard, they focused their attention on the transformations of aesthetics in the new era (hyper-aesthetics of “excrements” against anti-aesthetics of postmodern). Later Arthur Kroker and Marilouise Kroker used the term “hypermodernism” in the context of “Theses on the Disappearing Body in the Hyper-Modern Condition”. The second version proposed by a British media theorist John Armitage attempted to describe the “dromology” of the French social philosopher Paul Virilio as “hypermodernistic”. However, neither the first nor the second concept of hypermodernism became popular. The third and most popular version of the “time of hypermodern” (hyperindividualism and hyper-consumerism) was the theory of the French social philosopher Gilles Lipovetsky. His understanding of hypermodernism is developed today by a number of sociologists in France and even in the English-speaking world. However, even this version of hypermodernism did not gain a wide enough influence. The author concludes that hypermodernism is a “weak alternative” to postmodernism.

**Keywords:** postmodern, postpostmodernism, hypermodernism, hyperreality, philosophy of culture, social philosophy, body, Gilles Lipovetsky

**For citation:** Pavlov, A. V. "Obrazy sovremennosti v XXI veke: gipermodernizm" [Images of modernity in the 21st century: hypermodernism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 2, pp. 20–33. (In Russian)

## References

Anderson, P. *Istoki postmoderna* [The Origins of Postmodernity], trans. by A. Appolonov. Moscow: Territoria budushchego Publ., 2011. 208 pp. (In Russian)

Armitage, J. "Introduction", *Paul Virilio: From Modernism to Hypermodernism and Beyond*, ed. by J. Armitage. London; Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications Ltd, 2000, pp. 1–23.

Armitage, J. "From Modernism to Hypermodernism and Beyond: An Interview with Paul Virilio", *Paul Virilio: From Modernism to Hypermodernism and Beyond*, ed. by J. Armitage. London; Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications Ltd, 2000, pp. 25–55.

Armitage, J. (ed.) *Virilio now: current perspectives in Virilio studies*. Cambridge: Polity, 2011. 232 pp.

Armitage, J. *Virilio and the Media*. London: Polity, 2012. 160 pp.

Armitage, J. *Virilio for architects*. New York: Routledge, 2015. 144 pp.

Aubert, N. "Un individu paradoxal", *L'Individu Hypermoderne*, sous la dir. de N. Aubert. Paris: Erès, 2005, pp. 11–24.

Aubert, N. "Violence du temps et pathologies hypermodernes", *Cliniques méditerranéennes*, 2008, No. 78, pp. 23–38.

Augé, M. *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Seuil: La Librairie du XX<sup>e</sup> siècle, 1992. 160 pp.

Augé, M. *Ne-mesta. Vvedenie v antropologiiu gipermoderna* [Non-places: introduction to an anthropology of supermodernity], trans. by A. Konnov. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2010. 136 pp. (In Russian)

Foster, H. "Postmodernism: A Preface", *The Anti-aesthetic: Essays on postmodern culture*, ed. by H. Foster. Port Townsend, 1983, pp. ix – xvi.

Gottschalk, S. *The Terminal Self: Everyday Life in Hypermodern Times*. New York; London: Routledge, 2018. 146 pp.

Hutcheon, L. *The Politics of Postmodernism*. New York; London: Routledge, 2002. 232 pp.

Kirby, A. *Digimodernism. How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture*. New York: Continuum, 2009. 282 pp.

Knight, P. *Kul'tura zagovora* [Conspiracy Culture], trans. by T. Davydova. Moscow: Ul'trakul'tura 2.0 Publ., 2010. 381 pp. (In Russian)

Kroker, A. & Cook, D. *The Postmodern Scene. Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*. Montreal: New World Perspectives, 1986. 320 pp.

Kroker, A. & Kroker, M. "Theses on the Disappearing Body in the Hyper-Modern Condition", *Body Invaders. Sexuality and the Postmodern Condition*, ed. by A. Kroker and M. Kroker. Houndmills; Basingstoke; Hampshire; London: Macmillan Education UK, 1988, pp. 20–34.

Lipovetsky, G. *Era pustoty. Esse o sovremennom individualizme* [The Era of Emptiness: Essays on Contemporary Individualism], trans. by V. Kuznetsov. St.Petersburg: Vladimir Dal Publ., 2001. 336 pp. (In Russian)

Lipovetsky, G. *Imperiya efemernogo. Moda i ee sud'ba v sovremennom obshchestve* [The Empire of Fashion: Dressing Modern Democracy], trans. by Yu. Rozenberg. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2012. 336 pp. (In Russian)

Lipovetsky, G. "Time Against Time, or The Hypermodern Society", *Supplanting the Postmodern. An Anthology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21<sup>st</sup> Century*, ed. by D. Rudrum and N. Stavris. New York; London; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2015, pp. 191–208.

Lipovetsky, G. "On Artistic Capitalism", *Crash Magazine*, 2018, January, No. 65 [<http://www.crash.fr/on-artistic-capitalism-by-gilles-lipovetsky-crash-65/>, accessed on 16.01.2018].



Lipovetsky, G. et Serroy, J. *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*. Paris: Gallimard, 2014. 493 pp.

Mitrofanova, A. "Kiborg kak kod novoi ontologii. Politicheskie i epistemologicheskie aspekty gibridnyh tel" [The Cyborg as the Code of a New Ontology. Political and Epistemological Aspects of Hybrid Bodies], *Logos*, 2018. Vol. 28, No. 4, pp. 109–128. (In Russian)

Pavlov, A. V. "Obrazy sovremennosti v XXI veke: metamodernizm" [Images of Modernity in the 21<sup>st</sup> Century: Metamodernism], *Logos*, 2018, Vol. 28, No. 6, pp. 1–19. (In Russian)

Ritzer, G. *Sovremennye sotsiologicheskie teorii* [Contemporary Sociological Theory], trans. by A. Lazarev. St. Petersburg: Piter Publ., 2002. 560 pp. (In Russian)

Rudrum, D. & Stavris, N. (eds.) *Supplanting the Postmodern. An Anthology of Writings on the Arts and Culture of the Early 21<sup>st</sup> Century*. New York; London; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2015. 402 pp.

Vannini, P., Waskul, D. & Gottschalk, S. *The Senses in Self, Society, and Culture. A Sociology of the Senses*. New York; London: Routledge, 2011. 189 pp.

Varga, I. "The Body – The New Sacred? The Body in Hypermodernity", *Current Sociology*, 2005, Vol. 53(2), pp. 209–235.

Virilio, P. *Speed & Politics: An Essay on Dromology*. New York: Semiotext(e), 1986. 162 pp.

Virilio, P. *Informatsionnaya bomba. Strategiya obmana* [The Information Bomb. Strategy of Deception], trans. by I. Okunev. Moscow: Gnozis Publ., 2002. 192 pp. (In Russian)

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

*Jerold J. Abrams*

### EMERSON AND THE RECONSTRUCTION OF PRAGMATISM

**Jerold J. Abrams** – PhD, Associate Professor of Philosophy. Creighton University. 2500 California Plaza, Omaha, NE 68178, USA; e-mail: [abramsjj@creighton.edu](mailto:abramsjj@creighton.edu)

Beginning in the nineteenth century with the writings of Ch. S. Peirce, William James, and John Dewey, pragmatism later fell into eclipse during World War II with the influx of logical positivism. But W. V. O. Quine and Wilfrid Sellars attacked logical positivism at its foundations in analyticity and the simply given, and then pointed contemporary philosophy back to classical pragmatism, and so began the revival. Following Quine and Sellars, Rorty in his brilliant *Philosophy and the Mirror of Nature* stamped pragmatism back into contemporary philosophy, reestablishing James and Dewey as central figures. Today the movement of pragmatism is once again in full swing, with major pragmatist philosophers, like Richard Shusterman and Russell Goodman, engaging the tradition and reconstructing its background in Ralph Waldo Emerson's transcendentalism, and the founders like Benjamin Franklin and Thomas Jefferson.

**Keywords:** Franklin, Emerson, Transcendentalism, Peirce, Pragmatism, Rorty, Shusterman

**For citation:** Abrams, J. J. "Emerson and the reconstruction of pragmatism," *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 2, pp. 34–47.

### Reconstructing Pragmatism

Logical positivism began to collapse in the mid-twentieth century with W. V. O. Quine's "Two Dogmas of Empiricism" (1951) and Wilfrid Sellars's *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956). While Quine and Sellars both directed philosophy back to pragmatism, a fuller revival would have to wait until Richard Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), and the pragmatist writings of Hilary Putnam and Ruth Anna Putnam, recently collected as *Pragmatism as a Way of Life: The Lasting Legacy of William James and John Dewey* (2017).<sup>1</sup> From around the 1980s until the present, pragmatism has continued to draw philosophers, and to produce some of the major works of recent decades,

---

<sup>1</sup> See, for example, Putnam, H., Putnam, R. A. *Pragmatism as a Way of Life: The Lasting Legacy of William James and John Dewey*. Cambridge, 2017. For a helpful analysis of this book, see Cooke, E. F. "Critical Notice for *Pragmatism as a Way of Life*," *Analysis*, 2018, Vol. 78, Issue 4, pp. 754–766. I am grateful to Elizabeth Cooke for helpful discussion of the present essay, and in particular the pragmatism of the Putnams.

such as Robert Brandom's *Making It Explicit* (1994).<sup>2</sup> But even a cursory glance at the history of pragmatism, with its origins in nineteenth century Cambridge, Massachusetts, in the writings of Charles S. Peirce and William James, reveals a sharp contrast between pragmatism past and pragmatism present. Much contemporary pragmatism is typically narrower in scope, more linguistic and analytical, perhaps less contemplative or concerned with the logic of abduction (with some exceptions, of course), and certainly less open to teleological visions of the long run and process metaphysics.

Understanding this transition from past to present inevitably requires reconstruction of the tradition, and perhaps even reconstruction of the background of the tradition. For just as contemporary pragmatists, like Sellars, Rorty, Brandom, and the Putnams, all reach back into the tradition to recover the insights of classical pragmatism, increasingly contemporary pragmatists reach even farther back into the tradition to recover the insights of the transcendentalists, especially Ralph Waldo Emerson, and sometimes even farther back than that, to the founders of America, especially Benjamin Franklin. Rorty himself, for example, in an essay on "Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture," in *Consequences of Pragmatism* (1982), finds Emerson and George Santayana already writing philosophy in a new and more literary and imaginative way, refusing the genre boundaries of philosophy, literature, literary criticism, cultural critique, and history, a kind of writing which would shape Rorty's own very literary and elegant style.<sup>3</sup> Later in "Pragmatism and Romanticism," in *Philosophy as Cultural Politics* (2007), Rorty finds in Emerson's essay "Circles" (*Essays: First Series*) the poetic outlines of a romantic philosophy of ongoing cultural creation, which is then taken up by William James and John Dewey. As Emerson finds each new great poet or philosopher to survey the perimeter of his or her culture, and then draw a new "circle" around the last, Rorty follows suit: "Every human achievement is simply a launching pad for a greater achievement."<sup>4</sup> Cornel West in *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism* similarly reconstructs American pragmatism beginning with Emerson's romantic transcendentalism.<sup>5</sup> Richard Shusterman in "Emerson's Pragmatist Aesthetics"<sup>6</sup> likewise finds Emerson to be a pragmatist before pragmatism, and Russell Goodman in *American Philosophy and the Romantic Tradition* claims Emerson as the Atlantic bridge along which European Romanticism passed and became American pragmatism: "Emerson is a direct link between American philosophy and European Romanticism."<sup>7</sup> Goodman also carries this reconstruction deeper into the past, for example, in *American Philosophy before Pragmatism*, with chapters on "Benjamin Franklin" and "Thomas Jefferson."<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Brandom, R. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, 1998, pp. 285–298.

<sup>3</sup> Rorty, R. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, 1982, p. 66.

<sup>4</sup> Rorty, R. *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge, 2007, p. 109.

<sup>5</sup> West, C. *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison, 1989, pp. 9–41.

<sup>6</sup> Shusterman, R. "Emerson's Pragmatist Aesthetics," *Revue Internationale de Philosophie*, 1999, Vol. 53, No. 207(1), pp. 87–99.

<sup>7</sup> Goodman, R. *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge, 1990, p. 34.

<sup>8</sup> Goodman, R. *American Philosophy before Pragmatism*. New York, 2015, p. 48.

The following discussion attempts another brief reconstruction of this same tradition, from Franklin to Emerson to pragmatism and Santayana, to logical positivism (and its eclipse of pragmatism), to pragmatism's revival, and then, within that revival, pragmatism's attempt to understand itself in relation to its tradition, and the background of this tradition, and ultimately its future.

### Before Pragmatism

Franklin was a prosperous printer and the publisher of *Poor Richard's Almanack*, an Enlightenment philosopher and inventor who defined "man" philosophically as "A tool-making animal,"<sup>9</sup> and the scientist who discovered positive and negative charge in electricity with his famous kite in the lightning storm experiment. In his own lifetime and still today Franklin seems to be the quintessential man of the world, a scholar, a statesman, and an ambassador, a rugged intellectual dressed in the American wilderness, with his marten fur hat, who spoke French in France and would seem to the French a wonderful philosophical tapestry of oppositions elegantly poised to address King Louis XVI. A friend of the French philosopher Voltaire, and the Scottish philosopher David Hume, at home Franklin founded the American Philosophical Society, as he records in his *Autobiography*,<sup>10</sup> whose members counted George Washington, John Adams, Thomas Jefferson, Alexander Hamilton, and Thomas Paine, the very architects of the country.

Hume in a letter from Edinburgh, dated 10 May 1762, wrote to his friend Franklin requesting him to stay in Europe, rather than return to America, despite enviable designs on constructing a new country.

I am very sorry, that you intend soon to leave our Hemisphere. America has sent us many good things, Gold, Silver, Sugar, Tobacco, Indigo &c.: But you are the first Philosopher, and indeed the first Great Man of Letters for whom we are beholden to her: it is our own Fault, that we have not kept him.<sup>11</sup>

Rightly identifying America's first great philosopher, Hume must have known only too well that Franklin could not remain in Europe, anymore than Plato himself in such a position, while faced with the philosophical and political prospect of creating a new republic in the wilderness, the dream of philosophers since the beginning. Plato drew his own ideal city in the *Republic*, but never lived to see it built, and yet this very dream at last began to materialize, in a new historically shaped form, with the *Declaration of Independence*.

The *Declaration of Independence* (July 4, 1776) begins self-consciously in history, in opposition to the past: "When in the course of human events." But the *Declaration of Independence* proceeds like a philosophical treatise of British empiricism: "We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal." Franklin added the philosophical terminology of "self-evident," using John Locke's language of "self-evident" in his *Essay Concerning Human Understanding*.<sup>12</sup> The Committee of Five, i.e., Benjamin Franklin, Thomas Jeffer-

<sup>9</sup> Benjamin Franklin, as quoted by Samuel Johnson, in Boswell J. *The Life of Samuel Johnson*, LL.D. London, 1900, p. 425.

<sup>10</sup> Franklin, B. *The Autobiography of Benjamin Franklin*. New York, 1907, p. 189.

<sup>11</sup> Hume, D. *New Letters of David Hume*. New York, 2011, p. 67.

<sup>12</sup> See Goodman, R. *American Philosophy before Pragmatism*, p. 80.

son, John Adams, Robert Livingston, and Roger Sherman, drafted and submitted the *Declaration of Independence* to Congress on July 2, 1776, almost a year after the beginning of the American Revolutionary War, also known as the American War of Independence (1775–1883). America was made in war.

The Revolutionary War broke out on the morning of April 19, 1775 by Old North Bridge in Concord, Massachusetts, not far from the house of a little boy named William Emerson. There from “The Old Manse” young William could see the Old North Bridge, and heard the first shot ring that started it all. That boy grew up to become the Reverend Emerson, and the father of Ralph Waldo Emerson, who would later immortalize the battle with his 1837 poem “Concord Hymn” (“Sung at the Completion of the Battle Monument, July 4, 1837”). The poem begins,

By the rude bridge that arched the flood,  
Their flag to April’s breeze unfurled,  
Here once the embattled farmers stood,  
And fired the shot heard round the world.

By the “rude” Old North Bridge American farmer soldiers fought and won and unrolled their flag in “Spirit, that made those heroes dare / To die, and leave their children free.”<sup>13</sup> Of that first shot not name nor side is known, but like the musket-fired ball heard round the world, so too would words be heard by all: that all men and all women are created equal, that we hold this truth to be self-evident as any *a priori* analytic claim made upon Hume’s fork of reason.

Born in 1803, the second of five children of Ruth Haskins and William Emerson, the preternaturally intellectually gifted “Waldo” grew up to rival Franklin as America’s greatest philosopher. Emerson himself greatly admired Franklin, and in “Self-Reliance” even set Franklin and Washington in the class of Shakespeare and Newton: “Where is the master who could have taught Shakespeare? Where is the master who could have instructed Franklin, or Washington, or Bacon, or Newton? Every great man is unique.”<sup>14</sup> Such noble respect mingles with manly rivalry best perhaps in Emerson’s 1837 oration “The American Scholar,” which reads like a second *Declaration of Independence*, as if the Sage of Concord, by some strange metaphysical twist of time, had been wrongly left out of the Committee of Five, and would now, as a Committee of One, draft and deliver his own *Declaration* right to the center of the American mind. As Emerson declares in “The American Scholar,” “Our day of dependence, our long apprenticeship to the learning of other lands, draws to a close.”<sup>15</sup> If the *Declaration of Independence* of 1776 established America’s political independence from Britain, Emerson’s own intellectual declaration of 1837 would establish America’s philosophical independence of Europe as a whole. No longer would America obey Plato, Aristotle, Descartes, and Hume, no longer would the settlers worship at the altars of Homer and Virgil and Shakespeare, but at last create their own, beginning with Emerson himself in “The American Scholar,” America’s first statesman of mind. As Oliver Wendell Holmes in *Ralph Waldo Emerson* wrote rightly of Emerson’s address, “This grand Oration was our intellectual Declaration of Independence.”<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Emerson, R. W. *Poems*, Vol. IX of Emerson, R. W. *The Collected Works*, 11 Vols. Cambridge: Harvard University Press, 1971–2013, p. 307. Emerson’s *Collected Works* hereafter will be referenced as “CW” followed by volume and page number.

<sup>14</sup> Emerson, R. W. “Self-Reliance,” *CW*, Vol. II, p. 47.

<sup>15</sup> Emerson, R. W. “The American Scholar,” *CW*, Vol. I, p. 52.

<sup>16</sup> Holmes, O. W. *Ralph Waldo Emerson*. Boston, 1884, p. 115.

Of course, not everything would be new. The very language of English, in which the essay was written, was already long inherited, a language carrying the whole tradition, including its philosophy. But that philosophy would be resynthesized, reconstructed, and remade, to speak for a new country's mind, in the voice of one very powerful American scholar. This American scholar, who was none other than Emerson himself, accepted a grand responsibility, for it was nothing short of a transcendentalist's synthetic unification of the fragmentary manifold of all the men and women, all their thoughts and practices, as a new whole. Like objects in the manifold in the receptive sensibility, in Immanuel Kant's transcendental philosophy in the *Critique of Pure Reason*, Emerson found his people spread across the land, in fragments transformed by utilitarian crafts and industry. America seemed then to Emerson a country-sized version of Hume's "bundle" theory of self, all impressions and instruments, all requiring the cultural analogue of Kant's unity of apperception. That unity would require new philosophical poetry, and new poetic philosophy, by a new philosopher poet of the first order; indeed, it would require Emerson himself.

But the task like the land was vast, colossal. As Emerson himself would write in "The American Scholar," the synthesis of the manifold of the country required the simultaneous reassembly and creation of a giant whose faculties and limbs and organs had been dismantled and spread across the land, knowing little or nothing of their disunity. The men and women of America appeared to Emerson these very limbs and organs and faculties, and only a superior mind could put hands and feet and trunk together again. "The state of society is one in which the members have suffered amputation from the trunk," writes Emerson, "and strut about so many walking monsters, – a good finger, a neck, a stomach, an elbow, but never a man."<sup>17</sup> Only a new genius with new philosophy and poetry could reunify and reanimate the giant of America, a new genius who would, in the final act of synthesis, take his rightful place behind the eyes of the giant, as the "intellect" and "perception" of the American giant, and speak on equal terms to the giants of the past, to Shakespeare as intellect of England, to Plato as intellect of Greece, and speak to them as a king among kings. As Emerson writes in "The American Scholar," "They are the kings of the world who give the color of their present thought to all nature and all art."<sup>18</sup> If the *Declaration of Independence* rejected all kings, Emerson in his new declaration of independence declared all nations monarchies ruled by their highest intellects, the great scholars and poets, and himself a king in a land without a king.

### The Early Pragmatists

The first pragmatists claimed hardly less of Emerson whose own lengthened shadow cast long over the Cambridge of their youth. Peirce in his "Study of Great Men" (1883–1884) would name Emerson as one of the "300 Great Men" of history,<sup>19</sup> and identify pragmatism with Emerson's most famous poem, "The Sphinx." James in his "Address at the Centenary of Ralph Waldo Emerson, May 25, 1903" would likewise remember Emerson as "an ideal wraith" impressing his

<sup>17</sup> Emerson, R. W. "The American Scholar," *CW*, Vol. I, p. 53.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>19</sup> Peirce, Ch. S. *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Vol. 5. Bloomington, 1993, pp. 32–33.

mind permanently into the mind of America and the English language itself.<sup>20</sup> John Dewey in his essay on “Emerson – The Philosopher of Democracy” would similarly claim Emerson as “the one citizen of the New World fit to have his name uttered in the same breath with that of Plato.”<sup>21</sup> Emerson’s inspiration and influence on pragmatism can hardly be denied, even if the extent of that influence remains in question, following Stanley Cavell in his essay “What’s the Use of Calling Emerson a Pragmatist?”<sup>22</sup>

In any case, Peirce as a young man fed on a fairly steady diet of transcendentalism, and while perhaps more Kant than Emerson, Emerson was never far from view, so that both transcendentalists would mingle in one new and gifted Cambridge mind. Like Kant, Peirce was a scientist and logician establishing the categories of the mind and experience, but, like Emerson, Peirce was an adventurer and naturalist exploring the wilderness of the new world. These two dimensions of transcendentalism merged intensely in Peirce, who while eighteen and surveying the wilds of Louisiana first learned of Charles Darwin’s *Origin of Species*. Almost immediately Peirce began constructing a new evolutionary philosophy in which the human mind itself evolved, through inquiry, from out of the past, and ultimately toward truth and knowledge in the long run.

Within this evolutionary pragmatist philosophy, Peirce maintained, with the Emerson of “The Over-Soul,” and the Kant of “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose” (Proposition 2), and G. W. F. Hegel in his *Phenomenology of Spirit*, a view of humanity as possessing one collective mind, and conceived this mind, drawing partly on Emerson’s *Nature* and “The Sphinx,” as an incessant streaming Heraclitean flow of signs. Emerson in “The Sphinx” called the universal mind (or language) “the universal dame,” and claimed her to see even through the eyes of the poet attempting to answer her riddle. Peirce loved the poem, and in “What is Sign?” quotes the Sphinx speaking of her semiotic mind seeing through all individual minds: “The symbol may, with Emerson’s sphinx, say to man, ‘Of thine eye I am eyebeam.’”<sup>23</sup> Like Emerson, Peirce reversed the ordinary way of thinking, conceiving the individual as not wholly the author of her thoughts, but a powerful conduit of the signs of nature and the signs which make up the language of the past, a conduit synthesizing these signs in new thoughts, new experiences. As Peirce writes in his early essay, “Some Consequences of Four Incapacities,” “just as we say that a body is in motion, and not that motion is in a body we ought to say that we are in thought, and not that thoughts are in us.”<sup>24</sup> For Peirce, as for Emerson, we are in the Sphinx, and the Sphinx is in us, and she sees and thinks through our eyes, almost as if each individual were a kind of lens, more or less clouded by error and confusion about who exactly is doing the seeing.

In the same essay, “Some Consequences of Four Incapacities,” Peirce quotes Shakespeare’s *Measure for Measure* (II.2.117–20) on “man, proud man, / Drest in a little brief authority, / Most ignorant of what’s most assured, / His glassy

<sup>20</sup> James, W. *Writings 1902–1910*. New York, 1987, p. 1125.

<sup>21</sup> Dewey, J. “Emerson – The Philosopher of Democracy,” *International Journal of Ethics*, 1903, Vol. 13, No. 4, p. 408.

<sup>22</sup> Cavell, S. *Emerson’s Transcendental Etudes*. Stanford, 2003, p. 215.

<sup>23</sup> Peirce, Ch. S. “What is a Sign?” *The Essential Peirce*, Vol. 2. Bloomington, 1998, p. 10.

<sup>24</sup> Peirce, Ch. S. “Some Consequences of Four Incapacities,” *The Essential Peirce*, Vol. 1. Bloomington, 1992, p. 42.

essence,”<sup>25</sup> a passage also noted in Emerson’s *Topical Notebooks*.<sup>26</sup> Peirce returns to this image of man’s “glassy essence” in an essay entitled “Man’s Glassy Essence,” in the *Monist* series (1891–1893), much to the same effect. In fact, the entire *Monist* series is infused with the spirit of Emerson’s philosophy, as Peirce himself acknowledges in “The Law of Mind” (also in the *Monist* series), even if with searing irony, as Joseph Brent notes in *Peirce: A Life*: “Despite his often expressed opposition to transcendentalism, Peirce, with heavy irony, did proclaim, when he was fifty-two, its profound influence on him.”<sup>27</sup>

Rorty in *Philosophy and the Mirror of Nature* also highlights this image of “man’s glassy essence,” but finds this metaphor to indicate precisely what is deeply wrong with Peirce’s version of pragmatism. Rorty even subtitles Part I of *Philosophy and the Mirror of Nature* “Our Glassy Essence,” in opposition to Peirce.

Our Glassy Essence was not a philosophical doctrine, but a picture which literate men found presupposed by every page they read. It is glassy – mirror-like – for two reasons. First, it takes on new forms without being changed – but intellectual forms, rather than sensible ones as material mirrors do. Second, mirrors are made of a substance which is purer, finer grained, more subtle, and more delicate than most.<sup>28</sup>

According to Rorty, for all of Peirce’s evolutionary and semiotic thinking, he remained hopelessly trapped in modern philosophy’s enchantment with an image of the mind as “mirror of nature,” pure and detached from history, beholding all within its “glassy essence.” Later in *Consequences of Pragmatism*, Rorty reiterates this critique: “Peirce himself remained the most Kantian of thinkers – the most convinced that philosophy gave us an all-embracing ahistorical context in which every other species of discourse could be assigned its proper place and rank.”<sup>29</sup> According to Rorty, Peirce could not break free of the philosopher’s fantasy of a grand system of all things, lorded over by the kingly philosophers themselves, godlike spectators of nature, even if they happened to construct their experience; indeed, especially if they happened to construct their experience.

But James and Dewey knew better, writes Rorty, for they conceived the human mind as itself an evolutionary contingency, an adaptation, with its own tools of adaption for transforming the environment, and ultimately itself. James in *Pragmatism* sets before the eyes this very vision of the human creature as intrinsically creative and constructive: “The really vital question for us all is, What is this world going to be? What is life eventually to make of itself?” But once this new question replaces the old questions of modern epistemology about whether and how the mind can know the world, then philosophy must change as a whole. As James writes in *Pragmatism*, “The centre of gravity of philosophy must therefore alter its place.”<sup>30</sup> After Darwin, human beings appear as evolving, adapting, instrumental creatures, social and cultural inventors, creators and artists, far more than ontological photographers or metaphysical archeologists of what lies beneath in being. The world is not so much there to behold by a spectator or mirror, as it is there in the hands of a sublimely gifted and artistic species. As James

<sup>25</sup> Peirce, Ch. S. “Some Consequences of Four Incapacities,” *The Essential Peirce*, Vol. 1. Bloomington, 1992, p. 55.

<sup>26</sup> Emerson, R. W. *The Topical Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, Vol. II. Columbia, 1993, p. 192.

<sup>27</sup> Brent, J. *Charles Sanders Peirce: A Life*. Bloomington, 1998, p. 46.

<sup>28</sup> Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979, pp. 42–43.

<sup>29</sup> Rorty, R. *Consequences of Pragmatism*, p. 161.

<sup>30</sup> James, W. *Pragmatism*. Indianapolis, 1981, p. 57.



writes in *Pragmatism*, “In our cognitive as well as in our active life we are creative. We *add*, both to the subject and to the predicate part of reality. The world stands really malleable, waiting to receive its final touches at our hands.”<sup>31</sup> Here lies the origins of pragmatism, according to Rorty, not in Peirce’s misguided vision of “man’s glassy essence,” but in James’s vision of a “really malleable world,” in a vision of man and woman as artisans of language, remaking all anew. Of course, Peirce named pragmatism, but as Rorty reconstructs the tradition, that was really all Peirce ended up doing. As Rorty writes of Peirce, “His contribution to pragmatism was merely to have given it a name, and to have stimulated James.”<sup>32</sup>

James, in turn, inspired Dewey who equally saw in Darwin a new fulcrum of philosophy. As Dewey writes in “The Influence of Darwin on Philosophy,” “The influence of Darwin upon philosophy resides in his having conquered the phenomena of life for the principle of transition, and thereby freed the new logic for applications to mind and morals and life.”<sup>33</sup> With Darwin, Heraclitean flux replaced Parmenidean permanency, and the tools of ontological transformation were set neatly in the hands of humanity. Christening this shift in metaphor, Dewey dismissed once and for all “the spectator theory of knowledge,” in *The Quest for Certainty*,<sup>34</sup> and recast the mind as “the tool of tools,” in *Experience and Nature*,<sup>35</sup> essentially the same opposition of metaphors at the center of Rorty’s *Philosophy and the Mirror of Nature*: modern mirrors and pragmatist tools. But if Rorty admired Dewey’s overcoming of Peirce’s Kantian transcendentalism, with the “tool of tools,” Dewey drew his favored metaphor (which Rorty then adopted) from Emerson’s transcendentalist “Works and Days” (*Society and Solitude*):

Our nineteenth century is the age of tools. They grow out of our structure. ‘Man is the metre of all things,’ said Aristotle; ‘the hand is the instrument of instruments, and the mind is the form of forms.’ The human body is the magazine of inventions, the patent-office, where are the models from which every hint was taken. All the tools and engines on earth are only extensions of its limbs and senses. One definition of man is ‘an intelligence served by organs.’<sup>36</sup>

Here Emerson synthesizes Aristotle’s “tool of tools” from the *De Anima* (*DA*) III.8<sup>37</sup> with Protagoras’s relativism, found in Aristotle’s *Metaphysics* X.1.<sup>38</sup> Emerson in “Works and Days” then goes on to claim, “One definition of man is ‘an intelligence served by organs.’” Emerson does not say which philosopher he’s quoting in this passage, but everything before it suggests Aristotle; and something very close to this line appears in *DA* I.4 where Aristotle describes human beings as organs, like glassy eyeballs connected to a vast mind, a passage Emerson also quotes in “The Sphinx,”<sup>39</sup> and which reappears in *Nature* as the famous image of the “transparent eyeball:” “Standing on the bare ground, – my

<sup>31</sup> James, W. *Pragmatism*. Indianapolis, 1981, p. 115.

<sup>32</sup> Rorty, R. *Consequences of Pragmatism*, p. 161.

<sup>33</sup> Dewey, J. “The Influence of Darwin on Philosophy,” in: J. Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy*. New York, 1997, p. 8.

<sup>34</sup> Dewey, J. *The Later Works*, Vol. 4: *The Quest for Certainty*. Carbondale, 1988, p. 19. See also Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 9.

<sup>35</sup> Dewey, J. *The Later Works*, Vol. 1: *Experience and Nature*. Carbondale, 1988, pp. 189–190.

<sup>36</sup> Emerson, R. W. “Works and Days,” *CW*, Vol. VII, p. 79.

<sup>37</sup> Aristotle. *De Anima* III, 8, 432a 1.

<sup>38</sup> Aristotle. *Met.* 1053a35–1053b3.

<sup>39</sup> Aristotle. *De Anima* I, 4, 408b 18–30. Cf. also Emerson’s line in “The Sphinx,” “if thou couldst see thy proper eye,” and Aristotle’s line in *De Anima* I, 4, “could recover the proper kind of eye.”

head bathed by the blithe air, and uplifted into infinite space, – all mean egotism vanishes. I become a transparent eye-ball. I am nothing. I see all.”<sup>40</sup> As the “universal dame” sees through the man as a transparent eyeball, all his mean egotism vanishes, and he becomes her organ, an instrument of instruments, effectively her hand to write her poetry and philosophy for the age.

Despite this early rejection of egotism in *Nature*, Santayana in “The Genteel Tradition in American Philosophy” claims Emerson’s Kantian transcendental “method” to be grounded in “egotism.” According to Santayana, for Emerson, the poet listens to the inner “demon” of his “inmost self,” and then constructs an elaborate literary dream, which he then imposes on the manifold world (as if it were true), knowing only too well that new poets will come to replace the dream with their own no less brilliant dreams. This philosophical and poetic “egotism,” writes Santayana, is the essence of Emerson’s transcendentalism: “Transcendentalism is a systematic subjectivism,”<sup>41</sup> which, in turn, is “romanticism” in philosophical form. But again, Emerson openly rejects “egotism” in *Nature*, and in its place sets the universal mind, or “over-soul.” But Santayana never could make sense of the over-soul, and in a critical essay entitled “Emerson,” Santayana asks, “Did he know what he meant by Spirit or the ‘Over-Soul’?”<sup>42</sup> If the over-soul was the central idea in Emerson’s philosophy, and the over-soul was incomprehensible, then apparently, according to Santayana, Emerson had little or no philosophy at all: “At bottom he had no doctrine at all.”<sup>43</sup>

By contrast, Peirce in his “Study of Great Men” identified Emerson’s “over-soul” as his “greatest conception.”<sup>44</sup> Of course, great philosophers may disagree about what is great and what is not in one another’s works, but Santayana’s rejection of the “over-soul” as incomprehensible is mysterious because Santayana appears to hold much the same view with his theory of “the mind of Europe” in *Scepticism and Animal Faith*.<sup>45</sup> Emerson himself uses this very language of “the mind of Europe” in “The Age of Fable,”<sup>46</sup> and the “mind of Europe and America” in “The Tendencies and Duties of Men of Thought,”<sup>47</sup> and the “European mind” in “Plato, or the Philosopher.”<sup>48</sup> Following Santayana, and apparently following Emerson as well, T. S. Eliot uses the same language of “the mind of Europe” in “Tradition and Individual Talent,” even identifying this “mind of Europe” with Aristotle’s theory of the universal mind (*nous*) in *DA* I.4, despite Eliot’s well-known opposition to Emerson.

But Santayana’s “Emerson” is subtle and complicated, and ends in words recalling Dewey’s declaration of “the one citizen of the New World fit to have his name uttered in the same breath with that of Plato.” “If not a star of the first magnitude,” writes Santayana of Emerson, “he is certainly a fixed star in the firmament of philosophy.”<sup>49</sup> So, on the one hand, according to Santayana,

<sup>40</sup> Emerson, R. W. *Nature*, *CW*, Vol. I, p. 10.

<sup>41</sup> Santayana, R. “The Genteel Tradition in American Philosophy,” in: R. Santayana, *The Genteel Tradition*. Lincoln, 1998, p. 45.

<sup>42</sup> Santayana, G. *Interpretations of Poetry and Religion*. Cambridge, 1989, p. 131.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Peirce, Ch. S. *Study of Great Men*, p. 85.

<sup>45</sup> Santayana, G. *Scepticism and Animal Faith*. New York, 1955, p. 53.

<sup>46</sup> Emerson, R. W. *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*, Vol. 1. Cambridge, 1959, p. 255.

<sup>47</sup> Emerson, R. W. *The Later Lectures of Ralph Waldo Emerson*, Vol. 2. Athens, 2001, p. 188.

<sup>48</sup> Emerson, R. W. “Plato, or the Philosopher,” *CW*, Vol. IV, p. 25.

<sup>49</sup> Santayana, G. *Interpretations of Poetry and Religion*, p. 132.

“Emerson had no system,”<sup>50</sup> and “no doctrine at all,” while, on the other hand, Santayana finds Emerson “a young god making experiments in creation,”<sup>51</sup> and a “fixed star in the firmament of philosophy.” The tension could hardly be greater, and Santayana masterfully draws the reader into its fold, to explore in philosophical dialogue the subtle intricacies of a relationship far too little explored, at least not after Dewey in “Emerson.” The reason the dialogue withered, of course, was the war; that, and the consequent influx of logical positivism, so proud of its logic and “drest in a little brief authority,” most ignorant of its mirror image in history.

### Analytic Philosophy and the Revival of Pragmatism

Europe exported logical positivism to America, and there with its little brief authority threw pragmatism into shadow. With hindsight, logical positivism appears little more than a mathematical variation on Hume’s own empiricism, only without all the style and art and historical self-understanding, and yet still containing so many of the problems Kant revealed. Famously Santayana writes in *The Life of Reason*, “Those who cannot remember the past are condemned to repeat it,” and if the logical empiricists had failed to remember their own philosophical past, then a new generation of analytic pragmatists would condemn them for repeating it. Quine in “Two Dogmas of Empiricism,” and Sellars in *Empiricism and the Philosophy of Mind*, like knights in revolt, attacked and felled the analytic castle from within its very walls. Quine dismantled the analytic/synthetic distinction that held since Hume, and pointed the way back to pragmatism,<sup>52</sup> while Sellars in his “incipient *Meditations Hegeliennes*,”<sup>53</sup> attacked the “simply given,” and signaled his own return to pragmatism in *Science, Perception, and Reality*, “pragmatism, with its stress on language (or the conceptual) as an instrument.”<sup>54</sup> As Rorty writes in his Introduction to Sellars’ *Empiricism and the Philosophy of Mind*, “The fundamental thought which runs through this essay [*Empiricism and the Philosophy of Mind*] is Kant’s: ‘intuitions without concepts are blind.’”<sup>55</sup> As Kant opposed Hume’s blind empiricism, Sellars charged positivism as equally blind, and Rorty, following Sellars and Quine, completed the return to pragmatism.

In *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty masterfully applies Thomas Kuhn’s philosophical theory of scientific paradigm shifts, in *The Structure of Scientific Revolutions*, to the history of philosophy. According to Kuhn, science alternates historically between two phases: normal science and revolutionary science. In normal science, scientists reinforce a paradigm of scientific thought by filling in that paradigm with data, and generating supportive experiments, wherever needed, and smoothing over any anomalies. But over time, despite the normal scientist’s best efforts, anomalies accumulate, and eventually the paradigm weakens, until, at last, a revolutionary scientist, like a Galileo or a Darwin, focusing on all

<sup>50</sup> Santayana, G. “The Genteel Tradition in American Philosophy,” p. 49.

<sup>51</sup> Santayana, G. *Interpretations of Poetry and Religion*, p. 132.

<sup>52</sup> Quine, W. V. O. “Two Dogmas of Empiricism,” *Quintessence: Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*. Cambridge, 2004, p. 53.

<sup>53</sup> Sellars, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, 1997, p. 45.

<sup>54</sup> Sellars, W. *Science, Perception, and Reality*. Atascadero, CA, 1991, p. 340.

<sup>55</sup> Rorty, R. “Introduction,” in: W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, p. 3.

the anomalies, and finding the old paradigm wanting, simply discards the old paradigm, and signals a scientific revolution. Out with the old paradigm, and in with the new, normal science gets to work again in filling in the new paradigm with evidence and experiment, always smoothing over any apparent anomalies, and so on without end.

Rorty describes the history of philosophy in exactly these terms, highlighting especially modern philosophy (but really the whole tradition) as enchanted by the “spectator theory of knowledge,” which, by the time of the pragmatists, had already accumulated so many anomalies, like those identified by Quine and Sellars. According to Rorty, James and Dewey are the revolutionary philosophers who bravely discard the old paradigm and establish the next paradigm of pragmatism, and while for a brief time the old paradigm reappeared in the middle of the twentieth century, the function of *Philosophy and the Mirror of Nature* was precisely to solidify the new paradigm created by James. Since 1979 the pragmatist revival has been more or less in full swing, with generations of philosophers, inspired by Rorty, continuing to engage the great writers of classical American philosophy, e.g., Peirce, James, and Dewey, but also Santayana, Emerson, Franklin, Jefferson, Henry David Thoreau, and Margaret Fuller, often exploring the same central metaphors of the tradition as deeply informative of the dialogue, e.g., the transparent eyeball, the Sphinx, man’s glassy essence, the mirror of nature, the stream of consciousness, and the tool of tools.

One of the most interesting philosophers to have emerged within this revival is Richard Shusterman, who, like Rorty, has sought to recover the insights of the tradition, from Emerson and the classical pragmatists alike, with a sharp focus on the imagery permeating the tradition, in a project aimed at reviving, within pragmatism, the centrality of human embodiment, something already essential to Dewey’s philosophy, and Emerson’s too, but, like so other many things, was lost for a time. Opening his essay “Somaesthetics and the Body/Media Issue” with Emerson’s “Works and Days,” Shusterman identifies the body as the tool behind all tools: “The human body is the magazine of inventions. . . . All the tools and engines on earth are only extensions of its limbs and senses.”<sup>56</sup> Shusterman finds in Emerson’s Aristotelian study of the “tool of tools” a rich philosophy of embodiment, very similar to Dewey’s study of the body/mind as the “tool of tools,” without which neither culture, art, nor philosophy can even be written. In *Thinking through the Body: Essays in Somaesthetics* Shusterman writes:

We humanist intellectuals generally take the body for granted because we are so passionately interested in the life of the mind and the creative arts that express our human spirit. But the body is not only an essential dimension of our humanity, it is also the basic instrument of all human performance, our tool of tools, a necessity for all our perception, action, and even thought. Just as skilled builders need expert knowledge of their tools, so we need better somatic knowledge to improve our understanding and performance in the arts and human sciences, and to advance our mastery in the highest art of all – that of perfecting our humanity and living better lives.<sup>57</sup>

As a sculptor studies and improves his hammer and chisel and rasp, the better to master the stone he works, the human creature does well to study and improve the body/mind as the tool of tools, the better to master thought and experi-

<sup>56</sup> Shusterman, R. *Performing Live: Aesthetic Alternatives for the Ends of Art*. Ithaca, 2000, p. 137.

<sup>57</sup> Shusterman, R. *Thinking Through the Body: Essays in Somaesthetics*. Cambridge, 2012, p. 26.

ence and culture arising from his tools. Understanding this “tool of tools” can only improve the works of art and culture, while understanding the arts and culture may reveal new ways of understanding and improving the “tool of tools.” But ultimately this improvement of humanity, the setting to work of the tool of tools upon its very form, is the highest art of civilization, and Shusterman’s Emersonian and pragmatistic somaesthetics aims precisely at this perfection.

### Conclusion

Rorty in *Consequences of Pragmatism* recognizes the difficulty of clearly defining pragmatism:

‘Pragmatism’ is a vague, ambiguous, and overworked word. Nevertheless, it names the chief glory of our country’s intellectual tradition. No other American writers have offered so radical a suggestion for making our future different from our past, as have James and Dewey.<sup>58</sup>

Almost half a century later, “pragmatism” continues to be a “vague” and “ambiguous” word, for the question “What is pragmatism?” remains as central to the tradition of pragmatism as the question “What is philosophy?” is to the tradition of philosophy, in general. But perhaps the vagueness and ambiguity of “pragmatism,” and its continued search for itself, are no more detrimental to pragmatism than philosophy’s own history-long struggle for self-definition has been detrimental to its survival. Since the time of Peirce and James, and their own debate over the meaning of “pragmatism,” pragmatists like Rorty and Shusterman and others continue to explore the diversity and complexity of an incredibly rich and evolving tradition of thought. In the years to come, hopefully no clear definition or final reconstruction of that tradition will appear, and pragmatists in America and throughout the world will “keep the conversation going,” in Rorty’s terms, within an ever-expanding community of inquiry, in Peirce’s terms. For what began in America with Franklin, and transformed into Emerson’s transcendentalism, to become the pragmatism of Peirce, James, and Dewey, and the Emersonian pragmatisms of Rorty, Shusterman, and Goodman, was never really meant to remain in America, but, like a dynamic living creature, to venture out and explore the terrain of culture and history, the countries of the world, to know itself anew in new lands, and go on changing.

### References

- Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, ed. by J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984. 1256 pp.
- Boswell, J. *The Life of Samuel Johnson, LL.D.* London: Macmillan and Co., Limited, 1900. 470 pp.
- Brandom, R. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1998. 768 pp.
- Brent, J. *Charles Sanders Peirce: A Life*, revised and enlarged ed. Bloomington: Indiana University Press, 1998. 432 pp.
- Cavell, S. *Emerson’s Transcendental Etudes*. Stanford: Stanford University Press, 2003. 295 pp.

<sup>58</sup> Rorty, R. *Consequences of Pragmatism*, p. 160.

- Cooke, E. F. "Critical Notice for *Pragmatism as a Way of Life*", *Analysis*, 2018, Vol. 78, Issue 4, pp. 754–766.
- Dewey, J. "Emerson – The Philosopher of Democracy", *International Journal of Ethics*, 1903, Vol. 13, No. 4, pp. 405–413.
- Dewey, J. *The Influence of Darwin on Philosophy*. New York: Prometheus Books, 1997. 309 pp.
- Dewey, J. *The Later Works*, Vol. 1: *Experience and Nature*, ed. by J. A. Boydston, P. Baysinger, and B. Levine. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988. 464 pp.
- Dewey, J. *The Later Works*, Vol. 4: *The Quest for Certainty*, ed. by J. A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988. 326 pp.
- Emerson, R. W. *The Collected Works*, 11 Vols. Cambridge: Harvard University Press, 1971–2013.
- Emerson, R. W. *The Early Lectures*, Vol. 1, ed. by S. E. Whicher, R. E. Spiller, and W. Williams. Cambridge: Harvard University Press, 1959. 575 pp.
- Emerson, R. W. *The Later Lectures*, Vol. 2, ed. by R. A. Bosco and J. Myerson. Athens: University of Georgia Press, 2001. 430 pp.
- Emerson, R. W. *The Topical Notebooks*, Vol. II, ed. by R. Bosco. Columbia: University of Missouri Press, 1993. 432 pp.
- Franklin, B. *The Autobiography of Benjamin Franklin*, ed. by A. H. Smyth. New York: American Book Company, 1907. 287 pp.
- Goodman, R. *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 180 pp.
- Goodman, R. *American Philosophy before Pragmatism*. New York: Oxford, 2015. 304 pp.
- Holmes, O. W. *Ralph Waldo Emerson*. Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1884. 441 pp.
- Hume, D. *New Letters of David Hume*, ed. by R. Klibansky and E. C. Mossner. New York: Oxford University Press, 2011. 268 pp.
- James, W. *Pragmatism*, ed. by B. Kuklick. Indianapolis: Hackett, 1981. 152 pp.
- James, W. *Writings 1902–1910*, ed. by B. Kuklick. New York: The Library of America, 1987. 1379 pp.
- Peirce, Ch. S. *The Essential Peirce*, Vol. 1, ed. by N. Houser and Ch. Kloesel. Bloomington: Indiana University Press, 1992. 448 pp.
- Peirce, Ch. S. *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Vol. 5, ed. by The Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1993. 676 pp.
- Peirce, Ch. S. *The Essential Peirce*, Vol. 2, ed. by The Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1998. 624 pp.
- Putnam, H., & Putnam, R. A. *Pragmatism as a Way of Life: The Lasting Legacy of William James and John Dewey*, ed. by D. Macarthur. Cambridge: Harvard University Press, 2017. 496 pp.
- Quine, W. V. O. *Quintessence: Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*, ed. by R. F. Gibson, Jr. Cambridge: Harvard University Press, 2004. 416 pp.
- Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. 424 pp.
- Rorty, R. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. 288 pp.
- Rorty, R. *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 220 pp.
- Santayana, G. *Scepticism and Animal Faith*. New York: Dover, 1955. 336 pp.
- Santayana, G. *Interpretations of Poetry and Religion*, Critical Ed., Vol. III, ed. by W. G. Holzberger and H. J. Saatkamp, Jr. Cambridge: MIT Press, 1989. 291 pp.
- Santayana, G. *The Genteel Tradition*, ed. by D. L. Wilson. Lincoln: University of Nebraska Press, 1998. 201 pp.
- Sellars, W. *Science, Perception, and Reality*. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1991. 376 pp.
- Sellars, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Introduction by R. Rorty. Cambridge: Harvard University Press, 1997. 192 pp.

Shusterman, R. "Emerson's Pragmatist Aesthetics," *Revue Internationale de Philosophie*, 1999, Vol. 53, No. 207(1), pp. 87–99.

Shusterman, R. *Performing Live: Aesthetic Alternatives for the Ends of Art*. Ithaca: Cornell University Press, 2000. 288 pp.

Shusterman, R. *Thinking Through the Body: Essays in Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 384 pp.

West, C. *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989. 292 pp.

## Эмерсон и реконструкция прагматизма

### *Джерольд Дж. Абрамс*

Университет Крейтон. Creighton University. 2500 California Plaza, Omaha, NE 68178, USA;  
e-mail: abramsjj@creighton.edu

Философия прагматизма, возникшая в XIX веке и развивавшаяся в трудах Ч.С. Пирса, У. Джемса и Дж. Дьюи, была предана забвению во времена Второй мировой войны, потесненная логическим позитивизмом. Возрождение прагматизма связывается с работами У. Куайна и У. Селларса, подвергших критике аналитические основания логического позитивизма и выработавших для современной философии новое направление, основанное на идеях классического прагматизма. Идеи Куайна и Селларса получили развитие в философии Р. Рорти, автора блистательной книги «Философия и зеркало природы», реабилитировавшей прагматизм в сфере современной философии и восстановившей Джемса и Дьюи в качестве его главных представителей. Сегодня прагматизм вновь переживает эпоху расцвета, ознаменованную работами таких мыслителей, как Ричард Шустерман и Рассел Гудмен. Нынешняя прагматистская философия не только опирается на уже известную традицию, но и восстанавливает свои истоки в трансцендентализме Р.У. Эмерсона, а также в наследии Бенжамина Франклина и Томаса Джефферсона.

**Ключевые слова:** Франклин, Эмерсон, трансцендентализм, Пирс, прагматизм, Рорти, Шустерман

**Для цитирования:** *Abrams J.J. Emerson and the reconstruction of pragmatism // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Vol. 12. № 2. P. 34–47.*

*Т.Б. Длугач*

## О НЕКОТОРЫХ СТРАННЫХ ПРЕДПОЛОЖЕНИЯХ В ПЕРВОЙ «КРИТИКЕ» КАНТА

*Длугач Тамара Борисовна* – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: dlugatsch@yandex.ru

Автор останавливает внимание на недостаточно разъясненных местах первой «Критики» Канта. Одно касается задачи синтеза; известно, что для того, чтобы получить предмет познания, надо объединить все ощущения. Это осуществляет синтез. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что синтез – это не что иное, как продуктивная сила воображения. По мысли автора статьи, она представляет собой своеобразно осмысленный Кантом мысленный эксперимент, сложившийся в науке в середине XVII века. Дальнейшее рассмотрение показывает, что продуктивное воображение по сути дела сводится к мысленному построению предмета; только благодаря этому мы предмет и понимаем. Однако, чтобы построить предмет, надо его знать, а чтобы знать, надо построить. Этот логический круг Кантом не разрешен. Далее, действие продуктивного воображения = построения происходит при создании предмета чистого чувственного созерцания. В статье доказывается, что он есть не что иное, как «всеобщий предмет», т. е. образец для всех единичных чувственных образцов. Мысленное построение такого предмета представляет собой схему, т. е. построение предмета по самым существенным точкам его существования. В таком всеобщем предмете выражена сущность предмета как предмета познания. Наконец, отношение *a priori* к особому ощущению как интенсивной величине связано с желанием Канта представить предмет познания как предмет внутри мысли, хотя и не совпадающий с ней. Однако для Канта приемлем лишь противоположный подход, когда мысленный предмет выступает только как слепок с извне действующей вещи, то есть как явление. Все же Кант намечает и другое решение, присущее ряду мыслителей его времени. Кант не развивает его, поскольку его вполне удовлетворяет собственное представление, когда мысленное пространство оказывается полностью заполненным всеми мысленными элементами – чистым чувственным предметом, понятиями, категориями. Он лишь обозначает его. Кант, таким образом, дает совершенно оригинальный подход к процессу познания. Автор статьи показывает, что влияние Канта прослеживается и в наше время; анализ этого влияния предполагает выяснение понятия мысленного предмета, а также уточнение характеристик извне действующей вещи.

**Ключевые слова:** ощущение, продуктивное воображение, построение, схема, аффицирование, интенсивное, экстенсивное, априорное, предмет познания

**Для цитирования:** Длугач Т.Б. О некоторых странных предположениях в первой «Критике» Канта // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 2. С. 48–63.



Главные понятия и основные принципы кантовской философии хорошо известны специалистам. Но в глубинах кантовского текста иногда скрываются такие предположения, которые могут показаться странными и даже нарушающими замысел первой «Критики». Попытаться объяснить их – задача автора данной статьи. Но прежде надо сделать одно существенное замечание, позволяющее точнее определить место Канта в когорте европейских знаменитостей XVIII века. Оно касается отношения великого мыслителя к науке Нового времени.

По верному определению известного российского философа В.С. Библера, вся философия Нового времени, начиная с конца XVI века, была наукоучением<sup>1</sup>. Это означает, что философия этого периода ориентировалась на возникшую новую науку, считала ее образцом разумного изучения всех явлений природы, заимствовала некоторые ее принципы и методы, а иногда даже ее логику.

Беспорный научный герой – Исаак Ньютон. Появление его труда «Математические начала натуральной философии» (1687) считается годом рождения новоевропейской науки. Наука в лице Ньютона излагает свое кредо: надо выявить несколько бесспорных оснований знания и дедуктивным путем сделать из них все возможные выводы. Теоретическая модель предмета познания, возникающая на этом пути, и есть предмет познания.

Все свойства познаваемого предмета открываются на пути дедуктивного исследования, и самыми важными являются его пространственно-временные характеристики, присущие всем изучаемым объектам. Вот эти всеобщие характеристики были заимствованы Кантом у Ньютона и во многом определили образование его системы.

В то же время Кант показал, чем философское изучение отличается от научного: если естествоиспытатель не интересуется, каков реальный изучаемый объект, удовлетворяясь теоретической его моделью (во всяком случае, до 60-х гг. XX в.), то философ всегда ставит вопрос об их соотношении. За ним для него скрыт вопрос об отношении мышления к бытию. Кроме того, философ не довольствуется одним лишь дедуктивным движением мысли в ходе исследования; он ищет и находит другие пути, ведущие к теоретическому знанию.

Размышление над ньютоновскими идеями направило мысль Канта в сторону различения изучаемых предметов на вещи сами по себе и явления; что же касается дедукции, то здесь дело обстояло не менее сложно. И трудность была обусловлена включением в теорию познания научного эксперимента.

Специалистам известно, какое место в «Предисловии ко второму изданию» первой «Критики» занимает упоминание научных экспериментов. Они позволили Канту предположить, что разум не только черпает законы из природы, но и дает их ей. Речь шла не только о реальных, но и о мысленных экспериментах.

Исторический анализ позволяет представить дело следующим образом: к концу XVI – началу XVII века формирующаяся наука создала такое всеевропейское научное сообщество, как Республика ученых<sup>2</sup>. Оно охватывало ученых и философов всех европейских стран: в него входили Лейбниц

<sup>1</sup> См.: Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991.

<sup>2</sup> См. по этому вопросу: Длугач Т.Б., Ляткер А.Я. La République des Lettres и натуральная философия Исаака Ньютона // Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 292–317.

и Чирнауз, Р. Бэкон и Ньютон, Мальбранш и Бернулли, да и вообще все живущие в это время ученые умы. Они свободно переезжали из страны в страну, делали доклады на совместных конференциях (Лондонское Королевское общество было официально учреждено в 1662 году, а французская Академия наук – в 1666) и, главное, писали друг другу письма. Переписка этого времени занимает целые тома.

Те, кто не мог приехать лично, сообщали коллегам о своих успехах (и неудачах), описывая опыты. И в таких «ученых письмах» с экспериментом происходили удивительные превращения: автор не мог рассчитывать на непосредственное восприятие, и ему требовалось воображение. Описание экспериментов дополнялось схемами, чертежами, сокращениями; так появился мысленный эксперимент. Он стал дополнением эксперименту реальному, и у него появились такие удивительные черты, какие не были присущи последнему: например, всеобщность. Предмет эксперимента выступал здесь не в единичном, а во всеобщем виде, как вода вообще, треугольник вообще, движение вообще, инерция вообще и т. д. Такое понимание было необходимо, и, строго говоря, ученые начали бы переписываться, даже если бы они находились в одной комнате, так как без этого не смог бы сложиться мысленный эксперимент.

Эксперимент был изобретением науки Нового времени, а мысленный эксперимент – детищем Республики ученых. Именно в раздумьях над мысленным экспериментом сложилась у Канта идея об активности мышления в виде продуктивной силы воображения. Но начнем с ощущений.

Они, по Канту, – начало познания и поступают от самого предмета, когда тот воздействует на нас. Но хотя воздействие идет от самого предмета, ощущения не показывают его действительных свойств: ведь они суть преломление его свойств через *наше* восприятие. Ощущения и объединяют, и одновременно разделяют объект и субъект. И поскольку дело касается субъективного момента, речь может идти о некоторых искажениях объективного материала. Каково само по себе объективное, мы не знаем, а знаем лишь его восприятие. Так мы получаем явление; предмет сам по себе *является* нам; в форме явления мы его только и знаем, тогда как он сам остается вещью в себе, или вещью самой по себе. Это хорошо известные вещи.

Следующий шаг познания состоит в том, что, получив множество подобных впечатлений-ощущений, мы должны их объединить, т. е. включить ощущения тепла, формы, цвета и т. п. в один предмет. Кант говорит о синтезе, и на первый взгляд это – пространство и время. Но это не совсем так. Пространство и время – как бы общие для всех воспринимаемых предметов рамки, в которые предметы помещаются, когда они уже даны, но сначала ощущения надо объединить, чтобы получить этот предмет. Делает это способность человека синтезировать ощущения, и, согласно Канту, синтез есть не что иное, как способность воображения.

Понятия синтеза и продуктивного воображения, вероятно, доставили Канту немало забот, ведь сначала он предположил, что предметы *даются*, а как же можно сказать, что они «*даются*», если их свойства «*соединяются*», «*объединяются*» в одно целое, в один предмет восприятия, т. е. предметы создаются. Предмет выступает тогда не как данный, а как созданный.

Объединять же первая наша способность – чувственная – не может, она пассивна. Объединение осуществляет рассудок, будучи активным. Тогда получается нечто сложное: синтез, т. е. продуктивное воображение, – это действие рассудка, второй человеческой способности, но не в своей собственной рассудочной области, а в чувственной, это первое действие рассудка

на чувственность. «Синтез вообще... есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души; без этой функции мы не имели бы никакого познания, хотя мы и редко осознаем ее»<sup>3</sup>.

Итак, первое, что дано нам для познания, – это *многообразное* в созерцании; второе – *синтез* этого многообразного посредством способности воображения. Хотя это еще не дает познания. Познание возникает, когда созданный силой воображения предмет соединяется с понятием о нем. Значит, многообразие (ощущений), их синтез и их понятие – вот что составляет начала знания.

Без синтеза ощущений нет предмета, объединить их – задача познающего субъекта; «спонтанность нашего мышления требует, чтобы это многообразие (ощущений. – Т.Д.) прежде всего было каким-то образом просмотрено, воспринято и связано для получения из него познания. Такое действие я называю синтезом»<sup>4</sup>. Кант утверждает: «...именно синтез есть то, что, собственно, из элементов составляет познания и объединяет их в определенное содержание... Синтез вообще... есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души»<sup>5</sup>. Мы видим, что Кант отождествляет синтез и способность воображения. Непонятно, правда, почему он называет эту силу слепой: во-первых, именно благодаря ей возникает предмет: это фигурный синтез, так как благодаря ему возникает фигура – предмет познания. А во-вторых, она – рассудочная сила, хотя и действует в сфере чувственности.

Вновь и вновь Кант доказывает, что объединять ощущения – не дело чувственности; она пассивна, а синтез – «акт спонтанности способности воображения, а так как эту способность в отличие от чувственности надо называть рассудком, то всякая связь – сознаем мы ее или нет, ...есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием *синтеза*, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений *связь* есть единственное, что не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо (установление связи) есть акт его самодеятельности»<sup>6</sup>.

Из этих пояснений ясно, что Кант не стоит на позициях сенсуализма, хотя исходит из чувственных впечатлений. Ведь сенсуалист убежден в том, что коль скоро в чувственности появляется предмет, то он и есть понимание (понятие) этого предмета. Понятие и есть представление о предмете, как полагал, например, Локк.

Но Кант и не рационалист; ведь рационалисты, например Лейбниц, считали, что именно понятие указывает на то, как надо воспринимать ощущения – как предмет, обозначаемый этим понятием. Более четко это выразил Гегель, объявив, что предмет должен соответствовать своему понятию, именно в нем выражена сущность предмета, а значит, то, что он есть.

У Канта не так и не эдак: он исходит из того, что мышление есть *отношение* мысли к предмету, и если нет предмета, то нет отношения, и нет мышления. Предмет дан в чувственности; но ведь он в известной мере определен рассудком. Вероятно, как уже было замечено, это убеждение

<sup>3</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1. М., 2006. С. 171.

<sup>4</sup> Там же. С. 169.

<sup>5</sup> Там же. С. 171.

<sup>6</sup> Там же. С. 201. Способность воображения у Канта впервые исключительно интересно проанализировал Ю.М. Бородай в книге «Воображение и теория познания» (М., 1966).

представляло для Канта определенную трудность. Но, наверное, он махнул рукой и оставил за рассудком возможность включиться в дело чувственности. Ведь и в самом деле нельзя совершенно оторвать рассудок от чувственности, пусть будет малая толика его участия в ней!

Правда, махать рукой ему пришлось не раз: при ближайшем рассмотрении оказалось, что синтез, он же продуктивное воображение, является... созданием (построением) предмета. Парадокс в том, что несмотря на то, что предмет в чувственности *дан*, он дан только тогда, когда... *построен, задан*. «Мы не можем мыслить линию, не *проводя* ее мысленно (и реально тоже. – *Т.Д.*), не можем мыслить окружность, не *описывая* ее, не можем представить себе три измерения пространства, не *проводя* из одной точки трех перпендикулярных друг другу линий, и даже время мы можем мыслить не иначе, как обращая внимание при *проведении* прямой линии (которая должна быть внешне фигурным представлением о времени)... Даже само понятие о последовательности порождается прежде всего движением как действием субъекта...»<sup>7</sup>

Итак на первый план познания выходит «практическая», духовно-практическая деятельность по созданию изучаемого предмета. Если предмет не выстроен, он и не дан. Однако здесь возникает еще одна трудность в связи с тем, что предмет нельзя познать, не построив его, но как построить, если я его еще не знаю? Кант не разрубает этот логический круг. Но построение, или деятельность воображения, в дальнейшем начинает играть еще более важную роль.

Если как будто нет никакой трудности в объяснении того, как обычные понятия присоединяются к чувственным предметам – круглая тарелка вполне описывается понятием круглого, – то вопрос о том, как присоединяется чистое рассудочное понятие, например, причины к явлению например, дереву, остается без ответа. Чистые понятия, категории потому и являются чистыми, что они не заимствованы из опыта, а сами определяют опыт (знание). Существуют ли они в уме, присущи ли они ему от рождения? Да, согласно Канту, существуют, но это вовсе не означает никакого произвола субъекта: «В самом деле, к примеру понятие причины, выражающее необходимость того или иного следствия при данном условии, было бы ложным, если бы оно основывалось только на произвольной, заложенной в нас субъективной необходимости связывать те или иные эмпирические представления по такому же правилу отношения»<sup>8</sup>. Кант же считает категории закономерными, т. е. не произвольными, а строго объективными, формирующими знание структурами, требующими для своего применения способности суждения и опять-таки, как увидим, способности воображения.

Первая заключается в подведении частного под общее; в данном случае в подведении явления под категорию. Но как это сделать, если между ними нет ничего общего? Как думает Кант, надо это общее все же найти. Есть ли оно, и если есть, что собой представляет? Кант дает пояснение: «...ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой – с явлениями, делающее возможным применение категорий к явлениям. Это опосредующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее,

<sup>7</sup> Кант И. Указ. соч. С. 229.

<sup>8</sup> Там же. С. 245.

с одной стороны, интеллектуальным, а с другой – чувственным»<sup>9</sup>. «Понятию о треугольнике вообще (вот оно, это опосредующее представление – треугольник вообще. – Т.Д.) не соответствовал бы никакой образ треугольника. В самом деле, образ всегда ограничивался бы только частью этого понятия и никогда не достигал бы всеобщности понятия, благодаря которой понятие приложимо ко всем треугольникам – прямоугольным, остроугольным и т. п. Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли, и означает правило синтеза способности воображения в отношении чистых фигур в пространстве»<sup>10</sup>. То, что продуктивное воображение производит не только явление как единичный предмет, но и еще какой-то иной предмет, сначала вызывает недоумение. То, что этот предмет нужен, доказывается тем, что знание о нем включено в процесс познания, и им является чистое чувственное понятие, как говорит Кант. Что такое чистое понятие, мы знаем – это категория. Но что такое чистое чувственное понятие? Кроме того, этот особый предмет возникает благодаря деятельности воображения, но также особой – она не исходит из ощущений. Что же это за предмет и зачем он нужен? Нужен, как выяснилось ранее, чтобы навести мосты между явлениями и категориями, а на то, что он такое, Кант намекает, говоря об *общем* треугольнике и, еще точнее, о *числе вообще*. Число вообще получается, в отличие от конкретного числа, посредством бесконечного присоединения единицы, так что мы имеем здесь не предмет, а скорее *способ получения* предмета. Иными словами, речь идет о *всеобщем* предмете. Так как он не единичный, не конкретный, а всеобщий, означает, что он – чистый. Но в то же время он – чувственный, так как дело касается все же предмета. И опять-таки Кант говорит о способе получения такого предмета – он называет его схемой. И пояснений на эту тему, если читать внимательно, много: Кант говорит о доме, о столе и даже о... собаке. Мы создаем такой предмет мысленно, рисуя его в воображении. Причем рисуем, исходя из его необходимости для нас. Так, дом нужен человеку для защиты от непогоды, поэтому мы рисуем его стены, крышу, пол, двери, а в треугольнике – две стороны и гипотенузу. Рисуем схематично. Заметим, что Кант не случайно употребляет здесь это слово. И точно так же не случайно говорит о том, что в основе чистых чувственных понятий лежат не образы, а схемы. Потому что образ – это вид единичного предмета, а схема – изображение (?) всеобщего предмета (который существует только в мысли). Он существует только в мысли, и тем не менее он совершенно необходим в познании, так как без него нельзя соединить явление с категорией.

Изобретение такого всеобщего предмета Кантом равносильно изобретению идеи Платоном. Они оба поняли, что в уме человека в процессе познания наряду с пониманием единичного предмета возникает понимание всеобщего предмета, служащего образцом для всех предметов данного класса. И что именно он – ключ к пониманию единичных объектов. Почему это так, неясно, но это так.

Всеобщий предмет возникает на пути действия воображения, но только не эмпирического, а чистого. Что же представляет собой такое воображение? Это мысленный эксперимент, мысленное построение предмета, которое по сути дела есть духовно-практическая деятельность внутри познания. Становится понятным, почему Кант такую огромную роль приписывал

<sup>9</sup> Кант И. Указ. соч. С. 257.

<sup>10</sup> Там же. С. 259.

математике – ведь именно в ней находятся фигуры, которые чувственны, но всеобщи, т. е. не заимствованы из эмпирии, а существуют и создаются только в уме. Правда, постепенно выясняется, что они есть не только в математике: вспомним, что Кант говорит о доме вообще, о собаке вообще. Да можно сказать, что любой единичный предмет имеет свою всеобщую модель. И Кант это видит, хотя с грустью замечает, что угадать и открыть такую способность у природы вряд ли когда-нибудь удастся.

И действительно, почему вместе с пониманием единичного предмета у человека всегда возникает понимание всеобщего его образца, неизвестно. Почему у ребенка понимание того, что такое стол, возникает не благодаря его действию со многими столами посредством индукции, а сразу, даже если он имеет дело только с одним-единственным столом (что доказывал в 60-е годы тогда еще аспирант В.В. Давыдов)? Это неизвестно, но всеобщее знание появляется, и появляется благодаря схеме. Схема, говорит Кант, есть как бы продукт и монограмма чистой способности воображения а priori: «Прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы, ... но сами по себе они совпадают с понятиями не полностью»<sup>11</sup>. Я «как бы рисую очертания дома сообразно этому синтетическому единству многообразного в пространстве»<sup>12</sup>. И понятие о собаке также «означает правило», согласно которому «моя способность воображения может нарисовать облик четвероногого животного в самом общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным в опыте...»<sup>13</sup> – так, как будто мы собаку на самом деле создали.

Противники принципа продуктивного воображения уверяют, что самому Канту схематизм был не очень понятен, поэтому он сократил в «Критике» эту часть. Нет, не сократил, но даже если бы это было так, он ведь не сократил раздел «О методе», где речь идет о *конструировании*, а оно по сути дела и есть созидание (во всеобщем виде) какого-либо, в данном случае – математического – предмета.

И хотя Кант подчеркивает, что здесь дело касается *математического* познания, тот факт, что и к нему он прилагает понятие *схемы*, также говорит о всеобщем предмете. «Конструировать понятие – значит показать а priori соответствующее ему созерцание. Следовательно, для конструирования понятия требуется *эмпирическое же* созерцание, которое, стало быть, как созерцание есть *единичный* объект, но тем не менее, будучи конструированием понятия (общего представления), должно выразить в представлении всеобщую значимость для всех возможных созерцаний, подходящих под одно и то же понятие»<sup>14</sup>.

Обратим внимание на то, что в данном случае для Канта конструирование *понятия* есть по сути дела конструирование *предмета* этого понятия а priori, т. е. чистого чувственного предмета лишь в качестве его схемы, который «должен мыслиться как определяемый всеобщим образом»<sup>15</sup>. Кант фактически уже доказал, что чистый чувственный предмет воспроизводится в познании не только в науке, но и в обыденном знании. А priori служит доказательством *чистоты*, т. е. *всеобщности*.

<sup>11</sup> Кант И. Указ. соч. С. 261.

<sup>12</sup> Там же. С. 239.

<sup>13</sup> Там же. С. 259.

<sup>14</sup> Там же. С. 907.

<sup>15</sup> Там же.

Я строю предмет лишь в воображении, в чистом созерцании или потом также на бумаге, пишет Кант, но в том и в другом случае совершенно а priori, не черпая для этого образцов ни из какого опыта. «Единичная нарисованная фигура эмпирична (треугольник вообще. – Т.Д.), но тем не менее служит для выражения понятия без ущерба для его всеобщности, так как в этом эмпирическом созерцании я всегда имею в виду только действие по конструированию понятия...»<sup>16</sup>

Еще раз: понятно, почему для Канта именно математика – пример получения всеобщего предмета: потому что она как будто не обременена чувственным конкретным материалом. Но это не так: и в ней существуют прямоугольные и другие *единичные* треугольники, точно так же, как в обыденном сознании наличествуют вода *вообще*, дерево *вообще* и т. д.

«Конструировать понятие – значит показать а priori соответствующее ему созерцание»<sup>17</sup>. Сконструированные предметы, как математические, так и другие, всегда оказываются не только единичными, но и всеобщими. И даже если речь идет об остроугольном треугольнике, есть всеобщий треугольник, соответствующий всем остроугольным треугольникам. В математике главным является конструирование, поскольку чувственность, хотя и имеется, но только в форме такого всеобщего образа (схемы), т. е. дана в чистом созерцании а priori, без всяких эмпирических данных. Значит, математическое знание рассматривает всеобщее в особенном, а философское – особенное только во всеобщем. Коническую фигуру в математике мы можем создать, просто исходя из понятия, а вовсе не из опыта, т. е. минуя эмпирию.

Философ не может извлечь из понятия треугольника никаких его свойств; математик же, строя треугольник, открывает все его свойства. Математика, следовательно, исходит из чистого созерцания, а философия – из эмпирического. «Второй же прием – это математическое, в данном случае геометрическое конструирование, посредством которого я в чистом созерцании, точно так же, как в эмпирическом, ввожу в действие также многообразное, относящееся к схеме (! – Т.Д.) треугольника вообще, стало быть, относящееся к его понятию, благодаря чему должны, без сомнения, получаться общие синтетические положения»<sup>18</sup>.

Правда, Кант тут же оговаривается, и на это мы должны обратить особое внимание, что и философии присуще конструирование, и конструируется... вещь сама по себе. Ведь в этом случае мы не имеем эмпирического созерцания, более того, не имеем даже чистого созерцания, а исходим из чисто логического (в духе трансцендентальной логики) предположения о существовании чего-то за пределами разума. «Существует, правда, трансцендентальный синтез из одних лишь понятий, который опять-таки удастся только философу, но он касается лишь вещи вообще, при наличии которой восприятие ее может принадлежать лишь к возможному опыту. Но в математических проблемах речь идет не об этом и вообще не о существовании, а о свойствах предметов самих по себе, лишь поскольку они связаны с их понятием»<sup>19</sup>.

Таким образом, Кант отдает и философии конструирование, а заодно подчеркивает отличие философии от математики, поскольку в математике

<sup>16</sup> Кант И. Указ. соч. С. 907.

<sup>17</sup> Там же. С. 905.

<sup>18</sup> Там же. С. 911.

<sup>19</sup> Там же. С. 913.

речь идет не о бытии, не о существовании. Но сейчас это не важно. Важно, что для Канта всеобщий предмет, или схема, есть своеобразный способ построения и что именно схема позволяет понять единичный предмет: «В действительности в основе наших чистых чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы»<sup>20</sup>. И способ построения всеобщего предмета – это осмысленный Кантом мысленный эксперимент, сложившийся в Республике ученых в XVII веке.

Итак, получена чистая чувственность; она всеобща и потому позволяет приложить к ней категорию, а затем ее – к единичному предмету. Кант нашел выход из положения, он объяснил, как категории применяются к явлениям, и заодно ввел в познание духовно-практическую деятельность, опередив в этом Маркса.

Но Кант в первой «Критике» анализирует процесс познания также и совершенно по-другому: в этом случае познание не начинается с ощущений, хотя это вроде бы и невозможно. Новый парадокс заключается в том, что теперь ощущения представляют собой не свойства предметов, данных в опыте, т. е. а posteriori, а представлены в связи с а priori. «Если допустить, что существует нечто познаваемое а priori во всяком ощущении как ощущении вообще (хотя бы частное ощущение и не было дано), то оно заслуживает названия антиципации в необычном значении, так как особенно поразительной кажется способность предварять опыт в том именно, что касается материи опыта»<sup>21</sup>.

Действительно, как мы знаем, ощущения всегда эмпиричны, они не могут быть априорными, это нарушило бы весь замысел первой «Критики», да и вообще всей теории познания Канта. И тем не менее Кант это утверждает. Что имеется в виду? Для чего Канту требуется какое-то необычное а priori? Попробуем выяснить, что оно означает.

Известно, что ощущения указывают на *внешнее* воздействие, в результате чего они и возникают. Его осуществляет у Канта вещь сама по себе. Но она не а priori и не а posteriori, она – неизвестно что. Можно ли предположить, что еще что-то, кроме вещи в себе, осуществляет воздействие на восприятие? – Да, и Кант об этом прямо говорит: это некий предмет, предмет как таковой, но отличный от вещи в себе. Иными словами, в основе, или в подпочве ощущений, вообще лежит какой-то предмет. Мы знаем о нем, исходя из того, что ощущение всегда результат воздействия. И о таком воздействующем предмете нам известно даже не из эмпирии, а просто из убеждения в том, что ощущение должно иметь воздействующее содержание: «...реальное в ощущении как чисто субъективное представление, которое дает нам лишь сознание того, что субъект подвергается аффицированию, и которое относят к объекту вообще».<sup>22</sup> Так как дело касается не разных ощущений, а ощущения вообще, то, скорее всего, речь идет о предмете вообще, о *предметности*. Это и есть представление а priori. Оно – о какой-то особой предметности, Кант называет ее *реальностью*; она налицо, пока есть ощущение; если ее воздействие на нас сильнее, то ощущение отчетливее, и наоборот. Но предметность сохраняется, пока ощущение не равно 0, пока оно есть. «Но то, что в эмпирическом созерцании соответствует ощущению, есть *реальность*... между реальностью в явлении и отрицанием существует непрерывная связь многих

<sup>20</sup> Кант И. Указ. соч. С. 259.

<sup>21</sup> Там же. С. 295.

<sup>22</sup> Там же. С. 293.



возможных промежуточных состояний, различие между которыми всегда меньше, чем различие между данным ощущением и нулем, т. е. совершенным отрицанием; иными словами, реальное в явлении всегда имеет некоторую величину, но не экстенсивную»<sup>23</sup>. Реальное измеряется величиной, но особой, интенсивной.

Итак, мы видим, что Канту понадобился еще какой-то, кроме самой вещи в себе, предмет и что он вызывает впечатление интенсивной, а не экстенсивной величины. Это не вещь в себе, потому что реальное находится не вне ощущения, а в нем, как ни странно, хотя и *не совпадает* с ним. Повторим: «Следовательно, кроме созерцания (т. е. эмпирии. – Т.Д.), явления содержат в себе материал для какого-нибудь *объекта вообще*... то есть реальное в ощущении как чисто субъективное представление, которое дает нам лишь сознание того, что субъект подвергается аффицированию, и которое относят к *объекту вообще*»<sup>24</sup>.

Но все же зачем Канту понадобился еще один объект, кроме самой вещи в себе? На некоторый ответ может натолкнуть интерпретация «реальности» и интенсивности в Марбургской школе неокантианства. Правда, в русской и отечественной философии на это трудное место у Канта – на связь ощущения и априори – никто не обратил внимания и не обращает до сих пор. Г. Коген же берет у Канта именно «реальность» и превращает ее в единственный предмет мышления, отбрасывая вещь в себе. У Когена все кантовские понятия переводятся в идеальный план, в мысленное пространство. «Реальное» воздействует на восприятие, но вызывает не ощущения – потому что они эмпиричны, а созерцание, чистое, конечно. Потом появляются категории, а вещь сама по себе превращается в идею, будучи чем-то безусловным, в идею задачи бесконечного развития знания; ощущения же у марбургцев не дают никакого знания, они попросту не нужны. Главное для Когена – толкование ощущения как бесконечно-малого, как ощущения не апостериорного, а априорного. Коген откровенно признается в том, что, хотя его система представляет собой кантианство, его задача в том, чтобы ревизовать кантовские взгляды, и считает, что Кант сам нарушил принципы трансцендентальной философии, а он, Коген, должен восстановить их. Ошибка Канта, по убеждению Когена, была в том, что он недостаточно сориентировался на науку; в ней же исходным пунктом не могли быть признаны ощущения. Ни Галилей, ни Ньютон, ни вообще кто-либо из ученых не исходил из ощущений. Ощущения в качестве исходного пункта познания признаются лишь дикарями и детьми, – думает он. Ученый же исходит из своих представлений о теоретической модели предмета. Она для него олицетворяет сам предмет, и другого предмета для него не существует. Как же возникает эта модель? Да так же, как возникают у математика все его фигуры – треугольники, трапеции, квадраты и т. д. – из созерцания, но вовсе не из ощущений. Ощущения, по Когену, не входят ни в логику познания, ни в ее преддверие – эстетику, как думал Кант. Ощущения лишь свидетельствуют о том, что человек с чем-то столкнулся, они лепечут (*stammeln*) об этом, но они не дают ответа и даже не задают вопроса о том, *что* это. Логика начинается с мышления; вообще мы должны признать, что когда человек мыслит, он имеет дело только с мыслимыми, мысленными предметами, мысленным содержанием. Но это означает, что мышление *само* создает свое

<sup>23</sup> Кант И. Указ. соч. С. 295.

<sup>24</sup> Там же. С. 293.

содержание. У Канта «мышление имеет свое начало в чем-то *внешнем*. В этом слабость оснований Канта, здесь почва для уклонения, для распада его школы»<sup>25</sup>. Мы же, продолжает Коген, «начинаем с мышления, мышление не может найти никакого начала вне себя самого... Чистое мышление должно исключительно в себе самом привести чистое познание к созиданию»<sup>26</sup>.

Мышление конструирует свой предмет, но сначала так, чтобы он был не *мышлением* о предмете, а именно *предметом* мышления. И такой путь предложил еще Платон: именно у Платона появляется *идея*, которая означает и *видение* (предмета), и понимание его *сущности*. Идея – прообраз всех эмпирических предметов и, следовательно, представляет собой *бытие*, которое можно видеть, созерцать умственным взором, но это особое бытие – бытие в мышлении. И Платон даже предложил такое бытие, указав на математические объекты. Коген согласен с ним: «Математические числа и формы являются первым видом нового, мыслимого бытия, бытия в мышлении»<sup>27</sup>.

У Канта есть эмпирическое созерцание, вытекающее из данных ощущений; у Когена познание начинается сразу с чистого созерцания, которое создает предмет познания. Оно как бы ветвь чистого мышления и имеет особое значение «плавильного тигля», которое не заметил Кант. Оно – гипотеза, и именно оно создает предмет знания, поэтому правильнее было бы говорить, что мы знаем не предметы, но предметно. И вот такие-то предметы являются априорными, а не полученными из эмпирии (вспомним о кантовском *a priori* в основе ощущения). «Когда я конструирую треугольник, – пишет Коген, – представляя его в чистом созерцании, то он является *a priori*. Кто хочет спросить, является ли он также действительным, тот, очевидно, опускает *a priori*: он слышит, что треугольник строго необходим и имеет всеобщее значение, но все же он спрашивает, является ли он также действительно существующим»<sup>28</sup>. – Да, конечно, он действительно существует, но, согласно Когену, его бытие это бытие в мышлении, новое бытие (правда, Кант его уже предположил в образе априорного предмета, добавим мы).

Предмет дан, и теперь начинается его познание – с помощью категорий и идей, когда вещь сама по себе превращается из эмпирической вещи в идею задачи, требующую бесконечного решения. Но Когену этого недостаточно; он хочет логически обосновать *право* мышления формировать свой предмет как отличный от него.

И вот тут появляется бесконечно малая величина. Она стремится к пределу, к нулю, никогда его не достигая. Но в то же время математик говорит: «Предположим, что предел достигнут» – и далее рассуждает, начиная с этого пункта. И Коген, вслед за ним, считает, что в бесконечно малой скрывается тождество бытия и мышления и в то же время их несовпадение (т. к. она не может достичь нуля). Мышление никогда не совпадает с бытием, как бы полно его ни знало, – и тем не менее совпадает с ним.

Основание того, что мышление создает свой предмет, его бытие, коренится в первоначальном элементе мышления: это первоначало мышления, его *Ursprung*. В бесконечно малой величине выражены: элементарная клеточка мышления, бытие, превращающееся в мышление; их совпадение, их несовпадение. В этом понятии, по Когену, скрыты тайна и исток логики вообще.

<sup>25</sup> Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, 1922. S. 12.

<sup>26</sup> Ibid. S. 13.

<sup>27</sup> Cohen H. Kant's Theorie der Erfahrung. 3. Aufl. Berlin, 1918. S. 14.

<sup>28</sup> Cohen H. Kant's Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. Berlin, 1885. S. 133.

У Канта бесконечно малая величина, как полагает Коген, не нашла себе подобающего места; если бы он внимательно продумал ее, «чувственность не была бы предпослана мышлению, и чистое мышление не было бы поколеблено в своей самостоятельности»<sup>29</sup>. Согласно Когену же, все математическое естествознание – и физика, и математика – основывается на ней. Логика также должна осознать эту свою главную задачу. Если логика не осознает ее, это будет означать, что она не опирается на новую науку, науку XX века, и что она не сделала со времени Аристотеля ни одного шага.

Для греков первоначально была абстракция какого-либо вещества (воды, огня, воздуха); «но вскоре это место займет бесконечно малая как новый, истинный вид первоначала... Мышление есть мышление первоначала»<sup>30</sup>. И логика должна быть логикой первоначала. Это новая форма логики, соответствующей новой науке. Если этот фундамент не будет принят, судьба логических проблем не будет разрешена.

Коген считает, что бесконечно малая величина не только математическое понятие, но и философское, и упрекает Канта в том, что из-за невнимания к ней его философия многое утратила в своей трансцендентальности. Согласно Когену, мышление должно не извне брать свое содержание, а само сформировать его, и элементарной клеточкой такого производящего мышления служит бесконечно малая величина. Она – начало и мышления, и бытия. Так решает Коген важную проблему познания. Какую же? – В частности, проблему статуса предмета мышления. О ней же думал и Кант, предположив априорность ощущения.

Эта проблема – неустранимая и трудная для всей новоевропейской философии, прежде всего немецкой классической. Над ней мучился и по-своему решал ее каждый философ. Решали ее современники и последователи Канта, и Кант знал ее. Он, конечно, не знал Когена, но он знал Фихте, Якоби и многих других. Дело заключается в выяснении того, что представляет собой предмет знания. Если предмет, который мы познаём, о котором мы мыслим – мысленный, он должен находиться в мысли, хотя и как-то отличаться от нее. Если же он находится вне мысли, то он немысленный, в этом случае о нем нельзя мыслить, нельзя его познать. Кант, как известно, принял второе решение, предложив непознаваемую вещь саму по себе, но он не отказался и от первого. Его тревожила мысль о том, что, по-видимому, разрыв между предметом и мышлением должен воспроизводиться в самом мышлении, что внутри мысли мысленный предмет должен противостоять мысли о нем. Это и привело его к включению в познание реальности и особого ощущения, но дальнейший путь он проследить не захотел. Обратим внимание на то, что таким решением Кант гениально угадал еще одну парадоксальность мышления – оставаться собой, лишь выходя за свои пределы к иному, к предмету мысли.

Само понимание мышления, исходя из всех этих предположений, у Канта радикально изменяется. Мы уже коснулись значения индуктивного и дедуктивного движений мысли, показав их недостаточность. Если, следуя за Локком, мы примем, что путем индукции получаем общее понятие, то, по Канту, это не будет истинным утверждением, так как индукция дает только относительную всеобщность, поскольку число случаев здесь не бесконечно. Приложение готовых всеобщих понятий к явлениям подразумевает их применение,

<sup>29</sup> Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 35.

<sup>30</sup> Ibid. S. 36.

но лишь предположительно, ибо непонятно, откуда взялись такие всеобщие выводы. Кант разрешил эту трудность, включив в мышление продуктивную способность воображения.

Кант не устранил и дедуктивного движения мысли, исходящей из бесспорных оснований, но бесспорными для него стали другие основания: явление и его свойства. И сама дедукция тоже ограничивается воображением. Таким образом, ни индукция, ни дедукция не были признаны Кантом надежными источниками всеобщего знания; им стало продуктивное воображение и построение предметов, что было глубоким осмыслением эксперимента и мысленного эксперимента.

На фоне обычных логических рассуждений это выглядело непонятным и потребовало изобретения новой трансцендентальной логики. Но – и здесь Кант опять первооткрыватель – между «мыслить» и «познать» пролегает большое расстояние. Оно связано с тем, что он назвал термином «безусловное».

Кант имеет в виду знание как единый процесс, т. е. безусловный, завершённый, но у человека познание обусловлено чувственностью. Значит, безусловное лежит за границами человеческого познания. Мы помним, что это идея, не имеющая предметности. Кант располагает там, в частности, веру и пишет в Предисловии ко второму изданию: «Я хотел ограничить знание, чтобы дать место вере». Для Канта вера понимается главным образом в контексте нравственности. Для него человек хотя и познающее существо, но не только. Важный вопрос, определяющий человека, с точки зрения великого философа, звучал так: «На что я могу надеяться?». По Канту, этот вопрос и есть нравственный; ведя нравственную жизнь, человек может надеяться на благое пребывание за гробом. Главой же морального царства для Канта является Бог. Но он не определяет ни нравственность, ни познание. Человек автономное и познающее, и нравственное существо. Однако Кант фактически указывает еще на одно очень важное состояние за пределами и познания, и нравственности.

Дело в том, что, как уже упоминалось, познание всегда ориентировано на человека, на его нужды, требования, цели. Но существование природных предметов шире человеческих потребностей; они существуют в природе как предметы, взаимодействующие с огромным количеством других предметов, как самостоятельные предметы. Тогда и получается, что вещи (предметы) имеют значение *безусловного* за пределами знания, т. е. когда мы их *не знаем*. Кант так и формулирует: «...безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем (т. е.) как в вещах самих по себе...»<sup>31</sup>. И это – вовсе не агностицизм; это утверждение бесконечной природы за границами человеческого бытия. Таким образом, Кант не только намечает, но и разрабатывает ряд новых подходов к человеку и его знанию.

Повлияли ли разработки Канта на последующие попытки истолковать познание? Конечно, и влияют до сих пор. В вышедшей в 1967 году книге «Анализ развивающегося понятия» трех авторов<sup>32</sup> разбирается простейшая клеточка мышления – понятие. Как считают авторы, оно внутренне расщеплено: одну его часть составляет идеализованный (мысленный) предмет, другую – понятие, или идея этого предмета. Идеализованный предмет

<sup>31</sup> Кант И. Указ. соч. С. 23.

<sup>32</sup> Арсеньев А.С., Библиер В.С., Кедров Б.М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967.

образуется построением модели изучаемого предмета; скорее всего, средством для этого можно принять кантовское продуктивное воображение. В идее же сконцентрированы представления исследователя о сущности данного, представленного в мысли предмета. У Канта это чистый чувственный предмет, всеобщий предмет (например, что собака особое животное, она может бегать вслед за человеком, махать хвостом, служить ему, любить его и т. д.). Изменение сущности влечет за собой изменение предмета, его облика, его фигуры. Что является при этом определяющим? Вероятно, изменение предмета в процессе мысленного эксперимента, т. е. мысленного действия с предметом, его преобразования, в ходе которых меняется и понимание его сущности.

Мысленное действие с мысленным предметом как бы вклинивается между предметом и его идеей. Деятельность и здесь является определяющим моментом. «Мало сказать, что понятие внутри себя расчленено, несет в себе свой мысленный предмет – необходимо постоянно учитывать, что понятие имеет вне себя свой реальный предмет, свое объективное содержание. Понятие несет в себе осознание его *внешности* нашему сознанию и вместе с тем включает в себя идею, способ объяснения этого предмета, понимание его сущности, т. е. единство бытия и сущности»<sup>33</sup>. Исключительно важно то, что признается необходимым сопоставление мысленной модели с самим реальным предметом. У Канта сопоставление идет по линии соотношения явления с самой вещью в себе, однако с ней нельзя сопоставлять иначе, как с чем-то неизвестным. Но как его представить? И можно ли представить внешний предмет иначе, чем неизвестное и безусловное? Эти трудности задают направление дальнейшей работе по изучению мыслительных процессов. Роль Канта здесь исключительно велика и освещает направление исследованию. Открывается и смысл историко-философской исследовательской работы. Она состоит в том, что, как показал М.М. Бахтин, историк должен отыскать в прошлом свою сегодняшнюю проблему и предложить собственное ее решение, а также вступить с прошлыми решениями, если они были, в спор. «Объяснение связи между идеализмом и конструктивизмом, – пишет Т. Рокмор, – проливает свет на центральную идею всего кантовского исследования относительно возможности знания. Чтобы лучше понять критическую философию Канта, мы должны понять, что он вносит в проблематику познания. Я утверждаю, что Кант прав, предполагая необходимость обращения к конструктивизму, но его собственная концепция позже будет дополнена более поздними интересными концепциями»<sup>34</sup>. Опираясь на Канта, можно предположить, что интерес представит сопоставление предмета чистого чувственного созерцания и идеи, содержащей представление о сущности изучаемого предмета. Значение продуктивного воображения также потребует дальнейшего осмысления в плане понимания мысленной конструктивной деятельности. Включение Кантом деятельности (мысленной) в теорию познания представляет серьезное завоевание философской мысли прошлого и намечает дальнейшие пути анализа познания.

<sup>33</sup> Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М. Анализ развивающегося понятия. М., С. 35.

<sup>34</sup> Rockmore M. Kant and Idealism. New Haven; L., 2007. P. 12.

### Список литературы

- Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М. Анализ развивающегося понятия. М.: Наука, 1967. 438 с.
- Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М.: Политиздат, 1991. 412 с.
- Бородай Ю.М. Воображение и теория познания. М.: Высшая школа, 1966. 151 с.
- Длугач Т.Б., Ляткер А.Я. La République des Lettres и натуральная философия Исаака Ньютона // Философия эпохи ранних буржуазных революций / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова, Э.Ю. Соловьев. М.: Наука, 1983. С. 292–317.
- Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. II. Ч. 1. М.: Наука, 2006. 1081 с.
- Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl. Berlin: Dümmlers, 1885. 616 S.
- Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung, 3. Aufl. Berlin: Cassirer, 1918. 856 S.
- Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin: Cassirer, 1922. 612 S.
- Rockmore T. Kant and Idealism. New Haven; L.: Yale Univ. Press, 2007. 286 p.

### On several strange statements in *The Critique of Pure Reason*

*Tamara B. Dlugach*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: dlugatsch@yandex.ru

The author explores several insufficiently clarified places in Kant's first Critique. One such place is a passage that deals with the problem of synthesis. It is known that in order to obtain the object of knowledge, one must unite all sensations. Synthesis is responsible for this. However, on closer inspection, it turns out that synthesis is nothing more than a productive force of imagination. The author argues that the idea of this force represents Kant's understanding of the thought experiment, which was formed in science in the middle of the 17<sup>th</sup> century. A further consideration shows that the productive imagination is essentially reduced to the mental construction of an object; this mental construction is the only reason why we understand the object. However, in order to build an object, one needs to know it, and in order to know it, one needs to build it. This logical circle was not resolved by Kant. Further, the impact of the productive imagination is seen in the construction of an object of pure sensory contemplation. The author argues that this object is nothing but the "universal object", that is, a model for all individual sensory samples. The mental construction of such an object is a scheme, i.e. a construction of an object along the most essential lines of its existence. The universal object reveals the essence of the mental object as an object of cognition. Finally, the relation between *a priori* and a particular sensation as an intense magnitude is argued to be associated with Kant's desire to present the object of cognition as an object within thought, which is not identified with the thought. However, for Kant only the opposite approach is acceptable, according to which the mental object appears only as an impression of a thing acting from the outside, that is, as a phenomenon. Yet Kant also outlines another solution proposed by a number of thinkers of his time. Kant does not develop it, because he is completely satisfied with representation (*Vorstellung*), which relates to the idea, according to which the mental space is completely filled with all mental elements – the pure sense object, concepts, and the categories. He merely identifies it. Kant, thus, provides a completely original approach to the process of cognition. The author shows that Kant's influence can also be seen in our time. In order to appreciate this influence one must clarify the notion of the mental object and identify the characteristics of the thing that acts from the outside.

**Keywords:** sensation, productive imagination, construction, the Intensive, the Extensive, *a priori*, schema, object of cognition

**For citation:** Dlugach, T. B. “O nekotorykh strannykh predpolozheniyakh v pervoi ‘Kritike’ Kanta” [On several strange statements in *The Critique of Pure Reason*], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 2, pp. 48–63. (In Russian)

## References

- Arsenev, A. S., Bibler, V. S. & Kedrov, B. M. *Analiz razvivayushchegosya ponyatiya* [Analysis of the developing concept]. Moscow: Nauka Publ., 1967. 438 pp. (In Russian)
- Bibler, V. S. *Ot naukoucheniya k logike kul'tury* [From the science of knowledge to the logic of culture]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 412 pp. (In Russian)
- Borodai, Yu. M. *Voobrazhenie i teoriya poznaniya* [Imagination and theory of knowledge]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1966. 151 pp. (In Russian)
- Cohen, H. *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Aufl. Berlin: Dümmler, 1885. 616 S.
- Cohen, H. *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. Aufl. Berlin: Cassirer, 1918. 856 S.
- Cohen, H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Cassirer, 1922. 612 S.
- Dlugach, T. B. & Lyatker, A. Ya. “La République des Lettres i natural'naya filosofiya Isaaka N'yutona” [La République des Lettres and Isaac Newton's natural philosophy], *Filosofiya epokhi rannikh burzhuaznykh revolyutsii* [Philosophy in the era of the early bourgeois revolutions], ed. by N. V. Motroshilova and E. Yu. Solovov. Moscow: Nauka Publ., 1983, pp. 292–317. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], in: I Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], ed. by N. Motroshilova and B. Tuschling, Vol. II, Pt. 1. Moscow: Nauka Publ., 2006. 1081 pp. (In Russian)
- Rockmore, T. *Kant and Idealism*. New Haven; L.: Yale Univ. Press, 2007. 286 pp.

***Р.В. Савинов***

## **РАЗВИТИЕ ЭПИСТЕМОЛОГИИ НЕОСХОЛАСТИКИ И НЕОТОМИЗМА В 1840–1920-Е ГГ.**

***Савинов Родион Валентинович*** – кандидат философских наук. Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины. Российская Федерация, 196084, г. Санкт-Петербург, ул. Черниговская, д. 5; e-mail: savrodion@yandex.ru

В статье рассматривается становление теории познания в рамках католической интеллектуальной культуры 1840–1920-х гг. Этот период можно разделить на два равнозначных специфических этапа: «неосхоластику» (1840–1870-е) и «неотомизм» (1870–1920-е). Тогда можно выделить в развитии указанных этапов три формы, которые рассматриваются на материале учений о познании. Первое направление эпистемологии, характерное для 1840–1870-х гг. и связанное с именами Г. Сансеверино, М. Либера, Ж. Бальмеса, Й. Клейтгена, определяется традиционной схоластической моделью познания как единства трех операций интеллекта, но усложненной, под влиянием вольфианства, дифференцированным анализом отдельных функций и моментов познания. Следующее направление формы эпистемологии сформировалось в 1880–1910-е гг. под влиянием «возвращения к Аквинату» и формирования неотомизма, закрепленного в «XXIV томистских тезисах». В учении кард. Д. Мерсье и его учеников реалистическая гносеология Фомы вступает в контакт с психологизмом Нового времени, благодаря чему удается найти точки соприкосновения схоластического учения о познании с наукой XIX в. Третий этап, связанный с именем Ж. Марешаля и ряда его предшественников (1910–1920-е гг.) определяется новой постановкой проблемы познания: с одной стороны, отчасти усваивается кантовская постановка вопроса о познании, с другой стороны, в работах Ж. Марешаля происходит переосмысление самого критического метода, который реконструируется на основе аристотелевско-томистского учения о причинах, что подготовило появление учений Э. Жильсона, Ж. Маритена и др.

***Ключевые слова:*** неосхоластика, неотомизм, гносеология, метафизика, Аквинат, Аристотель, Новое время

***Для цитирования:*** Савинов Р.В. Развитие эпистемологии неосхоластики и неотомизма в 1840–1920-е гг. // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 2. С. 64–77.



Историю неотомизма и неосхоластики нередко отсчитывают от I Ватиканского собора (1870), на котором был провозглашен принцип возвращения католической церкви к ее средневековым истокам, или с 1879 г., когда папа Лев XIII издал энциклику «Aeterni Patris», провозгласившую томизм «вечной философией», не подлежащей критике и изменениям<sup>1</sup>, одновременно принижая или недооценивая<sup>2</sup> предшествующую ему традицию. В результате возник эффект «возникновения» или «возрождения» томизма и схоластики, хотя они никуда не исчезали. Как справедливо отмечает Ф. Коплстон, «в течение девятнадцатого века многие католические мыслители высказывались за усвоение средневековой мысли, и особенно богословско-философского синтеза, развитого в тринадцатом веке Фомаю Аквинатом. Именно в Германии начал развиваться интерес к схоластике в целом и к томизму в частности, особенно в сочинениях Й. Клейтгена, А. Штокля и К. Гутберлета... Поэтому некорректно говорить, что Лев XIII инициировал возрождение томизма. Он придал мощный импульс уже существующему движению»<sup>3</sup>.

В данной работе мы рассматриваем неосхоластику и неотомизм как этапы развития католической интеллектуальной культуры XIX – XX вв. Границей между ними являются, прежде всего, институциональные определения типа упомянутой выше энциклики «Aeterni Patris», которая обозначила вектор развития католической теологии и философии, или известных «24 томистских тезисов» (1914), которые определяли уже содержание того явления, которое впоследствии получило название «неотомизм».

У каждого из этих этапов своя доминирующая *институциональная основа* (в неосхоластике – это преимущественно католические учебные заведения, для которых профессиональные теологи готовили курсы богословия и философии, сравнительно редко обращаясь к «мирскому» окружению, в неотомизме – это широкие социальные структуры, включая и университеты, где наряду со священниками-теологами работают и теологи-миряне, а аудитория их работ далеко выходит за пределы круга семинаристов), свои *формы репрезентации* интеллектуальных продуктов (в неосхоластике – преимущественно латиноязычные курсы теологии и философии, в неотомизме – *наряду с этим* обширная литература на национальных языках, призванная популяризовать идеи неотомизма), наконец, свое *отношение к некатолической мысли* (в неосхоластике – *чаще всего* консервативное отвержение «модернизма» и стремление сохранить неизменной средневековую основу доктрины, в неотомизме – *чаще всего* внимание к конкурирующим учениям, стремление к их компетентной критике, стремление к переосмыслению средневековой доктринальной основы: от перевода латинского словаря на современные языки до широкой адаптации «духа средневековой философии» к современной проблематике<sup>4</sup>).

<sup>1</sup> Субботин Ю.Н. Проблема ценности в неотомизме: Критический анализ неотомистской концепции ценности. М., 1980. С. 5.

<sup>2</sup> Радев Р. Критика неотомизма. М., 1975. С. 114–115.

<sup>3</sup> Copleston Fr.Ch. A History of Philosophy. Vol. VII: Fichte to Nietzsche. L., 1963. P. 388–389. Краткий, и потому существенно неполный обзор авторов см.: Кирьянов Д.В. Томистская философия XX века. СПб., 2009. С. 10–15.

<sup>4</sup> Ж. Марешаль отмечал: «Схоластическая традиция или не рассматривала, или рассматривала с иного угла часть проблем, которые мы считаем актуальными. Более того, используемая ею терминология, будучи великолепно разработанной, особенно в области метафизики, весьма пригодная для нас, по сравнению с терминологией новой философии, сегодня практически неизвестна за пределами церкви и ничего не значит для наших современников» (Marechal J. Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cah. V: Le Thomism devant la Philosophie critique. Paris, 1926. P. 6–7).

Но было бы ошибкой и разделять эти этапы и рассматривать их изолированно друг от друга, будто между ними пролегает строгая граница. Напротив, мы видим, прежде всего, *доктринальную преемственность*, которая показывает единство тех принципов, проблем и методов, что применялись представителями обоих направлений, *концептуальную преемственность*, которая вовсе не ограничивается одним лишь томизмом (т. к. католическая мысль XX в. восприняла и августинизм, и учение Ф. Суареса, и разработки авторов XIX в.: Ж. Бальмеса, философов Лёвенской школы и др.<sup>5</sup>), *историческую преемственность*, поскольку оба этапа развиваются в схожих (хотя и во многом своеобразных) условиях секуляризации европейской культуры и служат ответом на нее.

Таким образом, построение сколь-нибудь определенного описания «неотомизма» представляет собой двойную задачу анализа католической интеллектуальной культуры 1–3-й четвертей XIX в., с одной стороны, и 3-й четв. XIX в. – 1-й пол. XX в., с другой стороны. В то же время это законченная внутри себя эпоха, основанная на определенном отношении к мысли Аквината, существенно отличающегося от того, что было выработано после Ватиканского собора (1960–1990-е).

Развитие эпистемологии неотомизма – теория познания, трактовка уровней знания, проблема методологии научного знания – прошло долгий и достаточно сложный путь. Помимо собственной разветвленной проблематики, которая отчасти была унаследована от Фомы Аквината и его крупнейшего комментатора Каэтана, отчасти же сложилась в рамках орденских дискуссий XVI–XVIII вв., развитие неотомизма осложнялось необходимостью внесения апологетического элемента в эпистемологические построения в связи с критикой их концепций ведущими направлениями новоевропейской философии – критицизмом, позитивизмом, идеализмом, психологизмом и др. Мы проследим становление теории познания неотомизма как заметного фактора развития европейской философии XIX–XX вв., и обратимся к тем мыслителям, что предшествовали эпохе расцвета неотомизма во 2-й четв. XX в.

Как было отмечено, деятельность католических мыслителей XIX в. протекала в рамках католических церковно-образовательных институций (духовные семинарии и богословские факультеты), а их труды сохранились в форме фундаментальных курсов по философии и теологии, в подавляющем большинстве латиноязычных. Творчество таких неосхоластов, как Ж. Бальмес, Й. Клэйтген, Г. Сансеверино, М. Либераторе, во многом способствовало возрождению схоластического дискурса после идейной и институциональной катастрофы руб. XVIII–XIX вв. и кризиса 1-й пол. XIX в.<sup>6</sup>

Влияние этих мыслителей также определялось тем, что их труды (особенно «Фундаментальная философия» Ж. Бальмеса и «Изложение и защита схоластической философии» Й. Клэйтгена) были переведены на главные европейские языки, что сделало их доступными для широкого круга интересующихся. Актуализация и развитие классических, восходящих к Средним векам и постсредневековой схоластике концепций познания нашли свое яркое отражение в теории интенциональности, разработанной Ф. Brentano.

<sup>5</sup> См.: Бохенский Ю.М. Современная европейская философия. М., 2000. С. 194.

<sup>6</sup> Неоднородность этого течения хорошо показана М. Мендес-Бехарано в 17-й гл. его «Истории философии в Испании». См.: Méndez Bejarano M. Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX. Madrid, 1929. P. 417–444.

Эпистемология этими авторами рассматривается уже не через призму аристотелевских трактатов «О душе» и «Об истолковании», комментариями и парафразами к которым были произведения по теории познания схоластов XIV–XVII вв. (П. Уртадо-де-Мендоса, Т. Комптон Карлтон, И. Панч, Л. Лоссада и т. д.)<sup>7</sup>. Напротив, гносеологическая проблематика образует особый круг проблем, который расширяется до вопросов метафизики, психологии и формальной логики. Именно в курсах логики чаще всего этот комплекс тем и рассматривается, в чем католические авторы XIX в. следуют Хр. Вольфу, который помещает в свою «Логик» также параграфы об операциях интеллекта<sup>8</sup>.

Наиболее разработанную систему анализа когнитивных и познавательных структур дал Г. Сансеверино в работе «*Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata*»<sup>9</sup>, где, в составе логики, после учения о силлогистике он рассматривает «методологию» (*methodologia*), т. е. способы познания в целом и в отдельных науках, «идеологию» (*ideologia*) или теорию абстракции, «критериологию» (*criteriologia*) или теорию достоверности и верификации, «динамнологию» (*dynamologia*), делящуюся на две части – общую, где толкуется о способностях (*dynameis, facultates*) души: жизненной, чувствующей, мыслительной и желательной (что охватывает четыре измерения антропологии: принцип телесности, истоки ощущения и мышления, волю), и специальную, где исследуется интеллект, его характеристики, содержание и формирование объектов интеллектуального постижения и дается критика гносеологических учений новых философов, преимущественно Гегеля.

«Фундаментальная философия» Ж. Бальмеса также сконцентрирована вокруг эпистемологических вопросов: главной целью этого значительного произведения известного испанского мыслителя (переведенного на главные европейские языки) является критика кантианского истолкования познания. Бальмес последовательно рассматривает ключевые гносеологические проблемы (критерий истинности, пространство и время, каузальность, реальность и феномены, абстракции и образование понятий), истолковывая их с последовательной реалистической позиции, в результате заключая, что «мы не можем принять идеализм, который разрушает реальный мир, но эмпиризм уничтожает идеальный порядок вещей, и потому также должен быть отвергнут»<sup>10</sup>.

Й. Клейтген в своем трактате о схоластической философии также начинает с вопросов познания, посвящая первые пять исследований (составляющих два тома из трех, вмещающих его произведение) проблемам интеллектуальных репрезентаций, направлениям сенсуализма, интеллектуализма и формализма (теории абстракции) и проблеме достоверности, вопросу о принципах познания внешней реальности (с критикой Декарта и Канта),

<sup>7</sup> См.: Вдовина Г.В. Интенциональная структура понятия в схоластике средневековья и начала нового времени: *conceptus formalis* и *conceptus obiectivus* // Мера вещей. Человек в истории европейской мысли. М., 2015. С. 641–677; Она же. *Species impressa*: об интенциональных формах в когнитивных концепциях постсредневековой схоластики // Философский журнал / *Philosophy Journal*. 2016. Т. 9. № 3. С. 41–58; Она же. Когнитивный аспект проблемы универсалий в позднесхоластической традиции // Философский журнал / *Philosophy Journal*. 2017. Т. 10. № 2. С. 5–20.

<sup>8</sup> *Wolff Chr. Philosophia rationalis sive Logica metodo scientifica pertractata*. Francofurti a/M., 1728. P. 125–142 (§§ 30–58).

<sup>9</sup> *Sanseverino G. Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*. 2 Vols. Neapoli, 1879.

<sup>10</sup> *Balmes J. Obras Completas*. Т. II: *Filosofia fundamental*. Madrid, 1948. P. 376 (§ 189).

наконец, о методе познания, преимущественно в аспекте томистских доказательств бытия Божия<sup>11</sup>.

Таким образом, первый этап развития неосхоластической эпистемологии, охватывающий 1840–1860-е гг., был связан с аккумуляцией тех концептуальных построений, что составляли наследие католической интеллектуальной культуры (как в форме переложений, так и в форме многочисленных переизданий собраний сочинений средневековых и постсредневековых авторов) и их актуализацию в контексте критики ведущих философских направлений Нового времени: картезианской, кантианской и отчасти гегелевской философии.

После I Ватиканского собора (1870) и опубликования энциклики «Aeterni Patris» (1879) происходит признание неотомизма в качестве официальной философской и богословской доктрины католической церкви, а публикация «24 томистских тезисов» (1914) определяет содержание этого учения. В течение этого периода формируется неотомизм как таковой (который, однако, часто именовал себя схоластикой), а определение ведущего круга доктринальных вопросов придает новый импульс творчеству представителей данного движения. В частности, «24 томистских тезиса» определяют сознание как нематериальную способность, которая сущностно принадлежит человеку и составляет его субстанциальную форму. «Значит, интеллект – это способность, независимая от соответствующего органа», – отмечают авторы документа. Порядок познания описывается ими традиционно: «Познание мы принимаем от чувственных вещей. Но чувственное не является актуально интеллигибельным, и прежде интеллекта, мыслящего формально, следует признать в душе активную силу, которая абстрагирует от фантазмов интеллектуальные виды (*species intelligibiles*). Благодаря этим видам мы непосредственно познаем универсалии; единичные вещи мы познаем чувствами, а [мыслим] интеллектом через обращение к фантазмам; к духовному же познанию мы возвышаемся через аналогию. Разумность непосредственно следует из нематериальности, поэтому степень разумности соответствует степени удаленности от материи. Адекватным объектом интеллекта является в целом само сущее; собственный же объект интеллекта в настоящем состоянии единства [души и тела] заключен в сущностях, абстрагированных от материальных условий»<sup>12</sup>.

Эта модель разрабатывается в философских курсах Т. Пеша, А. Фаржа, Й. Гредта и др., вырабатываются подходы к усвоению современными авторами результатов развития науки и культуры. Помимо этого, Г. Маттиусси, Э. Югон, Х. Уррабуру систематизируют традиционное учение, формируя новые (по сравнению с идущими от Ф. Суареса) принципы «томистского синтеза» в рамках неотомизма. Эпистемологические проблемы в это время рельефно отображаются на фоне вопросов трансцендентализма, психологизма и вопросов соотношения мышления и деятельности.

Однако наиболее значительных и самостоятельных результатов в сфере эпистемологии и проблем теории познания достигла созданная в конце XIX в. кард. Д. Мерсье Лёвенская школа, которая приобрела европейское влияние, а ее труды качественно изменили характер неотомизма. Основанная на аристотелевском реализме, эта гносеология оказалась актуальной

<sup>11</sup> Kleutgen J. La philosophie scolastique, exposée et défendue. T. 1–2. Paris, 1868–1869.

<sup>12</sup> «24 томистских тезиса» цит. по изд.: Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale. An. VI. Vol. VI. Romae, 1914. P. 383–386.

в период, когда поднималась критика новоевропейского идеализма, Э. Гуссерль выступил с призывом «К самим вещам!» (1901), а Дж. Мур готовил работу «Опровержение идеализма» (1903).

В своем «Курсе философии» Мерсье отказывается от включения гносеологических проблем в состав логики, так как логика – это учение о законах, по которым осуществляются операции разума над языковыми знаками (понятиями, суждениями и умозаключениями), а также научным языком (научная методология). Напротив, вопрос о достоверности знания связан с существенной деятельностью разума, его структурой и способностями, его опытно находимыми свойствами, а этими вопросами занимается критериология.

Мерсье отказывается от традиционного обозначения учения об интеллекте как «материальной логики», это деление он связывает с кантианством, где «в целом сознание конституировано двумя элементами: *materией*, доступ к которой получен через чувственность, и *формой*, структурирующей опыт “*a priori*”, из одной и получается материя, а посредством другой производится в мышлении синтез... Но кантианское различие не может быть в чистом виде перенесено в иную философию или противопоставлено психологическим тезисам немецкой философии. Она также не может быть успешно адаптирована и к схоластической классификации»<sup>13</sup>.

В рамках критериологии рассматриваются вопросы содержания и структуры достоверности знания. Мерсье трактует достоверность как психологический факт, поэтому концепция знания выстраивается им как анализ «состояний понимания» (*état de l'intelligence*): первичных, как сомнение и достоверность (которые исследует общая критериология), и вторичных, как очевидность непосредственная и опосредованная (которыми занята специальная критериология). От истины психологической (порядок фактов) Мерсье подходит к истине онтологической (порядок идеальной), истолкование которой у него предстает как комментарий к томистской формуле «*veritas est adaequatio rei et intellectus*»<sup>14</sup>.

«Достоверность – это свойство интеллектуального акта, и философия достоверности – это часть идеологии, а также психологии. Но в действительности это часть именно психологии, и это ясно»<sup>15</sup>. Именно психология является той наукой, которая рассматривает сущность (душу) человека: Мерсье следует традиции, когда выделяет вегетативную часть души, чувствующую или животную, и интеллект – разумную часть. Эта последняя образует у Мерсье предмет наиболее значительного раздела его «Психологии». В ней он рассматривает вопросы направленности интеллекта на объективность (которую он как томист толкует в терминах формального и материального объектов интеллекта), «идеогению», где излагает томистскую теорию абстракции и критикует другие теории, далее – психологическую теорию ступеней развития сознания.

Он насчитывает четыре составляющих разума: познаваемую вещь, интеллектуальное определение, понимание и понятие. Далее он рассматривает отношения этих составляющих: между вещью природной и интеллектом присутствует реальное различие, между интеллектуальным определением (Мерсье так передает понятие «*species intelligibilis impressa*») и самим интеллектуальным актом имеется реальное, но неравное различие («потому

<sup>13</sup> Mercier D. Critériologie générale, ou Théorie générale de la certitude. Louvain, 1899. P. 2–3.

<sup>14</sup> Ibid. P. 381–382.

<sup>15</sup> Ibid. P. 3.

что определение есть естественная модификация способности»), между интеллектом и мыслимым объектом нет никакой разницы (хотя «в реальности, субъективный акт, полагающий объект, является единым, но в двойном отношении: с одной стороны, познаваемый объект, *verbum mentis*, понятие, которое схоласты называли выраженным интеллектуальным видом, *species intelligibilis expressa*, и, с другой стороны, то, в свете чего субъект рассматривает мыслимый объект, ментальный акт – познание, понимание, мышление, схватывание, *intentio in rem intellectum*»<sup>16</sup>). Наконец, реальное различие между концептуальным определением и ментальным словом. Структура субъективного акта задается понятиями «ноэмы» (понятия, идеи) и «ноэзиса» (акта), хотя эти структуры Мерсье, в отличие от Э. Гуссерля, рассматривает как первичный уровень познания, затем обогащающийся содержанием через внимание и абстракцию<sup>17</sup>, а также через предметное содержание (познание телесных субстанций, духовных субстанций и Бога<sup>18</sup>).

Таким образом, в 1890–1920-е гг. внутри традиционного неотолизма формируется новая гносеологическая программа, связанная с задачей актуализации томистской и аристотелевской традиции и формировании решений, имеющих гораздо более широкое значение, чем специализированные задачи внутри проблематики, унаследованной от школьной традиции, причем именно на почве эпистемологии<sup>19</sup>. Мерсье предложил ряд важных приемов, благодаря которым неотолизм смог адаптироваться к интеллектуальным условиям своего времени: кроме призыва самостоятельно и внимательно изучать современную философию<sup>20</sup>, он предложил, с одной стороны, непосредственную вовлеченность в актуальные дискуссии своего времени, с другой стороны, активное переосмысление терминологического аппарата, который переводится им на язык современной философии и используется для анализа этих проблем. Также, в отличие от предыдущего неосхоластического этапа, занимавшегося статическими формальными структурами понимания, психологизм Мерсье вносит в эти статические схемы динамику живого отношения мысли к действительности, что прокладывало путь новому пониманию томизма в творчестве Ж. Маритена.

Неотомисты этого периода выстраивают философские и гносеологические концепции, которые встраиваются в модель неоаристотелевского реализма. Метафизический реализм соответствовал гносеологическому реализму в трудах Д. Мерсье, Ж. Тонкедека, Э. Пейоба. Проблема познания и ее связь с богословским учением становится предметом размышлений Р. Гарригу-Лагранжа, А. Сертийянжа и др., чьи размышления были вызваны развитием «модернистского кризиса».

Однако влияние на становление этой программы в то же самое время оказало и кантианство, преодоление которого стало важной задачей и дало начало «трансцендентальному неотолизму», отразившемуся в творчестве Ж. Марешаля, а также построению гносеологической «критики» как альтернативной неокантианству программы анализа условий познания (П. Жени, Й. Дона).

<sup>16</sup> *Mercier D. Psychologie. 2-eme ed. T. II. Louvain; Paris, 1920. P. 83–84.*

<sup>17</sup> *Ibid. P. 88.*

<sup>18</sup> *Ibid. P. 92–95.*

<sup>19</sup> См.: *Радев Р. Критика неотолизма. М., 1975. С. 329.*

<sup>20</sup> *Кирьянов Д.В. Томистская философия XX в. СПб., 2009. С. 27.*

Отношение к Канту и интерпретации его критической философии составляют особую страницу истории философии. Даже если кантианство трактовалось как явление отрицательное (а иногда и антифилософское), масштаб затронутых Кантом проблем, его решения стали предметом интереса широких интеллектуальных кругов, и католические интеллектуалы не являются исключением: их отношение колебалось от полного отрицания (у теологов, критиковавших кантовский анализ доказательств бытия божия) до попыток адаптации философских методов и некоторых метафизических выводов<sup>21</sup>. Одну из первых попыток философской критики Канта предпринял Ч. Бальдинотти в своем руководстве по метафизике, где относительно последовательно изложил систему Первой критики и указал на те затруднения, которые встречаются при проведении разделения мира на сферы феноменов и ноуменов<sup>22</sup>. В течение почти всего XIX в. отношение к Канту остается отстраненным: М. Либераторе в своем гносеологическом трактате уделяет Канту всего пару страниц, заключая, что трансцендентальный идеализм – это всего лишь обратная сторона обычного идеализма Декарта и Мальбранша<sup>23</sup>. Отдельными исключениями были Ж. Бальмес и Й. Клэйтген, но еще в нач. XX в. свою критику кантианства Г. Маггиусси представлял в форме жесткого памфлета «Кантов яд» (1907). Однако постепенно этот нигилизм сходит на нет: уже Д. Мерсье в своих работах подробно останавливается на кантовском учении. П. Руссело и Ш. Сентруль издают работы, посвященные обстоятельному анализу критицизма и его значению для неотомизма.

В системах некоторых авторов встречается кантианская по своему характеру *постановка вопроса о познании*, и раздел философского курса, который изъясняет эту постановку вопроса, получает название «критики» (*critica*). Необходимо указать на трактаты Ж. Дона «Критика» и П. Жени «Критика. Исследование значения человеческого познания», где они полагают главным вопросом о природе истины как таковой и в деятельности разума<sup>24</sup>.

Ж. Дона отмечает, что выяснению истины не может помочь методическое сомнение картезианского типа, равно как истина не может быть установлена через кантианские определения ее как сообразности наших знаний законам разума: томистское определение истины обосновывается через ряд анализов объективного значения (*obiectivus valor*) познания, почему оно и получает название «реализма или объективизма»<sup>25</sup>. П. Жени также определяет критику

<sup>21</sup> Напр., в теологии Г. Гермеса. См.: Пилипенко Е.А. Гермес, Георг // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2013. С. 391–393.

<sup>22</sup> «Что движет у Канта разум, что он утверждает все эти материи, формы, категории, интеллектуальные законы, чувственную интуицию, чистые понятия, трансцендентальные идеи, связь, единство, соединение? Что в себе обнаруживает разум, утверждая материю и формы, и все прочее, совершенно убежав от всякой объективной реальности, не имея никаких внешних отношений?» (*Baldinotti C. Tentaminum metaphysicorum libri tres. Patavii, 1817. P. 396*).

<sup>23</sup> *Liberatore M. Della conoscenza intellettuale. P. 1: Di quattro moderni sistemi filosofici. Roma, 1857. P. 333–336*.

<sup>24</sup> Уже Т. Пеш обозначил учение о структуре интеллекта как «*logica critica*», имея в виду опровержение кантовской трансцендентальной аналитики, но у него она представляла собой просто теорию возникновения универсалий, ее он отличает от «*logica formalis*», теории операций с универсалиями. См.: *Pesch T. Institutiones logicales: secundum principia S. Thomas Aquinatis ad usum scholasticum. Vol. II. Friburgi Brisgovia, 1889*.

<sup>25</sup> *Donat J. Critica. 9 ed. Monachii; Heidelbergae, 1946. P. 28*: «Объективное значение состоит в том, что познание являет объект (*obiectum*), независимый от него самого или реальный.

как «научное исследование значения человеческого познания» (*scientifica inquisitio in cognitione humana valore*)<sup>26</sup>, причем в соответствии со словоупотреблением Нового времени отмечает, что «истиной мы полагаем согласие познания с *объектом* (*obiecto*); не говорим – с *вещью* (*re*) – поскольку вещь может быть названа объектом независимо от того, имеет ли она какое-либо объективное или интенциональное бытие, но существует реально безотносительно познания, или же независимо от акта схватывания»<sup>27</sup>. Хотя, подобно Мерсье, Ж. Дона и П. Жени называют достоверность главным предметом исследования, они, в отличие от первого, рассматривают не психологические состояния и их особенности, а модусы проявления достоверности в различных сферах знания<sup>28</sup>: в опыте, научном познании, в метафизике<sup>29</sup>.

Таким образом, концепция трансцендентального томизма Ж. Марешаля была во многом подготовлена развитием томистской критики кантианства. «Томизм перед лицом критической философии» – таково название пятой части («тетрадь», *cahier*) трактата Ж. Марешаля «Отправной пункт метафизики»<sup>30</sup>.

Задачи своего труда Марешаль определяет так: «1. Проверить, в целом и в частности, легитимность критических требований. 2. Показать, что метафизический реализм им удовлетворяет, какими бы высокими или произвольными они ни были»<sup>31</sup>. Задача Марешаля, таким образом, апологетическая, причем решение ее в сфере схоластического дискурса (автор отмечает, что сопоставляет кантианство с номинализмом XIV в.) позволяло задействовать внушительные ресурсы традиции. Также Марешаль отмечает, что он будет говорить о традиционных темах, характерных для неотомистской

И оно утвердительно. Мы исследуем, имеет или может иметь интеллект в истинном суждении – т. е. в сообразности с вещами (*cum rebus*) отделенными и независимыми от него – такого рода познание объектов».

<sup>26</sup> *Geny P. Critica. De cognitionis humanae valore disquisitio*. 4 ed. Romae, 1955. P. 1. Как отмечает Ф. ван Стеенберген, эта работа была подготовлена к 1914 г. как пособие к лекциям, но опубликована только в 1927 г. (см.: *Steenberghen F. van. Epistemology*. N. Y.; L., 1949. P. 15).

<sup>27</sup> *Geny P. Critica*. P. 33. Здесь можно усмотреть новое сближение схоластической теории познания с концепцией Brentano, который в итоге признал, что психические феномены не могут иметь иной объект интендирования, кроме реального (см.: *Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века*. М., 2016. С. 21–22). Напротив, как отмечает П. Жени, школа Мерсье пришла к переносу истинностного отношения в сферу сознания: «Соответствует или не соответствует суждение реальности, репрезентированной в нашем уме. Вот как полагается проблема истины» (Л. Ноэль; цит. по: *Geny P. Critica*. P. 35). Сам Мерсье различает «вещь» (*chose*) как реальную и самостоятельную контрпозицию способности познания (чувственность, разум) и «объект» (*objet*) как отвлеченное от частных (материальных) условий содержание чувства или разума. См.: *Mercier D. Psychologie*. P. 11–13.

<sup>28</sup> Канту в итоге Дона адресует упрек в субъективизме и психологизме, поскольку условия возможности истины по Канту он видит в психологической организации интеллекта и внутренней сообразности его элементов, что никак не решает вопроса о значении этих представлений. См.: *Donat J. Critica*. P. 86. При этом оба автора рассматривают критику как часть логики, а не психологии, в противоположность Д. Мерсье.

<sup>29</sup> Ж. Дона описывает обоснование возможности метафизики как исследование «притязания» (*ambitu*) человеческого разума: познание себя, познание мира, познание телесного мира, познание ценностное и метафизическое, познание религиозное. Й. де Фриз свою «Критику» (1937) выстраивает как «обоснование, несмотря ни на что, положительного ответа на вопрос Канта: возможна ли метафизика в качестве науки» (*Steenberghen F. van. Epistemology*. P. 17).

<sup>30</sup> М.В. Желнов указывает на общее для Мерсье и Марешаля выдвижение гносеологии как ведущей философской науки. См.: *Желнов М.В. Критика гносеологии современного неотомизма*. М., 1971. С. 238.

<sup>31</sup> *Marechal J. Le point de départ de la métaphysique*. P. VIII.



критериологии: понятия логической истины и онтологии сознания. Помимо этого он действует на поле оппонента, желая показать «применение принципов [томизма] для разрешения фундаментальных проблем критической философии», поскольку «аристотелизм уточненный и завершенный – исправленный, если хотите – схоластами, и особенно Фомаю Аквином, отвечает выставленным условиям»<sup>32</sup>.

В отличие от вышеупомянутых предшественников, Марешаль радикально трансформирует эпистемологию, фактически ставя перед ней метафизические проблемы. Подобно Канту, который признал невозможность верифицировать и доказать с помощью формальных методов априорного дискурса выходящие за границы опыта фундаментальные метафизические положения, Марешаль в итоге приходит к тому же результату, только с обратным знаком: исходящая из критики метафизика разрешает те антиномии, что были выдвинуты против нее. Решение Марешаля также напоминает решение Канта – «регулятивные идеи» последнего, которые представляют собой границу познания, и в частности, идея Бога, – делаются Марешалем «целевой идеей», к которой направляется познание<sup>33</sup>.

Другой шаг, который делает Марешаль, это томистское развитие кантовского различения материи и формы познания. Для материи, дабы существовать, требуется означивающая ее сущность, которая сообщает ей вещную определенность. Перенося эту позицию из трактата Аквината «О сущем и сущности» на выделенные Кантом материю (чувственные данные) и форму (априорные формы) разных степеней познания, Марешаль говорит, что «материальный и пред-интеллектуальный уровень чувственности мы можем назвать... “элементом репрезентации” нашего познания. Наши понятия абстрагированы от чувственного, и не “репрезентируют” непосредственно “чувственные сущности”, учит Ангелический доктор. ...элемент же строго интеллектуального уровня, элемент ноуменальный, мы можем назвать трансцендентным “элементом означивания”. Объект этой сигнификации (сущность как сущность, со всей ее гипотетической необходимостью) не “репрезентируется” непосредственно, как элемент репрезентации эмпирической и феноменальной; будь он репрезентирован сам по себе, мы обладали бы интеллектуальной интуицией. Но не быть репрезентированным самим собою не то же самое, что не существовать для нашей мысли объективно. Напротив, мы можем констатировать, что все наше объективное познание заключает в себе, без непосредственной репрезентации, ныне относящейся к данным материальным объектам, “полагание абсолютно бытия”, или, если угодно, внутреннюю связь феноменального объекта

<sup>32</sup> *Marechal J.* Le point de départ de la métaphysique. P. 1, 6.

<sup>33</sup> Данная позиция представлена Марешалем в списке ключевых тезисов работы, предшествующем основному изложению: «1. Критика, будучи делом рефлексии, идет от объекта непосредственного к объекту имманентному. 2. Критика рассматривает обоснованность двух терминов – субъект и объект. 3. Критика формируется на суждении об объективной очевидности. 4. Очевидность метафизического объекта не связана с таковой для объекта физического. 5. В постижении открывается связь объективной рецепции и имманентного конструирования. 6. Постигание, в акте формирования ментального слова, управляется априорными диспозициями, которые находятся в природе самого постижения. 7. Априорные детерминанты акта постижения являются не “врожденными идеями”, а “виртуальными”. 8. Источник всякой априорности в конечном постижении – это не что иное, как естественное движение к Первоистине. 9. Объективная функция интеллектуального априори являет свое онтологическое применение в порядке целеполагания (финальности)» (*Ibid.* P. X–XVI).

с Абсолютом – высшим единством и конечной целью. Т. е. во всем человеческом познании *элемент объективного означивания* (сигнификации) заключен в онтологическом отношении к Абсолюту. В целом, мы можем сказать, что непосредственным объектом познания для человека является *феноменальное* (чувственное или связанное с чувственным) как элемент *репрезентации, ноуменальное же* – это ее интегральное объективное означивание»<sup>34</sup>.

Ноуменальное, значит, выступает как действующая причина, которая оформляет репрезентации, полученные из чувственных данных, и, выходя за их пределы, определяет самый характер их синтеза. Таким образом, Маршалль перерабатывает критическую философию и учение Канта, помимо материальной и формальной причин, выделенных Кантом, вводя еще целевую и действующую. Однако такая операция требовала, чтобы и сам Кант был прочитан через призму схоластической терминологии, чтобы его «материя» и «форма» понимались в аристотелевской перспективе.

Итак, неотомизм в лице известных нам представителей обязан своим развитием и влиянием тем мыслителям, которые обычно оказываются в тени ведущих философских направлений XIX–XX вв. и обозначаются я лыком «неосхоласты». Убежденные в достоинстве «вечной философии», они оказались актуальными мыслителями для своего времени, поддерживая идущую из глубины веков традицию, и в тоже время были способны отвечать на волнующие современность вопросы и влиять на развитие ее культуры, инициируя появление новых концепций (Э. Жильсон, Ж. Маритен), а также – опосредованно или непосредственно – развитие философской мысли Модерна.

### Список литературы

Бохенский Ю.М. Современная европейская философия / Пер. М.Н. Грецкого. М.: Научный мир, 2000. 256 с.

Вдовина Г.В. Интенциональная структура понятия в схоластике средневековья и начала нового времени: *conceptus formalis* и *conceptus obiectivus* // Мера вещей. Человек в истории европейской мысли / Общ. ред. и сост. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 641–677.

Вдовина Г.В. *Species impressa*: об интенциональных формах в когнитивных концепциях постсредневековой схоластики // Философский журнал / Philosophy Journal. 2016. Т. 9. № 3. С. 41–58.

Вдовина Г.В. Когнитивный аспект проблемы универсалий в позднесхоластической традиции // Философский журнал / Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 2. С. 5–20.

Пилипенко Е.А. Гермес, Георг // Православная энциклопедия. Т. 11. М.: Православная Энциклопедия, 2013. С. 391–393.

Желнов М.В. Критика гносеологии современного неотомизма. М.: Изд-во МГУ, 1971. 359 с.

Кирьянов Д.В. Томистская философия XX века. СПб.: Алетейя, 2009. 169 с.

Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века / Пер. с нем. Г.В. Вдовиной. М.: Дело, 2016. 472 с.

Радев Р. Критика неотомизма / Пер. с болг. О.И. Попова. М.: Прогресс, 1975. 446 с.

Субботин Ю.Н. Проблема ценности в неотомизме: Критический анализ неотомистской концепции ценности. М.: Мысль, 1980. 126 с.

Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale. An. VI. Vol. VI. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1914. 794 p.

<sup>34</sup> Marechal J. Le point de départ de la métaphysique. P. 441–442.

- Baldinotti C.* Tentaminum metaphysicorum libri tres. Patavii: Typis seminarii, 1817. v, 402 p.
- Balmes J.* Obras Completas. T. II: Filosofia fundamental. Madrid: Editorial Catolica, 1948. XXXII, 824 p.
- Clarke W.N.* The Philosophical Approach to God: A New Thomistic Perspective. N. Y.: Fordham University Press, 2007. viii, 163 p.
- Copleston Fr.Ch.* A History of Philosophy. Vol. VII: Fichte to Nietzsche. L.: Search Press, 1963. 496 p.
- Donat J.* Critica. 9 ed. Monachii; Heidelbergae: Kerle, 1945. VIII, 230 p.
- Geny P.* Critica. De cognitionis humanae valore disquisitio. 4 ed. Romae: Universitas Gregoriana, 1955. xv, 374 p.
- Kleutgen J.* La philosophie scolastique, exposée et défendue. T. 1–2. Paris: Gaume Frères et J. Duprey, 1868–1869.
- Liberatore M.* Della conoscenza intellettuale. Pt. 1: Di quattro moderni sistemi filosofici. Roma: Civiltà cattolica, 1857. XXVIII, 451 p.
- Marechal J.* Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cah. V: Le Thomism devant la Philosophie critique. Paris: F. Alcan, 1926. XXIV, 481 p.
- Mercier D.* Critériologie générale, ou Théorie générale de la certitude. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1899. 408 p.
- Mercier D.* Psychologie. 2-eme ed. T. II. Louvain: Institut supérieur de philosophie; Paris: F. Alcan, 1920. 399 p.
- Méndez Bejarano M.* Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX. Madrid: Renacimiento, 1929. XVI, 563 p.
- Pesch T.* Institutiones logicae: secundum principia S. Thomas Aquinatis ad usum scholasticum. Vol. II. Friburgi Brisgovia: Herder, 1889. XVI, 556 p.
- Sanseverino G.* Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, 2 Vols. Neapoli: Officinam Bibliothecae Catholicae Scriptorum, 1879.
- Steenberghen F. van.* Epistemology. N. Y.: Wagner; L.: Herder, 1949. xiv, 324 p.
- Wolff Chr.* Philosophia rationalis sive Logica metodo scientifica pertractata. Francofurti a/M.: Renger, 1728. 14, 866, 18 p.

## The rise of neo-scholastic and neo-Thomist epistemology (1840–1920)

**Rodion V. Savinov**

Saint Petersburg State Academy of Veterinary Medicine. 5 Chernigovskaya Str., Saint Petersburg, 196084, Russian Federation; e-mail: savrodion@yandex.ru

The author analyzes the rise of the theory of knowledge in the Catholic intellectual culture of the period between 1840s and 1920s. This period can be divided into two stages of comparable significance: the stage of the Neo-Scholasticism (1840–1870) and the stage of a proper Neo-Thomism (1870–1920). It is further possible to distinguish three forms in the development of these stages, which are examined from an epistemological perspective. The first form of epistemology, characteristic of the 1840s-1870s, and associated with the names of G. Sanseverino, M. Liberatore, J. Balmes, J. Kleutgen, is characterized by a traditional scholastic model of understanding as unity of the three intellectual operations. However, this model is complicated by a differentiated analysis of individual functions and moments of understanding, associated with Wolffianism. The next form of epistemology was formed in 1880s-1910s and was characterized by an attempt to return “back to Aquinas”, as well as by the formation of the Neo-Thomism, enshrined in the “24 Thomistic theses”. In the doctrine of cardinal D. Mercier, the realistic epistemology of Aquinas came into contact with modern philosophy and psychology. The third stage was associated with J. Marechal and his predecessors (1910–1920), who proposed a new understanding of the theory of knowledge. This new approach inherited the Kantian view

of cognition but proposed a revision of the critical method itself (in the writings of J. Marechal's). The critical method underwent a reconstruction on the basis of the doctrine of the four causes of Aristotle and Aquinas.

**Keywords:** neo-scholasticism, neo-Thomism, epistemology, metaphysics, Aquinas, Aristotle, Modern

**For citation:** Savinov, R. V. "Razvitiye epistemologii neoskholastiki i neotomizma v 1840–1920-e gg." [The rise of neo-scholastic and neo-Thomist epistemology (1840–1920)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 2, pp. 66–77. (In Russian)

## References

*Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, An. VI, Vol. VI. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1914. 794 pp.

Baldinotti, C. *Tentaminum metaphysicorum libri tres*. Patavii: Typis seminarii, 1817. V, 402 pp.

Balmes, J. *Obras Completas*, T. II: *Filosofia fundamental*. Madrid: Editorial Catolica, 1948. XXXII, 824 pp.

Bohenski, J. M. *Sovremennaya evropejskaya filosofiya* [Contemporary European Philosophy], trans. by M. N. Gretsky. Moscow: Nauchnyj mir Publ., 2000. 256 pp. (In Russian)

Clarke, W. N. *The Philosophical Approach to God: A New Thomistic Perspective*. New York: Fordham University Press, 2007. viii, 163 pp.

Copleston, Fr. Ch. *A History of Philosophy*, Vol. VII: Fichte to Nietzsche. London: Search Press, 1963. 496 pp.

Donat, J. *Critica*, 9 ed. Monachii; Heidelbergae: Kerle, 1945. VIII, 230 pp.

Geny, P. *Critica. De cognitionis humanae valore disquisitio*, 4 ed. Romae: Universitas Gregoriana, 1955. xv, 374 pp.

Kiryanov, D. V. *Tomistskaya filosofiya XX veka* [Thomist Philosophy in 20<sup>th</sup> century]. St. Petersburg: Aletejya Publ., 2009. 169 pp. (In Russian)

Kleutgen, J. *La philosophie scolastique, exposée et défendue*, T. 1–2. Paris: Gaume Frères et J. Duprey, 1868–1869.

Liberatore, M. *Della conoscenza intellettuale*, Pt. 1: Di quattro moderni sistemi filosofici. Roma: Civiltà cattolica, 1857. XXVIII, 451 pp.

Marechal, J. *Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, Cah. V: Le Thomism devant la Philosophie critique. Paris: F. Alcan, 1926. XXIV, 481 pp.

Méndez Bejarano, M. *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*. Madrid: Renacimiento, 1929. XVI, 563 pp.

Mercier, D. *Critériologie générale, ou Théorie générale de la certitude*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1899. 408 pp.

Mercier, D. *Psychologie*, 2-eme ed., T. II. Louvain: Institut supérieur de philosophie; Paris: F. Alcan, 1920. 399 pp.

Perler, D. *Teorii intencional'nosti v Srednie veka* [Theories of Intentionality in Middle Ages], trans. by G. V. Vdovina. Moscow: Delo Publ., 2016. 472 pp. (In Russian)

Pesch, T. *Institutiones logicales: secundum principia S. Thomas Aquinatis ad usum scholasticum*, Vol. II. Friburgi Brisgovia: Herder, 1889. XVI, 556 pp.

Pilipenko, E. A. "Hermes, Georg", *Pravoslavnaya ehnciklopediya* [Encyclopedia of Russian Orthodox Church], Vol. 11. Moscow: Pravoslavnaya Ehnciklopediya Publ., 2013, pp. 391–393. (In Russian)

Radev, R. *Kritika neotomizma* [Critic of Neo-Thomism], trans. by O. I. Popov. Moscow: Progress Publ., 1975. 446 pp. (In Russian)

Sanseverino, G. *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, 2 Vols. Neapoli: Officinam Bibliothecae Catholicae Scriptorum, 1879.

Steenberghen, F. van. *Epistemology*. New York: Wagner; London: Herder, 1949. xiv, 324 pp.

Subbotin, Yu. K. *Problema tsennostej v heotomizme: Kritika neotomistskoy koncepsii tsennostej* [Problem of Values in Neo-Thomism: Critic of Neo-Thomist Doctrine of Values]. Moscow: Mysl' Publ., 1980, 126 pp. (In Russian)

Vdovina, G. V. "Intencional'naya struktura ponyatiya v skholastike srednevekov'ya I nachala novogo vremeni: conceptus formalis i conceptus obiectivus" [Intentional Structure of Concept in Medieval and Early Modern Scholasticism: conceptus formalis and conceptus obiectivus], *Mera veshchej. Chelovek v istorii evropejskoj mysli* [Measure of Things. Man in History of European Thought], ed. by G. V. Vdovina. Moscow: Akvilon Publ., 2015, pp. 641–677. (In Russian)

Vdovina, G. V. "Kognitivnyj aspekt problemy universalij v pozdneskholasticheskoj tradicii" [Cognitive aspect of the problem of universals in late Scholastic tradition], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2017, Vol. 10, No. 2, pp. 5–20. (In Russian)

Vdovina, G. V. "Species impressa: ob intencional'nyh formah v kognitivnyh koncepciyah postsrednevekovoj skholastiki" [Species impressa: on the intentional forms in cognitive doctrines of post-medieval Scholasticism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2016, Vol. 9, No. 3, pp. 41–58. (In Russian)

Wolff, Chr. *Philosophia rationalis sive Logica metodo scientifica pertractata*. Francofurti a/M.: Renger, 1728. 14, 866, 18 pp.

Zhelnov, M. V. *Kritika gnoseologii sovremennogo neotomizma* [Critic of Epistemology of Contemporary Neo-Thomism]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1971. 359 pp. (In Russian)

## ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

**В.М. Розин**

### НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ И ОНТОЛОГИИ

**Розин Вадим Маркович** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: rozinvm@gmail.com

В статье предлагается рассматривать историю в ее целостности как состоящую из трех начал: интерпретаций исторических событий, исторического способа жизни отдельных личностей, а также исторического бытия культуры. При этом культура рассматривается как развивающаяся, но не эволюционно, а дискретно. Автор вводит различие «тела истории» и «концептуализации истории», а также двух типов истории: «сюжетной» и «междисциплинарной». С последним вариантом истории связан процесс концептуализации истории в философии и науке, который начинается еще вконец античной культуры и в Средние века, но по-настоящему набирает силу только в Новое время. Это не просто философское и научное осмысление исторических построений и объяснений, но создание новой методологии истории и вслед за ней новой практики исторических исследований – собственно исторической науки. Сюжетная история как рассказ о прошедших событиях выступает в исторической науке только в качестве несущей эмпирической основы. В междисциплинарной истории главным является создание начал и идеальных объектов. С их помощью решаются теоретические проблемы и задачи, которые были поставлены в ходе рефлексии по поводу событий сюжетной истории. К числу этих проблем относятся и философские. Как в сюжетной, так и в междисциплинарной истории онтологию задает, с одной стороны, категория времени, с другой – схема «прошлое – настоящее – будущее». Высказываются соображения по поводу этой категории и схемы.

**Ключевые слова:** история, реконструкция, сюжет, наука, прошлое, настоящее, будущее, историческое время, демаркация, факты

**Для цитирования:** Розин В.М. Некоторые особенности исторического познания и онтологии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 2. С. 78–91.

---

В современной историографии сложилась своеобразная «картина исторической реальности», которую с определенной долей условности можно назвать «исторической онтологией». Кратко ее структуру и встающие здесь проблемы можно охарактеризовать следующими положениями.

• *История – это в широком плане знание о прошлом (бывших в прошлом событиях).* Правда, ряд исследователей отмечают, что прошлое задается

и другими социальными науками (культурологией, антропологией, географией и др.). Возникает естественный вопрос о демаркации и связях истории с этими научными дисциплинами. Кроме того, или прошлое задается именно историей (культурологией, антропологией, географией и т. д.), или оно имеет собственные характеристики? Например, М. Блок считал, что прошлое представляет собой объективную реальность, которая неподвластна прямому восприятию<sup>1</sup>. Одновременно многие считают, что прошлое каким-то образом обуславливает настоящее и даже будущее.

- *Как вид социального знания история описывает не любые события, а имеющие отношение к человеку и обществу.* Например, Р.Дж. Коллингвуд в книге «Идея истории» пишет, что история изучает *res gestae* (лат. события, деяния) – действия людей, совершенные в прошлом<sup>2</sup>. Но действия людей изучает социология. Не получается ли тогда, что история – это, так сказать, «генетическая социология»?

Например, И.М. Савельева и А.В. Полетаев утверждают, что история занимается конструированием прошлой социальной реальности, при этом, поясняют авторы, никто, как правило, не утверждает, что социология и другие общественные науки занимаются изучением настоящего<sup>3</sup>. Но, скажем, А.В. Гулыга утверждал, что разделение истории и конкретной социологии достаточно условно, поскольку настоящее переходит в прошлое, в связи с чем факты, полученные в конкретных социологических исследованиях, нередко превращаются в исторические свидетельства<sup>4</sup>.

- *Истинность исторических знаний проверяется историческими фактами, которые, с одной стороны, должны быть объективными, с другой – конструктивными, поскольку осмысляются в рамках тех или иных концепций истории, а также с точки зрения интересов современности.* Вроде бы одно противоречит другому: как может факт быть объективным, если он конструируется историком? В то же время большинство историков подчеркивают эмпирический характер своих исследований в том плане, что они опираются на исторические факты.

- *Тем не менее, опора на факты не исключает множественности исторических версий прошлых событий. Не в последнюю очередь это связано с тем, что история понимается как наука.* Существуют и критики научной концептуализации истории, они ссылаются на то, что историческое знание – гуманитарное и прикладное. Полемизируя с этой точкой зрения, Г. Шпет пишет следующее: «Исторические теории суть не менее теории, чем теории физики или биологии, какие бы свои особенности не имели эти теории и науки. Кажущееся противоречие между единичным и неповторяющимся характером исторических явлений и закономерностью явлений “природы”, проистекающей именно из повторения их, является в результате только совершенно произвольного отождествления теоретического и подчиненного “закону”»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. Таллин, 1983.

<sup>2</sup> Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 13.

<sup>3</sup> Савельева И.М., Полетаев А.В. Знание о прошлом. Теория и история в двух томах. Т. 1: Конструирование прошлого. СПб., 2003. С. 233.

<sup>4</sup> Гулыга А.В. История как наука // Философские проблемы исторической науки. М., 1969. С. 28.

<sup>5</sup> Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. 1: Материалы. СПб., 2014. С. 14.

• Время в истории неоднородное: в основании – астрономическое, на уровне исторической реальности – событийное. Категориальная схема «прошлое – настоящее – будущее», а также категория времени задают онтологию истории. Наряду с указанными «темпоральными типами измерения» – через астрономическое и событийное время, – следует ввести еще один – «нетемпоральный». Его задают такие категории, как процесс, развитие, становление, преобразование и некоторые другие<sup>6</sup>. Впрочем, нередко нетемпоральные явления описываются как протекающие во времени, в результате возникают понятия типа «время истории», «художественное время», «психологическое время», «время деятельности» и проч. В настоящее время темпоральные и нетемпоральные категории слабо различаются, что является источником противоречий и проблем.

Прошлое в историческом дискурсе часто идентифицируется с историческим временем и истолковывается как объективная реальность. Считается, что прошлое можно изучать в исторической науке. Одновременно прошлое историком конституируется: по-разному истолковывается, сводится к событиям, которые конструируются как идеальные объекты. Сомнительно, что схеме «прошлое – настоящее – будущее» имеет смысл сводить к историческому времени, как это нередко делается в исторической науке. Мне представляется, что категория времени вводилась в истории для измерения изменений, тем самым осуществлялась темпоральная организация событий; а схема «прошлое – настоящее – будущее» была изобретена для решения других проблем. С ее помощью вводился в историю культурологический подход, позволивший развести современность, в рамках которой действовал историк, и прошлые культуры, которые он исследовал. Эта схема помогла также отдельному индивиду почувствовать прошлое как самостоятельную реальность, что обусловило становление в культуре «исторического образа жизни личности». Благодаря историкам и новым, основанным на исторических знаниях, формам поведения (поступкам), *прошлое начинает складываться как объективная, хотя и множественная (популярная) социальная реальность.*

• *В своем развитии представление об исторических событиях прошло два этапа: на первом события понимались в антропологическом и социальном смысле, на втором – как формы ментальности.* Дискурс истории, сложившийся на первом этапе, может быть подведен под понятие обобщенно понятого сюжета. Как правило, «сюжетная история» (назовем ее так) рассматривается как состоящая из отдельных исторических событий, подчиняющихся логике «причин и следствий», причем человек в этом дискурсе часто понимается как творец и актер истории, как одна из основных причин исторического развития<sup>7</sup>. Как известно, сюжет включает в себя: экспозицию или завязку, развитие действия, кульминацию, развязку, постпозицию, а в некоторых произведениях – пролог и эпилог. Сюжет разворачивается в событийном и физическом времени. Если рассмотреть эти характеристи-

<sup>6</sup> См.: Розин В.М. Время и нетемпоральные категории («развитие», «становление», «преобразование» и пр.) // Философия и культура. 2010. № 2. С. 41–51. Как я показываю, нетемпоральные феномены тоже располагаются во времени, но это их свойство, так сказать, неосновное. Главные характеристики этих феноменов невременные. Например, для развития важны не временные стадии, а изменение качества или характера событий, для становления – появление нового целого как бы из ничего, точнее в поле сложившихся предпосылок, в число которых входят и проблемы, требующие настоятельного решения.

<sup>7</sup> Вжосек В. Метаморфозы метафор. Неклассическая историография в кругу эпистемологии истории // Вопросы методологии. 1995. № 1–2. С. 87.



ки сюжета как схему, то можно понять, почему первый вид истории я называю сюжетным. В XX столетии сюжетная история была потеснена другой, которую можно назвать «междисциплинарной» (здесь используются методы и средства разных дисциплин – социологии, культурологии, психологии и др.).

Г.Г. Шпет, ссылаясь на Э. Бернгейма, выделяет три этапа и типа развития истории: история *повествовательная*, история *поучающая* или прагматическая и история развивающая или *генетическая*<sup>8</sup>. Повествовательная история, по Шпету, представляет собой простой рассказ о прошедших событиях, предпринятый с эстетическими целями. Такая история создавалась на самых ранних стадиях развития. Поучающая история идет вслед за повествовательной, это такого рода обобщения и мораль, которые выступают в качестве правил или максим поведения (в роли «исторической морали»).

Шпет считает, что задача обоснования таких правил требует от историка разыскания причин и мотивов сообщаемых им событий. Третьей, самой развитой стадией выступает генетическая история. Задача генетической истории заключается в изображении событий в их развитии и объяснении. Шпет сближает генетическую историю с философской историей, утверждая, что последняя ищет «закономерности» явлений, что, в конечном счете, определяет ее переход к научным понятиям, анализу «оснований» и «причин», которые, по сути, представляют собой безличные, неиндивидуальные «факторы». Генетическая история, по Шпету, сближается с историей «междисциплинарной». Генетическая теория стремится взять свой предмет во всеобщности, во внутреннем единстве, отсюда стремление к составлению историй национальных, народов и государств<sup>9</sup>.

На мой взгляд, эта типология и этапы построения истории довольно верно отражают реальность, заставляя, тем не менее, кое-что уточнить и различить. Во-первых, предполагаю, что именно в рамках описательной истории история конституировалась как такой *рассказ (происшествие, случай) о прошедших событиях, который является ясным в событийном отношении* и, кроме того *имеет начало и конец* (например, рассказ-история о сражениях и войнах, жизни и деяниях Христа и проч.). То есть в данном случае речь идет о сюжетной истории.

Во-вторых, поучающая история – это особый класс прикладных историй, ориентированных на те или иные практики (политические, образовательные, хозяйственно-экономические и т. д.). Они могут создаваться сразу как ангажированные исторические повествования или брать как материал уже созданные истории, переписывая их под углом зрения нужного интереса. При этом задача построения поучающих историй облегчается тем, что исторический дискурс создается на основе *схем рассказа* (происшествия, случая). Прагматический историк берет эти схемы и так их трансформирует, чтобы история выглядела нужным образом (трансформацию можно понимать и как создание новых исторических схем).

В-третьих, говоря о целом истории, нужно ввести еще одно измерение, а именно, кроме *исторического образа жизни и исторического познания*<sup>10</sup>, необходимо рассматривать *процесс концептуализации истории в философии*

<sup>8</sup> Шпет Г. Указ. соч. С. 35.

<sup>9</sup> Там же. С. 39.

<sup>10</sup> См.: Розин В.М. История как знание о прошлом и как исторический способ жизни современного человека и культуры // Культура и искусство. 2017. № 2. С. 24–34.

и науке. Он начинается еще в конце античной культуры и в Средние века, но по-настоящему набирает силу только в Новое время. Что собой представляет процесс концептуализации истории? Не просто философское и научное осмысление исторических построений и объяснений, но создание *новой методологии истории и вслед за ней новой практики исторических исследований*. Здесь, собственно, и складывается история как наука. Дискурс рассказа о прошедших событиях выступает в данном случае только несущей основой; главным становится, с одной стороны, построение начал и идеальных объектов, позволяющих решить ряд проблем, поставленных относительно событий, описанных в историческом рассказе, с другой – философских объяснений, проливающих свет (смысл) как на указанные события и проблемы, так и на более широкий круг проблем.

Я не случайно употребил в данном случае понятие «процесс», оно указывает на множество вариантов истории. Один полюс – простые истории-рассказы, промежуточный – разные типы историй, постепенно наращивающих уровни объяснения (причины этих событий в том-то, а причины данных причин в другом, а причины причин-причин в третьем и т. д.), противоположный полюс – всеобщие и мировая истории. Концептуализация истории представляет собой процесс перехода от построений историй-рассказов с простыми объяснениями событий (например, Фукидид считал, что спартанцы начали Пелопоннесскую войну в 431 до н. э. из страха перед растущим могуществом афинян) к двухслойным построениям идеальных объектов, где один слой – описание в форме рассказа исторических событий, а другой (он, в свою очередь, может быть многослойным) – анализ *причин, условий, разные типы размышлений*, вплоть до философских (они ориентированы на решение проблем и задач, интересующих общество и историка). Это также переход от событийной истории к научной и, дальше, междисциплинарной, от построения исторических схем и нарративов-рассказов к формулированию проблем и поиску их разрешения.

Проиллюстрирую данное различие на материале исторического изучения такого явления, как феномен «Ка» в Древнем Египте. Историки обнаружили, что египтяне Старого и Среднего царства верили в существование второй души «Ка». Но она не существовала исходно при рождении человека. Ее нужно было создать. Процедура рождения «Ка» была непростая. Сначала художники и скульпторы за большие деньги (по этой причине изготовление «Ка» было доступно только древнеегипетской знати) создавали живописные и скульптурные изображения заказчика, его семьи и хозяйства. Затем приглашались жрецы, которые просили богов за особые заслуги заказчика перед богами и Египтом создать для него вторую душу (Ка) и поместить ее в его изображения. Эта сакральная процедура, призванная «оживить изображения», называлась «отверзание уст и очей». В ходе ее произносились «диалоги жрецов, имеющие мифологический характер и восходящие к истории «воскресения» бога смерти Осириса»<sup>11</sup>. Египтяне были уверены, что «Ка» существует если и не вечно, то во всяком случае пока сохраняются живописные и каменные изображения. Поскольку «Ка» понимался как живой двойник заказчика, его нужно было питать, и он должен был видеть; чтобы все это обеспечить, живущие приносили в гробницу, где находились изображения, жертвенную пищу и возжигали огонь.

<sup>11</sup> Большаков А.О. Человек и его двойник. СПб., 2001. С. 89–90.

Автор исторического исследования феномена «Ка», египтолог А.О. Большаков, ограничивает свое исследование в основном выстраиванием исторических событий по логике рассказа-происшествия. Так он показывает, что первоначально сложились процедуры изготовления изображений заказчика и «отверзания уст и очей», причем за редким исключением гробницы охранялись и почитались. Но позднее начались смуты и Старое царство пришло в упадок. Египетская знать уже не могла вкладывать достаточные средства в создание роскошной загробной жизни своих «Ка» («Из-за общего обеднения страны почти никто уже не мог создавать в своей гробнице большое количество изображений, так что обычно все ее оформление сокращалось до небольшой стелы низкого качества»<sup>12</sup>). Чтобы защитить изображения, художники рядом с заказчиком стали рисовать богов, которые под влиянием мифологии вышли на первый план. Как следствие, художник теперь «копирует египетское государство», а в роли фараона «выступает бог Осирис»<sup>13</sup>.

В Среднем царстве социальный порядок был восстановлен, и «Ка» снова вступили в свои права, оттеснив богов. Но очередной кризис, уже Среднего царства, возвращает богов на главные роли. «В сознании египтян идея бога приобретает новый аспект: бог-регулятор миропорядка обретает функции бога-заступника. Первому можно поклоняться и бояться его нечеловеческой мощи, со вторым возможно личное общение, его можно просить о чем-то для себя, надеясь на выполнение испрошенного... Бога начинают изображать, он впервые выходит в мир-Двойник»<sup>14</sup>.

Меня эта история крайне заинтересовала, хотелось понять, какие причины и обстоятельства привели к указанным событиям. Поэтому я провел собственное исследование и поверх истории Большакова написал еще одну<sup>15</sup>.

От сюжетной истории Большакова я перешел к междисциплинарной истории. В предложенной мной реконструкции были использованы представления культурологии, социологии, семиотики, психологии, философии техники. Одновременно сохранялось «материнское плато», заданное сюжетной историей Большакова. В рамках междисциплинарной истории я не только объяснял данную сюжетную историю, но и решал ряд других проблем: пытался понять особенности перехода от архаической культуры к культуре древних царств, проанализировать филиацию идей, приведших к концепциям египетских «пирамид» и «Ка», рассмотреть роль схематизации, объяснить эволюцию древней технологии и концепции «Ка» и ряд других. В итоге события, описанные Большаковым, были связаны мною с рядом других, в том числе и более широких реальностей – с культурой, техникой, социальными отношениями и ситуациями, схемами, психикой и сознанием индивидов. Решая перечисленные здесь проблемы, я стремился их представить тоже в форме историй-рассказов, но лежащих как бы на других уровнях (условий, обстоятельств, причин). Вероятно, один из признаков исторического мышления и состоит в том, чтобы упаковать в форме историй-рассказов не только исторические события, но и лежащие на разных уровнях их объяснения и осмысления.

<sup>12</sup> Большаков А.О. Человек и его двойник. СПб., 2001. С. 231.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же. С. 234.

<sup>15</sup> Розин В.М. Культурно-историческая реконструкция феномена Ка // Розин В.М. Новая концепция истории: История как образ жизни личности, социальный дискурс и наука. М., 2018. С. 109–116.

То же самое различие было прослежено мною в исследовании творчества Эмануэля Сведенборга<sup>16</sup>. Это исследование включало в себя параллельное движение. С одной стороны, в нем анализировались объективные условия и факторы, которые определили творчество и личность Сведенборга, с другой – реконструировалось собственно его творчество. Исследование показало, что Сведенборг был не только крупнейшим ученым и инженером начала XVIII столетия, но и картезианцем. Занимаясь наукой и мысля рационально, он с детства посещал христианскую церковь и верил в Бога. В результате христианство в его духовных трудах было истолковано научно и эзотерически. Произведения Сведенборга несли на себе печать как культуры, в которой он жил, так и его личных усилий и размышлений. Хотя в исторической реальности жизнь культуры и личная жизнь разворачиваются одновременно, историк их разводит и затем соединяет, следуя определенной концепции прошлого. При этом он стремится воссоздать целостность исторической реальности, представленной и являющейся во многих предметах и типах знаний.

Исследование творчества Сведенборга явно относилось к *междисциплинарному историческому изучению*. Мне пришлось использовать целый ряд научных дисциплин: психологию творчества и личности, семиотику, культурологию, историю философии. Понятно, что многопредметное историческое исследование обуславливает и новое видение прошлого, поскольку понятия каждого предмета задают свои представления исторического процесса. Скажем, в культурологии история понимается в виде сменяющих друг друга культур. В каждой культуре процессы эволюции и истории приобретают константный однородный характер. При смене культур исторические процессы кардинально меняются. Поэтому представляется важным различать «эволюционное» и «межкультурное» историческое развитие. Первое характерно для отдельной культуры, второе – для перехода от одной культуры к другой. Если понимание языческих богов постепенно усложнялось внутри культуры древних царств и в античной культуре, то, например, концепты Римской империи и христианства хотя и перешли из поздней античной культуры в средневековую и в культуру Нового времени, но существенно трансформировались. Категории эволюционного и межкультурного исторического развития имеют свою логику. Для эволюционного развития характерны: обусловленность последующих состояний культуры предыдущими, органичность, отношение завершенности-незавершенности. Развитие, происходящее в результате взаимодействия разных культур (например, в эллинистический период, когда под влиянием походов Александра Македонского меняются и индийская, и греческая культура), можно считать «поликультурным».

Если речь идет об анализе творчества личности, то история представляет собой «личную историю» некоторого индивида (уникальные ситуации его жизни, кризисы развития, процессы разрешения проблем и т. п.). При этом используются понятия антропологии, психологии, семиотики и других гуманитарных наук. Характерно, что процессы во втором слое, понимаемые как факторы, обстоятельства и причины исторических событий, историк тоже должен представить как истории-рассказы. Приведу опять пример из собственного исследования.

<sup>16</sup> См.: Розин В.М. Демаркация науки и религии. Анализ учения и творчества Эмануэля Сведенборга. М., 2007.

История Александра Македонского в книге Питера Грина<sup>17</sup> явно принадежит к сюжетной истории, т. е. в основном – это описание поступков и деяний великого полководца плюс поступки и действия людей из его окружения, греческих полисов, Персии и пр. Осмысляя эту сюжетную историю, я развернул еще несколько<sup>18</sup>: историю реализации культурного месседжа<sup>19</sup>, на который опирался Александр<sup>20</sup>, историю личности самого Александра (от идентификации Александра с античным героем до собственного обожествления и потери критичности), историю взаимоотношений Александра с греческими полисами, наконец, наметил схему, на основе которой можно развернуть историю социальной технологии<sup>21</sup>.

Эта работа позволила мне подтвердить также положение, в соответствии с которым историческое исследование дает материал для решения задач в других научных дисциплинах.

<sup>17</sup> См.: Грин П. Александр Македонский. Царь четырех сторон света. М., 2010.

<sup>18</sup> Розин В.М. Природа социальности. Проблемы методологии и онтологии социальных наук. М., 2016. С. 47–50.

<sup>19</sup> Автором этого послания был афинский оратор Исократ, который в «Слове к Филиппу» призывал к общеэллинскому походу против Персии под руководством македонского царя, утверждая, что такая война «лучше мира и скорее похожа на священную миссию, чем на военный поход». В речах Исократ («Панегирике» и «Слове к Филиппу») «подчеркивались изнеженность и трусость, будто бы свойственные персам, и их неспособность вести войну, а также то обстоятельство, что можно будет захватить большую добычу малыми силами. В обеих содержалась идея совместной борьбы против общего врага как альтернативы нескончаемому междоусобицам, раздиравшим Грецию» (Грин П. Указ. соч. С. 41).

<sup>20</sup> Интересно, что, когда это послание было реализовано, Александру пришлось обновить армию, сделал ее полностью наемной, кроме того, он старается уменьшить влияние македонян, а в экстремальных ситуациях прямо дезинформирует своих воинов. Если же, что бывает чаще, социальное послание в части обещания лучшей жизни не удается реализовать, поддержка власти (неважно, царской или демократической) начинает падать, а само послание быстро теряет свою двигательную энергию. Если исходное послание (Исократ) удалось полностью осуществить, то последнее послание – призыв к завоеванию – Индии потерпело крах. Во-первых, это послание было слабо мотивировано (зачем, спрашивается, завоевывать совершенно незнакомую страну, и неизвестно какие опасности там ожидали греков), во-вторых, в Индии условия жизни армии стали настолько невыносимы, что армия взбунтовалась и заставила царя повернуть назад (Там же. С. 202, 231, 233, 249, 251, 252).

<sup>21</sup> Работа Питера Грина позволяет указать основные условия реализации послания-проекта завоевания Персии. Во-первых, это большая хорошо подготовленная профессиональная армия, которую начинал создавать еще Филипп. Во-вторых, македонская армия была очень хорошо для того времени оснащена технически. «Помимо полевых сил, во вторжении в Персию принимали участие многие специалисты, включая инженеров, механиков и топографов». В-третьих, греческую армию возглавляли сильные полководцы, во главе которых стояли Александр и очень опытный Парменион. В-четвертых, Александр и его полководцы превосходили своих противников в плане мышления. И дело не в простой хитрости и приемах (многие из них были известны и персам), а именно в реализации рационального подхода, включавшего анализ ситуации, выработку плана сражения, учет психологии противника, определение слабых мест в обороне, сосредоточение в этих точках превосходящих сил, обманные ходы и прочее. В-пятых, Александр постоянно поддерживал дух армии как своим примером (во многих сражениях он не только руководил боем, но и принимал в нем непосредственное участие как ведущий атакующий кавалерист), так и постоянной заботой о бойцах. Например, после взятия Галикарнаса «всех воинов-молодоженов царь отослал домой на зимний отпуск, что еще увеличило его популярность» (Там же. С. 25, 102, 127, 158). В целом указанные здесь моменты образовывали то, что с современной точки зрения можно назвать *социальной технологией*, созданной для реализации греческого социального послания.

Мое исследование принадлежит уже к междисциплинарной истории. Оно решало два типа проблем: с одной стороны, я пытался объяснить (осмыслить) событийную историю Питера Грина, с другой – разрешал проблемы, не связанные прямо с историей Александра Македонского, например старался понять, что такое война и какую роль она играет в социальной эволюции, в чем состояли особенности античной личности, размышлял над природой социальной технологии.

Таким образом, специфичность онтологии истории заключается не только в делении истории на два типа (слоя) – сюжетную и междисциплинарную, но и в представлении исторических процессов как историй (рассказов, происшествий), имеющих начало и конец и ясных в событийном отношении. Два обстоятельства заставляют историков таким образом выстраивать свои реконструкции исторических событий. Во-первых, при таком подходе сохраняется социальный характер исторического исследования. Во-вторых, так сказать, вторичные истории (культуры, общества, языка и пр.) позволяют объяснить и осмыслить истории первичные. Конечно, история определенного шага культуры мало похожа на историю сражений или деяний императора, но и там и там можно увидеть начало и конец определенных событий.

Сказанное не означает, как считают многие гуманитарии, что историк не опирается на закономерности и не имеет дела с социальной природой. Да, его интересуют, прежде всего, индивидуальные случаи (истории-рассказы), позволяющие понять, задать вопросы, вступить в общение с прошлым. Но не только – важно также, чтобы эти истории позволяли нащупать целое, иначе не ответишь на проблемы, поставленные философией и наукой. Если бы в истории речь шла только о событиях, совершаемых людьми, тогда можно было бы обойтись без закономерностей и знания социальной природы. Но в Новое время выяснилось, что события, которые совершают люди, обусловлены обществом, культурой, языком, экономикой, коммуникацией и т. д. Что эти целостности, с одной стороны, обладают особой природой (второй, социальной), с другой – в них можно увидеть свои истории. Знание закономерностей и социальной природы историк необходимо также для объяснения сюжетной истории (он должен понимать, какие условия, обстоятельства и причины влияют на исторические события и что, в свою очередь, влияет на эти условия, обстоятельства и причины). Это знание задает для историка своего рода пространство, реальность, в которых он выстраивает свои истории-рассказы.

Другой стороной указанного процесса, т. е. междисциплинарного изучения является уяснение историком и исследователями других наук (социологами, культурологами, антропологами и пр.), что историческое изучение проявляет невидимые до того предметные целые и закономерности. Впрочем, в ряде случаев и творчество исторических личностей, описанное в сюжетной истории, становится основанием для междисциплинарного исторического исследования, поскольку их деяния приобретают внеличностное, социальное и культурное значение.

Выявленные в междисциплинарном исследовании новые предметы сначала артикулируются и изучаются в рамках самой истории, но потом, как неспецифические для ее задач и дискурса, выносятся за пределы исторической науки и обособляются в самостоятельные предметные области. Данное явление хорошо понимал Шпет<sup>22</sup>.

Обособление от истории социальных наук не означает разрыв кооперации. Как я уже сказал, социальные науки создают для истории простран-

<sup>22</sup> Шпет Г. Указ. соч. С. 36–37.

ство, в котором пишутся истории, принадлежащие как к первому слою, т. е. к событийной истории, так и ко второму – к истории междисциплинарной.

Различение сюжетной и междисциплинарной истории позволяет понять еще один момент, а именно, почему в рамках междисциплинарной истории труднее реализовать принципы гуманитарного подхода, столь характерные для истории. Дело в том, что в рамках сюжетной истории историк, реализуя свой исторический образ жизни, как бы напрямую обращается к своему историческому прототипу или оппоненту. Их отношения принципиально отличаются от отношения ученого к объекту природы, характерного для естествознания. В естественных науках объект молчит, он именно объект, а не субъект, противостоящий ученому. В истории как гуманитарной практике написание истории-рассказа, по сути, есть один из способов общения историка со своим историческим персонажем. Это утверждение может показаться странным, если не ложным.

Так вот в рамках сюжетной истории реализовать гуманитарный подход относительно легко, поскольку историк пишет рассказ-историю о человеке или сообществе (т. е. тоже людях) и *не может при этом не провести в исторической работе свои взгляды на жизнь*<sup>23</sup>. Только при этом условии он может рассчитывать на обратное отношение прошлого (исторического субъекта) к себе в форме смысловой опоры, энергетической поддержки, размежевания, дистанции и проч. Когда же историк поверх сюжетной истории в рамках междисциплинарного исследования пишет другие истории, то в этом случае он не только осмысляет и обосновывает исходную сюжетную историю, но и решает ряд других, уже неисторических проблем, вынужден анализировать различные феномены социальной природы. В этом случае удержать диалог со своим историческим персонажем историку значительно труднее. Часто он невольно переключается с этого диалога просто на позицию познающего, исследователя. Например, в книге З. Баумана «Актуальность холокоста» главный диалог – это диалог автора и читателя с основными участниками трагедии (жертвами, обывателями, нацистами, а также учеными, изучающими холокост), но за другими темами и реальностями книги (Бауман хочет понять, что такое современность, не может ли сегодня холокост повториться, какие факторы привели к трагедии и др.) этот диалог увидеть нелегко. Выскажу теперь предположение еще об одной из особенностей исторического мышления и дискурса.

Многие известные исследователи сравнивают историческое мышление с юридическим, находя разные параллели. И понятно почему. И там и там речь идет о том, что нечто произошло, но что именно – точно неизвестно. Однако в обоих случаях остались следы (в том числе, правда, значительно реже, свидетели), которые можно истолковать как факты. И в юридическом, и в историческом мышлении приходится довольствоваться версиями происшедших событий, причем, как правило, этих версий не одна, а несколько. В обоих случаях существуют скептики, отрицающие созданные версии, поэтому приходится обосновывать и доказывать предлагаемые построения. Поскольку в свое время я изучал историю права и особенности юридического мышления, поступлю так же, как и те, кто сравнивал эти два типа интеллектуальных практик.

<sup>23</sup> Даже если он будет стараться держаться нейтрально, как бы объективно. Ведь нейтральная позиция – тоже одно из отношений к жизни.

Рассмотрим характерный вариант деятельности следователя<sup>24</sup>. Цель его работы можно определить следующим образом. Он должен, соблюдая законы и предполагая предстоящее судебное разбирательство, изучить во всех деталях обстоятельства дела. Хороший следователь отдает себе отчет, что его версия событий является одной из возможных и что ее придется защищать. Понимая это, следователь стремится восстановить картину событий, которую он должен затем предъявить суду.

Основной прием восстановления событий такой. Следователь мыслит так: если существует предполагаемое версией исходное явление X, то по логике вещей оно могло вызвать вторичные явления Y, Z и т. д. или оно связано с явлениями A, B, C, а обе группы вторичных явлений (Y, Z..., A, B, C...) могли оставить следы a, b, c, d... Тогда возникает следующая задача: а нельзя ли обнаружить какие-то из вторичных явлений – Y, Z..., A, B, C..., а также их следы – a, b, c, d. Например, если некто украл, то он мог украденное передать своему сообщнику, и, следовательно, можно поискать сообщника и спрятанный у него товар. Однако означает ли обнаружение таких вторичных событий и следов, что версия следователя верна и является знанием? Вовсе нет, вторичные события и следы могли быть вызваны какими-то другими исходными событиями X.

Другими словами, обнаружение вторичных событий и следов – еще не доказательство. Доказательство и укрепление уверенности в принятой версии предполагает еще две процедуры: интерпретацию в языке версии всех обстоятельств дела (при этом именно интерпретация впервые вскрывает многие из них), а также критику собственной версии. Первая процедура подчиняется критериям «искусства интерпретации»: т. е. все наблюдаемые следователем факты и обстоятельства должны получить истолкование в языке данной версии, а сама версия в результате начинает выглядеть логичной и весьма правдоподобной; другие версии тех же самых обстоятельств представляются более слабыми. Что касается второй процедуры, то следователь часто строит два уровня критики: своей собственной версии и версий, опровергающих исходную версию (ведь защита или судья сами могут ошибаться). Наконец, следователь осуществляет еще одну процедуру: анализирует законность всех следственных действий, включая свои собственные<sup>25</sup>.

Сравним теперь юридическую логику с логикой исторического мышления. Начнем с сюжетной истории. Понятно, что в историческом мышлении отсутствует проверка на соответствие законам, для историка годятся любые события. Историк в своей работе подобно юристу тоже воспроизводит

<sup>24</sup> Здесь я воспроизвожу фрагмент анализа логики юридической мысли, представленного в книгах: *Розин В.М.* Генезис и современные проблемы права. Методологический и культурологический анализ. М., 2001; *Он же.* Философия права. Генезис права. Особенности юридического мышления. Преступная личность. М., 2016.

<sup>25</sup> Рецензент «Философского журнала», которому я благодарен за его содержательный отзыв, справедливо замечает, что неоднозначность фактов и множественность версий вовсе «не исключает возможности однозначной интерпретации событий прошлого (в том числе и с использованием комплексной методологии), когда ложные версии событий отпадают, и остается одна – истинная. Без этой посылки само правосудие становится невозможным. Без этой внутренней убежденности нет, кстати, и исторической науки. Именно эта стихийная вера историка в возможность истинных исторических интерпретаций и реконструкций отличает его непосредственный рассказ о прошлом от любых философских рефлексий по поводу его исторических рассказов...».



житейскую логику, более того, в сюжетном нарративе она выходит на первый план. Общее место, что при этом он опирается на факты, которые одновременно конституирует. Имеет место в его работе и логика «если...то», однако более характерно для сюжетной истории конструирование схем, ведь историку необходимо создать рассказ с завязкой и развязкой и ясной событийной линией. Убеждение историка, что он изучает прошлое, заслоняет для него понимание схемной природы получаемых им знаний. Исторические знания в сюжетной истории – это знания, полученные на схемах, а схемы строятся таким образом, чтобы удалось сконструировать рассказ о канувших в Лету событиях, учесть исторические факты, провести точку зрения на прошлое самого историка, убедить скептиков.

В заключение следует сказать несколько слов о логике междисциплинарной работы историка. Вернемся к истории «Ка». Как я говорил выше, исследование Большакова относится к сюжетной истории. Опираясь на эту историю, я обратился к культурологии, социальной психологии, семиотике и схемологии и реализовал междисциплинарную стратегию. При этом получил и новую реконструкцию исторических событий. Другими словами, нужно различать исторический сюжет, выполненный в логике сюжетной истории, и исторический сюжет, созданный в рамках междисциплинарной работы. Помимо построения сюжетной истории, междисциплинарная работа включает в себя собственно историческое исследование, относящееся уже к науке. Историк строит идеальные объекты и что-то напоминающее теорию. Идеальные объекты он создает на основе схем. Но это не схемы сюжетной истории, а схемы, создаваемые в рамках научного мышления. Эти схемы строятся таким образом, чтобы разрешить проблемы, стоящие перед историком, получить непротиворечивое историческое знание, организовать его в теорию на основе принципов исторической методологии, учесть исторические факты, построить сюжетную линию, убедить скептиков и оппонентов.

Из сказанного можно понять, что в целом междисциплинарная работа историка включает в себя два типа работ: историческое исследование и построение сюжетной истории.

### **Список литературы**

*Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка / Пер. с фр. Таллин: Ээсти раамат, 1983. 184 с.

*Большаков А.О.* Человек и его двойник. СПб.: Алетейя, 2001. 288 с.

*Вжосек В.* Метаморфозы метафор. Неклассическая историография в кругу эпистемологии истории / Пер. с польск. А.П. Буряка // Вопросы методологии. 1995. № 1–2. С. 84–101.

*Грин П.* Александр Македонский. Царь четырех сторон света / Пер. с англ. Л.А. Игоревского. М.: Центрполиграф, 2010. 172 с.

*Гулыга А.В.* История как наука // Философские проблемы исторической науки / Ред. А.В. Гулыга, Ю.А. Левада. М.: Наука, 1969. С. 7–50.

*Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография / Пер. с англ. Ю.А. Асеева. М.: Наука, 1980. 487 с.

*Розин В.М.* Генезис и современные проблемы права. Методологический и культурологический анализ. М.: МПСИ, 2001. 217 с.

*Розин В.М.* Демаркация науки и религии. Анализ учения и творчества Эмануэля Сведенборга. М.: ЛКИ, 2007. 168 с.

*Розин В.М.* Время и нетемпоральные категории («развитие», «становление», «преображение» и пр.) // Философия и культура. 2010. № 2. С. 41–51.

Розин В.М. Природа социальности. Проблемы методологии и онтологии социальных наук. М.: ЛЕНАНД, 2016. 288 с.

Розин В.М. Философия права. Генезис права. Особенности юридического мышления. Преступная личность. М.: ЛЕНАНД, 2016. 256 с.

Розин В.М. История как знание о прошлом и как исторический способ жизни современного человека и культуры // Культура и искусство. 2017. № 2. С. 24–34.

Розин В.М. Культурно-историческая реконструкция феномена Ка // Розин В.М. Новая концепция истории: История как образ жизни личности, социальный дискурс и наука. М.: ЛЕНАНД, 2018. С. 10–116.

Савельева И.М., Полетаев А.В. Знание о прошлом. Теория и история в двух томах. Т. 1: Конструирование прошлого. СПб.: Наука, 2003. 632 с.

Шпет Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. 1: Материалы. СПб.: Университетская книга, 2014. 510 с.

## Some features of historical knowledge and ontology

**Vadim M. Rozin**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: rozinvm@gmail.com

The author argues that the whole of history, which allows us to comprehend it and establish its essence, is not just various interpretations of history, but also a historical way of life of a personality and a historical way of life of a culture that goes through several stages in its development. Building on this scheme, the author argues that the conceptualization of history in philosophy and in science gave rise to two different methodologies of historical research, which lead to two types of history: one based on a plot, and another one based on an interdisciplinary study. The latter is associated with a process of the conceptualization of history in philosophy and science and originates in late Antiquity and the Middle Ages. However, it reaches its full development only in the Modern Age. This type of history is not only characterized by a philosophical and a scientific analysis of historical constructions and explanations, but also by the development of a new methodology of history and new practices in historical research. Now a plot is nothing more than an empirical framework. The main focus is on the creation of ideal objects that can solve a number of problems within the plot and on the philosophical explanations that shed light on the described events as well as on a broader range of relevant problems. Both types of history are characterized by an ontology of time and a categorical scheme “past-present-future”. The author provides a discussion of both of these characteristic properties of the historical discipline.

**Keywords:** history, reconstruction, plot, science, past, present, future, historical time, demarcation, facts

**For citation:** Rozin, V. M. “Nekotorye osobennosti istoricheskogo poznaniya i ontologii” [Some features of historical knowledge and ontology], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 2, pp. 78–91. (In Russian)

## References

Blok, M. *Apologiya istorii, ili Remeslo istorika* [The Apology of history, or the craft of the historian]. Tallinn: Eesti Raamat Publ., 1983. 184 pp. (In Russian)

Bolshakov, A. O. *Chelovek i ego dvoinik* [Man and his double]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2001. 288 pp. (In Russian)

Collingwood, R. G. *Ideya istorii. Avtobiografiya* [The Idea of history. An autobiography], trans. by Yu. A. Aseev. Moscow: Nauka Publ., 1980. 487 pp. (In Russian)

Green, P. *Aleksandr Makedonskii. Tsar' chetyrekh storon sveta* [Alexander the Great. The king of the four cardinal points], trans. by L. A. Igorevskii. Moscow: Tsentrpoligraf Publ., 2010. 172 pp. (In Russian)

Gulyga, A. V. "Istoriya kak nauka" [History as a science], *Filosofskie problemy istoricheskoi nauki* [Philosophical problems in historical studies], ed. by A. V. Gulyga and Yu. A. Levada. Moscow: Nauka Publ., 1969, pp. 7–50. (In Russian)

Rozin, V. M. *Genezis i sovremennye problemy prava. Metodologicheskii i kul'turologicheskii analiz* [Genesis and modern problems of law. Methodological and cultural analysis]. Moscow: MPSI Publ., 2001. 217 pp. (In Russian)

Rozin, V. M. *Demarkatsiya nauki i religii. Analiz ucheniya i tvorchestva Emanuelya Svedenborga* [Demarcation of science and religion. An analysis of the teachings and creativity of Emanuel Swedenborg]. Moscow: LKI Publ., 2007. 168 pp. (In Russian)

Rozin, V. M. "Vremya i netemporal'nye kategorii" ('razvitie', 'stanovlenie', 'preobrazhenie' i pr.) [Time and non-temporal categories ('development', 'becoming', 'transformation', etc.)], *Filosofiya i kul'tura*, 2010, No. 2, pp. 41–51. (In Russian)

Rozin, V. M. *Priroda sotsial'nosti. Problemy metodologii i ontologii sotsial'nykh nauk* [The nature of sociality. Problems of methodology and ontology of social sciences]. Moscow: LENAND Publ., 2016. 288 pp. (In Russian)

Rozin, V. M. *Filosofiya prava. Genezis prava. Osobennosti yuridicheskogo myshleniya. Prestupnaya lichnost'* [Philosophy of law. Genesis right. Features of legal thinking. The criminal identity]. Moscow: LENAND Publ., 2016. 256 pp. (In Russian)

Rozin, V. M. "Istoriya kak znanie o proshlom i kak istoricheskii sposob zhizni sovremennogo cheloveka i kul'tury" [History as knowledge about the past and as a historical way of life of modern man and culture], *Kul'tura i iskusstvo*, 2017, No. 2, pp. 24–34. (In Russian)

Rozin, V. M. "Kul'turno-istoricheskaya rekonstruktsiya fenomena Ka" [Cultural-historical reconstruction of the 'Ka' phenomenon], in: V. M. Rozin, *Novaya koncepciya istorii: Istoriya kak obraz zhizni lichnosti, social'nyj diskurs i nauka* [New concept of history: History as a way of life of a person, social discourse and science]. Moscow: LENAND Publ., 2018, pp. 109–116. (In Russian)

Saveleva, I. M. & Poletaev, A. V. *Znanie o proshlom. Teoriya i istoriya v dvukh tomakh*, T. 1: Konstruirovaniye proshlogo [Knowledge of the past. Theory and history, Vol. 1: Designing the past]. St. Petersburg: Science Publ., 2003. 632 pp. (In Russian)

Shpet, G. *Istoriya kak problema logiki. Kriticheskie i metodologicheskie issledovaniya* [History as a problem of logic. Critical and methodological research], Pt. 1. St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2014. 299 pp. (In Russian)

Vzhosek, V. "Metamorfozy metafor. Neklassicheskaya istoriografiya v krugu epistemologii istorii" [Metamorphoses of metaphors. Non-classical historiography in the circle of epistemology of history], trans. by A. P. Buryak, *Voprosy metodologii*, 1995, No. 1–2, pp. 84–101. (In Russian)

*С.М. Левин, В.С. Югай*

## **ИЛЛЮЗИЯ ВЫБОРА И НЕКОНТРОЛИРУЕМЫЕ ДЕЙСТВИЯ\***

*Левин Сергей Михайлович* – кандидат философских наук, доцент. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 190008, г. Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 16; e-mail: slevin@hse.ru

*Югай Виктория Сергеевна* – лаборант-исследователь. Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: victoria.s.yugai@gmail.com

Существует мнение, что современная наука доказала: свобода воли – это иллюзия. Иллюзия свободы воли – это ложное ощущение контроля над своими действиями: людям кажется, что они могут осознанно выбирать, как поступить, однако все их поступки лишь результат бессознательной нейронной активности. Тех, кто так считает, называют виллюзионистами. Главным основанием для виллюзионизма являются нейронаучные эксперименты, направленные на изучение причинно-следственной связи между осознанными волевыми актами и действиями. Согласно виллюзионистской интерпретации этих экспериментов сознание не инициирует действия, а лишь фиксирует, что они состоялись, что якобы доказывает иллюзорность свободы воли. Аргументы виллюзионистов направлены на то, чтобы показать, почему свободные действия на самом деле не являются таковыми. Но что скажут виллюзионисты про действия, которые и так не считаются свободными? В данной статье предлагается рассмотреть абсурдные следствия из последовательного принятия виллюзионистской позиции. Для этого будет проанализирован виллюзионистский подход не только к действиям, которые вне данного подхода считаются свободными, но также и к заведомо несвободным действиям, совершаемым в результате нейрофизиологического расстройства. Авторы статьи описывают воображаемую ситуацию, в которой у человека отсутствует контроль над движением одной из рук, и он хочет исправить это, обратившись к известному нейроученому, обладающему полным знанием нейрофизиологии и совершенными медицинскими инструментами. Этот нейроученый придерживается виллюзионистской позиции относительно свободы воли. Показывается, что главным препятствием для помощи пациенту в этой ситуации оказывается не недостаток знаний или изъян в оборудовании, а именно принятие нейроученым виллюзионистского тезиса.

---

\* Статья подготовлена при поддержке РНФ, проект 18–18–00222 «Роль волевых актов в структуре интенциональной деятельности».

**Ключевые слова:** нейронаука, свобода воли, компатибилизм, виллюзионизм

**Для цитирования:** Левин С.М., Югай В.С. Иллюзия выбора и неконтролируемые действия // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 2. С. 92–102.

## Введение

Существование свободы воли и попытки ее определения традиционно были предметом философской дискуссии<sup>1</sup>. Сегодня в этой дискуссии все больше внимания обращают на себя голоса тех, кто пытается решить вопрос о свободе воли с опорой на научные данные. Особенно заметны те, кто утверждает: наука доказала, что свобода воли – это иллюзия. Для обозначения их взглядов появился даже специальной термин «виллюзионизм» (willusionism), в названии которого соединены английские слова «воля» (will) и «иллюзия» (illusion)<sup>2</sup>. Термин «виллюзионизм» удобен тем, что позволяет выделить в отдельную группу сциентистски ориентированных скептиков относительно свободы. Кажется, что ссылка на науку отличает виллюзионизм от «абстрактного философствования» и придает рассуждениям виллюзионистов научную респектабельность и убедительность. По мнению Джона-Дилана Хайнса, обыденная вера людей в свободу воли очень сильна и может пережить абстрактные философские рассуждения о детерминизме, но представление о свободе может меняться, столкнувшись с научными данными о том, что наши действия детерминированы нашим мозгом<sup>3</sup>. Как следствие, тезис виллюзионистов привлекает к себе внимание публики и обсуждается в СМИ. Некоторые авторы даже предлагают использовать идеи виллюзионистов для реформы судебной системы и системы исполнения наказаний<sup>4</sup>.

Реакцией на виллюзионизм стала разнообразная критика его аргументов или оснований<sup>5</sup>. В данной статье виллюзионизм также критикуется, но не через отрицание его посылок или поиск ошибок в аргументации, а через

<sup>1</sup> См.: Волков Д.Б. Проблема свободы воли: обзор ключевых исследований конца XX – начала XXI вв. в аналитической философии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2016. Т. 9. № 3. С. 175–189.

<sup>2</sup> Nahmias E. Why “Willusionism” Leads to “Bad Results”: Comments on Baumeister, Crescioni, and Alquist // Neuroethics. 2011. Vol. 4. No. 1. P. 17–24.

<sup>3</sup> Haynes J.-D. Beyond Libet: Long-term Prediction of Free Choices from Neuroimaging Signals // Conscious Will and Responsibility. N. Y., 2011. P. 60.

<sup>4</sup> Caruso G. Free Will Skepticism and Criminal Behavior: A Public Health-Quarantine Model (Presidential Address) // Southwest Philosophy Review. 2016. Vol. 32. No. 1. P. 25–48; Greene J., Cohen J. For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything // Philosophical Transactions of the Royal Society of London. 2004. Vol. 359. No. 1451. P. 1775–1785; Vincent N.A. Restoring Responsibility: Promoting Justice, Therapy and Reform Through Direct Brain Interventions // Criminal Law and Philosophy. 2014. Vol. 8. No. 1. P. 21–42.

<sup>5</sup> Dennett D.C. Freedom Evolves. N. Y., 2003; Mele A.R. Effective intentions: the power of conscious will. Oxford, 2009; Nahmias E., Shepard J., Reuter S. It’s OK if “My Brain Made Me Do It”: People’s Intuitions about Free Will and Neuroscientific Prediction // Cognition. 2014. Vol. 133. No. 2. P. 502–516; Roskies A.L. Can Neuroscience Resolve Issues about Free Will? // Moral Psychology. Vol. 4. Cambridge (Mass.), 2014. P. 103–156; Walter S. Willusionism, Epiphenomenalism, and the Feeling of Conscious Will // Synthese. 2014. Vol. 191. P. 2215–2238; Васильев В.В. В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли. М., 2017; Разеев Д.Н. Проблема свободы воли в контексте исследований нейронауки // Журнал высшей нервной деятельности им. И.П. Павлова. 2017. № 6(67). С. 721–727; Секацкая М.А. Свобода воли и предсказуемость. Философский анализ современных исследований в нейронауке // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 163–169.

демонстрацию абсурдности следствий виллюзионизма. Для этого предполагается провести мысленный эксперимент, в котором человек, страдающий от расстройства «чужой руки» и плохо контролирующей движения своей руки, обращается за медицинской помощью к известному нейрочеловеку-виллюционисту. В данной статье под «свободой воли» может подразумеваться любое из ее популярных позитивных определений. Возможность не настаивать на каком-либо конкретном определении оправдана тем, что в данной статье спор ведется между опровергающими и защищающими свободу воли, а не теми, кто дискутирует о наиболее точном определении.

Статья состоит из шести разделов, включая введение и заключение. В разделе «Виллюзионизм» кратко излагается тезис виллюзионизма и характеризуются нейронаучные исследования, используемые для доказательства этого тезиса. В разделах «Свободное действие» и «Неконтролируемое действие» анализируется нейронаучный подход виллюционистов к действиям, которые кажутся людям свободными и несвободными. В разделе «Операция по возвращению иллюзии» представлен мысленный эксперимент, где демонстрируются абсурдные следствия принятия виллюзионизма: в героя эксперимента вселяют убеждение, что он хочет совершать неподконтрольные ему действия, но не возвращают способность контроля над ними. В конце статьи делается вывод о том, что понятие свободы воли указывает на нечто большее, чем иллюзия, и что в рамках виллюзионизма стирается практически важное различие между свободными и неконтролируемыми действиями.

### Виллюзионизм

В качестве основания для тезиса виллюзионизма используются любые эмпирические исследования, которые можно интерпретировать так: они якобы показывают, что выбор детерминирован факторами, находящимися вне контроля человека и предваряющими его решения<sup>6</sup>. Обзор всех доказательств (генетика, социальная психология, социология и др.) не входит в задачи данной статьи, поэтому мы остановимся лишь на наиболее релевантном для дальнейших рассуждений направлении – нейронаучном обосновании виллюзионизма. Ключевым для обоснования виллюзионизма через нейронауку стал знаменитый эксперимент Либета<sup>7</sup>. В ходе эксперимента было продемонстрировано, что некоторые простые действия предваряются мозговой активностью, которая позволяет ретроспективно предсказать эти действия. Перед испытуемыми стояла задача в любой момент времени, согласно своему спонтанно возникшему желанию, решению, побуждению или волею, быстро сжать пальцы или кулак правой руки и запомнить, в каком положении была точка на циферблате в момент возникновения соответствующего желания, решения, побуждения или волея. На протяжении эксперимента при помощи электроэнцефалограммы мозга измерялась активность моторных областей, предшествующих сжатию пальцев или кулака. Электроэнцефалограмма показала, что потенциал готовности формируется до осознания человеком желания. Это может свидетельствовать о том, что причина действия на нейронном уровне уже сформирована до того, как испытуемый это осознает.

<sup>6</sup> Левин С.М. Свобода воли, наука и причины поведения // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2018. № 2(55). С. 153–164.

<sup>7</sup> Libet B. Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action // *The Behavioral and Brain Sciences*. 1985. Vol. 8. P. 529–566.

Интерпретация эксперимента Либета, подводящая к виллюзионизму, такова: если потенциал готовности сформировался до осознанного решения следующего за ним действия, значит, осознанное решение не было причиной действия. Патрик Хаггард пишет, что эксперименты Либета «...предполагают, что сознательное намерение появляется после начала подготавливающей активности мозга. Поэтому оно не может привести к нашим действиям, ибо причина не может произойти после своего следствия»<sup>8</sup>. Эксперимент группы Хайнса, рассматривавшийся его авторами как развитие эксперимента Либета, интерпретировали аналогично: он как будто показал, что субъективное ощущение свободы воли иллюзорно<sup>9</sup>.

Сегодня виллюзионисты говорят, что свобода воли является иллюзией на всех этапах: от предварительного обдумывания до конечной реализации решения<sup>10</sup>. Дэниел Вегнер, наиболее часто цитируемый виллюзионист, в своей книге «Иллюзия осознанной воли» так формулирует эту мысль: «...каждому из нас кажется, что у нас есть осознанная воля. Кажется, что есть мы. Кажется, что у нас есть сознание. Кажется, что мы авторы своих действий. Кажется, что мы причина того, что мы делаем. <...> Отрезвляюще и абсолютно точно можно назвать все это иллюзией»<sup>11</sup>. Пример типичного виллюзионистского подхода к проблеме свободы воли – это статья «Свобода воли неестественна» психолога Джона Барга. Он ассоциирует свободу воли с действиями, которые происходят в результате осознанных решений, и показывает, что наши действия детерминируются подсознанием и внешним влиянием. На основе приведенных им данных психологии и отсылок к другим естественным наукам Барг приходит к выводу, что нет нужды постулировать существование свободы воли, чтобы объяснить поведение человека. При этом, как и все виллюзионисты, Барг признает, что у нас есть иллюзорное ощущение свободы: «Феноменологически чувство свободы очень реально, оно так же реально для ученых, которые отрицают действительное существование свободы воли, как и для всех остальных, но это сильное чувство – иллюзия, так же как то, что мы видим, как солнце движется сквозь облака, когда фактически это мы движемся. Каждый из нас живет в сложно предсказуемом настоящем и ближайшем будущем, включающем в себя наше собственное поведение, поэтому наше поведение кажется спонтанным и недетерминированным, но то, что мы не испытываем, так это множество реальных подсознательных влияний и детерминант, которые определяют, что мы думаем, делаем и чувствуем»<sup>12</sup>.

### Свободное действие

Перейдем к описанию парадигмальных примеров свободного действия. Американский философ Дж. Сёрл пишет, что мы обладаем свободой воли, когда наше осознанное решение (акт воли) ведет к нашим действиям. В качестве

<sup>8</sup> *Haggard P.* Conscious Intention and Motor Cognition // *Trends in Cognitive Sciences*. 2005. Vol. 9. No. 6. P. 291.

<sup>9</sup> *Soon C.S., Brass M., Heinze H.-J., Haynes J.-D.* Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain // *Nature Neuroscience*. 2008. Vol. 11. No. 5. P. 543.

<sup>10</sup> *Smilansky S.* Free will and illusion. Oxford, 2003; *Wegner D.M.* The Illusion of Conscious Will. Cambridge, (Mass.), 2002; *Харрис С.* Свобода воли, которой не существует. М., 2015.

<sup>11</sup> *Wegner D.M.* The Illusion of Conscious Will. P. 341–342.

<sup>12</sup> *Bargh A.J.* Free Will is Un-natural // *Are We Free?: Psychology and Free Will*. Oxford, 2008. P. 148–149.

примера такого действия Сёрл приводит поднятие руки<sup>13</sup>. То есть ощущение свободы воли, согласно Сёрлу, указывает на реальную способность нашего сознания быть каузально значимым. Подтвердить это можно в любой момент, решив поднять руку, а потом подняв ее.

Опровергает ли это одну из основных предпосылок виллюзионистов о том, что сознательные решения не являются настоящими причинами наших действий? Сколько бы раз Сёрл ни поднимал руку во время своих выступлений, виллюзионист легко может объяснить это тем, что поднятие руки Сёрла в момент  $t_2$  и появление у него перед этим желания поднять руку в момент  $t_1$  – все это было следствием состояния его мозга в предшествующий момент  $t_0$ , поэтому Сёрлу только кажется, что он осознанно поднял руку и что у него есть свобода воли. Рассуждения Сёрла оказываются удобной мишенью для виллюзионистов, так как вся их риторическая стратегия ориентирована на то, чтобы работать с такого рода примерами свободных действий.

Риторическая стратегия виллюзионистов заключается в том, чтобы объяснить свободное действие через отсылку к нейрофизиологическому процессу, который кажется неподвластным нам и который возникает раньше, чем мы осознанно решаем что-то сделать. Таким образом, они якобы опровергают каузальную значимость сознания. Интересно подойти к позиции виллюзионистов с другой стороны. Попробуем сравнить то, что говорят виллюзионисты про якобы свободные действия, с тем, что они скажут про действия, которые не считаются свободными.

### Неконтролируемое действие

Существует множество действий, которые можно описать как несвободные. Эти действия могут быть как вынужденными, например признание под пыткой, так и случайными: поскользнуться и упасть. Подобные ситуации не раз приводились в пример философами, которые хотели показать, что различие между свободными и несвободными действиями определяется не метафизикой, а практикой. Виллюзионисты могут согласиться с тем, что в подобных случаях нет свободы воли. Однако, по их мнению, когда действие не носит вынужденного или случайного характера, у нас появляется иллюзия свободы воли, но не свобода воли. Обосновывают они свою позицию, как уже говорилось, через науку и особенно нейронауку. Поэтому нужно проанализировать такой пример, в котором разницу между свободным и несвободным действием можно зафиксировать как нейрофизиологическую разницу, а не разницу во внешних обстоятельствах.

Подходящий пример можно обнаружить в кинематографе. В фильме Стэнли Кубрика «Доктор Стрейнджлав, или Как я научился не волноваться и полюбил атомную бомбу» (1963) одним из персонажей является доктор Стрейнджлав, бывший нацистский ученый, который начал работать на правительство США. В фильме Стрейнджлав много раз, и всегда не к месту, выбрасывает руку в нацистском приветствии и сопровождает это действие соответствующим выкриком. Правая рука не подчиняется ему и повторяет

<sup>13</sup> Searle J.R. Free Will as a Problem in Neurobiology // Philosophy. 2001. Vol. 76. No. 4. P. 497–498.



ранее заученное движение. Стрейнджлав не может «волевым усилием» остановить поднятие руки и вынужден бить ее другой рукой в надежде опустить вниз. Стрейнджлав – это вымышленный персонаж, однако расстройство «чужой руки», которое мы наблюдаем в фильме, не вымышлено и неоднократно описано в медицинской литературе<sup>14</sup>.

Представим, что доктор Стрейнджлав приходит к известному, но также вымышленному нейрочеловеку по имени Мэри. В статье Фрэнка Джэксона «Чего не знает Мэри?» дается следующее описание глубины ее познаний: «Она знает все физические факты о нас и нашей окружающей среде в широком смысле “физического”, который включает в себя всеобъемлющую физику, химию и нейрофизиологию и все, что можно узнать о причинно-следственных связях и реляционных фактах, вытекающих из всего этого, включая, конечно, функциональные роли»<sup>15</sup>. Добавим к этому еще пару деталей. Во-первых, знание и имеющееся в распоряжении Мэри совершенное оборудование позволяют ей быть не только нейрочеловеком, но и очень успешным нейрохирургом. Во-вторых, полное знание нейрофизиологии человека привело Мэри к убеждению, что свобода воли – это иллюзия, то есть она виллюзионист.

Стрейнджлав жалуется Мэри на «чужую руку» и просит помочь ему вернуть над ней контроль. Вскидывание руки не только не соответствует намерениям Стрейнджлава в отдельные моменты времени, но также противоречит его долгосрочным интересам и осложняет его жизнь: поднятая рука выдает в нем бывшего нациста и отвлекает внимание от того, что он говорит в ответственные моменты. Из фильма понятно, что иногда правая рука подчиняется воле Стрейнджлава, например Стрейнджлав может синхронно двумя руками крутить колеса своей инвалидной коляски. Однако правая рука подчиняется его воле от случая к случаю, а он хотел бы, чтобы это происходило постоянно. Кажется, что любому человеку, кроме виллюционистов, понятно, чего хочет доктор Стрейнджлав. Взглянув на ситуацию со Стрейнджлавом, уже упоминавшийся Сёрл мог бы сказать: «Смотрите, у меня есть свобода воли, я могу поднимать и опускать руку, когда захочу. У Стрейнджлава в этом отношении ее нет, поэтому он и пришел к врачу».

### Операция по возвращению иллюзии

Мэри должна интерпретировать просьбу Стрейнджлава в рамках парадигмы виллюционизма. Согласно виллюционизму, ни у кого из нас нет свободы воли, поэтому Стрейнджлаву нельзя вернуть то, чего у него никогда не было, но можно вернуть ему иллюзию свободы воли. Разницу между поднятием руки Сёрлом и Стрейнджлавом виллюционист объяснит тем, что у первого есть иллюзия свободы воли, а у второго нет. Мэри может сказать Стрейнджлаву, что он не менее свободен, чем другие люди, но, если он настаивает, она может вернуть ему утраченное чувство иллюзии. Мэри обещает провести операцию, содержание которой будет вытекать из ее представлений о свободе воли. Так как она считает, что свобода воли – это всего лишь иллюзия, она сделает так, чтобы у Стрейнджлава такая иллюзия появилась относительно действий его правой руки. То есть

<sup>14</sup> Spence S. The Actor's Brain: Exploring the Cognitive Neuroscience of Free Will. Oxford, 2009. P. 211–213.

<sup>15</sup> Jackson F. What Mary Didn't Know // The Journal of Philosophy. 1986. Vol. 83. No. 5. P. 291.

она изменит восприятие Стрейнджлавом своих действий таким образом, чтобы ему хотелось поднять руку прежде, чем он ее поднимет, или в момент, когда он это делает. План Мэри в таком случае состоял бы в том, чтобы процессы в мозге, которые иницируют поднятие руки, также с опережением или одновременно инициировали бы желание поднять руку в нацистском приветствии. Этим, по ее задумке, она вернет Стрейнджлаву иллюзию свободы воли.

Допустим, что Мэри, обладая всеми возможными знаниями о нейрофизиологии, смогла бы перенастроить мозг Стрейнджлава планируемым образом. Будет ли Стрейнджлав доволен результатами проведенной операции? С одной стороны, он будет ощущать авторство относительно действий руки, поднятой в нацистском приветствии. С другой стороны, рука по-прежнему будет подниматься в неподходящие моменты и Стрейнджлав будет оставаться посмешищем в глазах окружающих. Поднятие правой руки даже в соответствии со спонтанно возникающими желаниями противоречит долгосрочным планам Стрейнджлава, как он их понимает и как их мог бы понять рациональный внешний наблюдатель. Стрейнджлав мог бы описать разницу между прошлым и нынешним состоянием в следующих словах: «До операции рука поднималась сама, а теперь время от времени я чувствую желание поднять руку и поднимаю ее, и кажется, что это происходит по моей воле. Проблема в том, что желание поднять руку возникает в неподходящие моменты». Это совсем не то, чего хотел добиться Стрейнджлав, поэтому он будет настаивать на новой операции по возвращению ему такой свободы воли, какой обладает Джон Сёрл и другие люди.

Несмотря на то что первая операция по приведению Стрейнджлава в нормальное состояние, с точки зрения виллюзионистов, проведена успешно, он по-прежнему чувствует разницу между собой и Дж. Сёрлом. Оба поднимают правую руку, когда хотят, но для одного – это источник ненужных проблем, а для другого это часть профессиональной философской деятельности. Как видим, недостаточно одного ощущения свободного действия, чтобы признать его таковым. Почему же поднятие руки Стрейнджлавом нельзя признать свободным, если оно соответствует его сиюминутным желаниям? Дело в том, что такое сиюминутное желание не отвечает его желаниям второго порядка. Согласно Гарри Франкфурту, желания второго порядка – это желания относительно других желаний. Франкфурт предложил определять свободу воли через способность реализовывать желания второго порядка. Например, желание выкурить сигарету или поднять руку – это желания первого порядка. А желание не испытывать желания курить и не хотеть спонтанно поднимать руку – это уже желания второго порядка<sup>16</sup>. У Стрейнджлава явным образом будут расходиться желания первого и второго порядка относительно поднятия правой руки, и понятно, почему он хочет устранить это расхождение.

Просьба вернуть свободу воли при помощи новой операции ставит Мэри в сложное положение. Если состояние доктора Стрейнджлава поддастся дальнейшему исправлению при помощи нейропсихологии, то Мэри по условиям мысленного эксперимента должна знать о такой возможности и быть в состоянии провести требуемую операцию. Единственным препятствием к нему оказываются виллюзионистские убеждения Мэри. Проблема виллюзионистов в том, что проведение такой операции будет означать, что

<sup>16</sup> Frankfurt H.G. Freedom of the Will and the Concept of a Person // The Journal of Philosophy. 1971. Vol. 68. No. 1. P. 5–20.

термин «свобода воли» указывает не только на иллюзию, но и на некую функцию нашего организма, которая для нас является ценной. С другой стороны, отказ от операции из-за того, что Мэри будет думать, что все что можно она уже сделала, будет означать, что в данной ситуации виллюзионизм оказался не просто ложным, но и вредным убеждением, так как пациент из-за него не получил необходимую ему помощь.

## Выводы

Виллюзионисты утверждают, что нам следует признать: за понятием «свобода воли» стоит иллюзия. Если бы это было так, то свободные действия отличались бы от неконтролируемых только иллюзией контроля. Однако, как показывает представленный мысленный эксперимент, это не так. Ощущения свободы и контроля недостаточно, чтобы действие перестало быть неконтролируемым. Люди не только ощущают, что способны выполнять свободные действия, – они реально способны их совершать. В философии и в науке есть разнообразные варианты описания таких эмпирически проверяемых и практически значимых способностей людей<sup>17</sup>. Отказ от понятия «свобода воли» приведет к необходимости переименовать эти способности, но остается непонятным, зачем это нужно делать, вместо того чтобы просто продолжать пользоваться понятием «свобода воли».

## Список литературы

Васильев В.В. В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли. М.: ЛЕНАНД, 2017. 198 с.

Волков Д.Б. Проблема свободы воли: обзор ключевых исследований конца XX – начала XXI вв. в аналитической философии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2016. Т. 9. № 3. С. 175–189.

Левин С.М. Свобода воли, наука и причины поведения // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2018. № 2(55). С. 153–164.

Разеев Д.Н. Проблема свободы воли в контексте исследований нейронауки // Журнал высшей нервной деятельности им. И.П. Павлова. 2017. № 6(67). С. 721–727.

Секацкая М.А. Свобода воли и предсказуемость. Философский анализ современных исследований в нейронауке // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 163–169.

Харрис С. Свобода воли, которой не существует / Пер. с англ. А. Соколинской. М.: Альпина Паблишер, 2015. 108 с.

Bargh A.J. Free Will is Un-natural // Are We Free?: Psychology and Free Will. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2008. P. 128–154.

Baumeister R.F., Crescioni A.W., Alquist J.L. Free Will as Advanced Action Control for Human Social Life and Culture // Neuroethics. 2011. Vol. 4. No. 1. P. 1–11.

Caruso G. Free Will Skepticism and Criminal Behavior: A Public Health-Quarantine Model (Presidential Address) // Southwest Philosophy Review. 2016. Vol. 32. No. 1. P. 25–48.

Dennett D.C. Freedom evolves. N. Y.: Viking, 2003. 347 p.

Dennett D.C. Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1984. 248 p.

Frankfurt H.G. Freedom of the Will and the Concept of a Person // The Journal of Philosophy. 1971. Vol. 68. No. 1. P. 5–20.

<sup>17</sup> Baumeister R.F., Crescioni A.W., Alquist J.L. Free Will as Advanced Action Control for Human Social Life and Culture // Neuroethics. 2011. Vol. 4. No. 1. P. 1–11; Dennett D.C. Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting. Cambridge (Mass.), 1984.

*Greene J., Cohen J.* For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything // *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*. 2004. Vol. 359. No. 1451. P. 1775–1785.

*Haggard P.* Conscious Intention and Motor Cognition // *Trends in Cognitive Sciences*. 2005. Vol. 9. No. 6. P. 290–295.

*Haynes J.-D.* Beyond Libet: Long-term Prediction of Free Choices from Neuroimaging Signals // *Conscious Will and Responsibility* / Ed. by W. Sinnott-Armstrong and L. Nadel. N. Y.: Oxford University Press, 2011. P. 85–96.

*Jackson F.* What Mary Didn't Know // *The Journal of Philosophy*. 1986. Vol. 83. No. 5. P. 291–295.

*Libet B.* Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action // *The Behavioral and Brain Sciences*. 1985. Vol. 8. P. 529–566.

*Mele A.R.* *Effective Intentions: the Power of Conscious Will*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 178 p.

*Nahmias E.* Why “Willusionism” Leads to “Bad Results”: Comments on Baumeister, Crescioni, and Alquist // *Neuroethics*. 2011. Vol. 4. No. 1. P. 17–24.

*Nahmias E., Shepard J., Reuter S.* It's OK if “My Brain Made Me Do It”: People's Intuitions about Free Will and Neuroscientific Prediction // *Cognition*. 2014. Vol. 133. No. 2. P. 502–516.

*Roskies A.L.* Can Neuroscience Resolve Issues about Free Will? // *Moral Psychology*. Vol. 4 / Ed. by W. Sinnott-Armstrong. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2014. P. 103–156.

*Searle J.R.* Free Will as a Problem in Neurobiology // *Philosophy*. 2001. Vol. 76. No. 4. P. 491–514.

*Smilansky S.* *Free Will and Illusion*. Oxford: Clarendon Press, 2003. 329 p.

*Soon C.S., Brass M., Heinze H.-J., Haynes J.-D.* Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain // *Nature Neuroscience*. 2008. Vol. 11. No. 5. P. 543–545.

*Spence S.* *The Actor's Brain: Exploring the Cognitive Neuroscience of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 434 p.

*Vincent N.A.* Restoring Responsibility: Promoting Justice, Therapy and Reform Through Direct Brain Interventions // *Criminal Law and Philosophy*. 2014. Vol. 8. No. 1. P. 21–42.

*Walter S.* Willusionism, Epiphenomenalism, and the Feeling of Conscious Will // *Synthese*. 2014. Vol. 191. P. 2215–2238.

*Wegner D.M.* *The illusion of conscious will*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 2002. 405 p.

### **Illusion of choice and uncontrolled actions\***

***Sergei M. Levin***

National Research University Higher School of Economics. 16 Soyuz Pechatnikov Str., Saint-Petersburg, 190008, Russian Federation; e-mail: serg.m.levin@gmail.com

***Victoria S. Iugai***

Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University. 5 Mendeleevskaya Liniya, Saint-Petersburg, 1999034, Russian Federation; e-mail: victoria.s.yugai@gmail.com

There is an opinion that modern science has established that free will is an illusion. The illusion of free will is the wrong feeling of control over one's own actions: it seems that people can consciously choose how to act, however, all their actions are nothing more than the results of an unconscious neural activity. Followers of this

\* The article has been prepared for publication with the financial support from the Russian Science Foundation, Project No. 18–18–00222: “The role of volitional acts in intentional agency”.

theory are called willusionists. Neuroscientific experiments that examine causal relationships between conscious volitions and actions are the main evidence for willusionism. According to the willusionist interpretation of these experiments, consciousness does not initiate actions, but fixes that they have occurred, therefore, free will is illusory. Willusionist arguments aim to show why free actions are not free, but what will willusionists say about actions that are not considered as free? In this paper, the absurd consequences of consistent acceptance of willusionism are discussed. We analyze the willusionist approach not only to those actions that are considered free actions but also to actions that are wittingly unfree, for example, actions that are the results of a neurophysiological disorder. We consider an imaginary situation in which a person lacks control over one of his hands. He wants to cure this disorder and asks a famous neuroscientist who has complete knowledge of neurophysiology and the most advanced equipment at her disposal. Moreover, the neuroscientist is a willusionist. It is argued that the main obstacle to providing the patient with the treatment he asks for is the acceptance of willusionism by the neuroscientist, and not the lack of knowledge or any deficiency of the equipment.

**Keywords:** neuroscience, free will, compatibilism, willusionism

**For citation:** Levin, S. M. & Iugai, V. S. “Illyuziya vybora i nekontroliruemye deistviya” [Illusion of choice and uncontrolled actions], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 2, pp. 92–102. (In Russian)

## References

- Bargh, A. J. “Free Will is Un-natural”, in: A. J. Bargh, *Are We Free?: Psychology and Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 128–154.
- Baumeister, R. F., Crescioni, A. W. & Alquist, J. L. “Free Will as Advanced Action Control for Human Social Life and Culture”, *Neuroethics*, 2011, Vol. 4, No. 1, pp. 1–11.
- Caruso, G. “Free Will Skepticism and Criminal Behavior: A Public Health-Quarantine Model Presidential Address”, *Southwest Philosophy Review*, 2016, Vol. 32, No. 1, pp. 25–48.
- Dennett, D. C. *Freedom evolves*. New York: Viking, 2003. 347 pp.
- Dennett, D. C. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1984. 248 pp.
- Frankfurt, H. G. “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy*, 1971, Vol. 68, No. 1, pp. 5–20.
- Greene, J. & Cohen, J. “For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 2004, Vol. 359, No. 1451, pp. 1775–1785.
- Haggard, P. “Conscious Intention and Motor Cognition”, *Trends in Cognitive Sciences*, 2005, Vol. 9, No. 6, pp. 290–295.
- Harris, S. *Svoboda voli, kotoroi ne sushchestvuet* [Free will]. Moscow: Alpina Publ., 2015. 108 pp.
- Haynes, J.-D. “Beyond Libet: Long-term Prediction of Free Choices from Neuroimaging Signals”, *Conscious Will and Responsibility*, ed. by W. Sinnott-Armstrong and L. Nadel. New York: Oxford University Press, 2011, pp. 85–96.
- Jackson, F. “What Mary Didn’t Know”, *The Journal of Philosophy*, 1986, Vol. 83, No. 5, pp. 291–295.
- Levin, S. M. “Svoboda voli, nauka i prichiny povedeniya” [Free will, science and causes of behavior], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filozofiya nauki*, 2018, Vol. 55, No. 2, pp. 153–164.
- Libet, B. “Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action”, *The Behavioral and Brain Sciences*, 1985, Vol. 8, pp. 529–566.
- Mele, A. R. *Effective Intentions: the Power of Conscious Will*. Oxford: Oxford University Press, 2009, 178 pp.
- Nahmias, E. “Why ‘Willusionism’ Leads to ‘Bad Results’: Comments on Baumeister, Crescioni, and Alquist”, *Neuroethics*, 2011, Vol. 4, No. 1, pp. 17–24.

Nahmias, E., Shepard, J. & Reuter, S. "It's OK if 'My Brain Made Me Do It': People's Intuitions about Free Will and Neuroscientific Prediction", *Cognition*, 2014, Vol. 133, No. 2, pp. 502–516.

Razeev, D. N. "Problema svobody voli v kontekste issledovaniy neironauki" [The problem of free will in the context of neuroscience research], *Zhurnal vysshei nervnoi deyatel'nosti im. I.P. Pavlova* [I.P. Pavlov's Journal of Higher Nervous Activity], 2017, Vol. 67, No. 6, pp. 721–727.

Roskies, A. L. "Can Neuroscience Resolve Issues about Free Will?", *Moral Psychology*, Vol. 4, ed. by W. Sinnott-Armstrong, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2014, pp. 103–156.

Searle, J. R. "Free Will as a Problem in Neurobiology", *Philosophy*, 2001, Vol. 76, No. 4, pp. 491–514.

Sekatskaya, M. A. "Svoboda voli i predskazuemost. Filosofskii analiz sovremennykh issledovaniy v neironauke" [Free will and predictability. Philosophical analysis of modern research in neuroscience], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 3, pp. 163–169.

Smilansky, S. *Free Will and Illusion*. Oxford: Clarendon Press, 2003. 329 pp.

Soon, C. S., Brass, M., Heinze, H.-J. & Haynes, J.-D. "Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain", *Nature Neuroscience*, 2008, Vol. 11, No. 5, pp. 543–545.

Spence, S. *The Actor's Brain: Exploring the Cognitive Neuroscience of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 434 pp.

Vasilev, V. V. *V zashchitu klassicheskogo kompatibilizma: Esse o svobode voli* [In defense of classical compatibilism: Essay on free will]. Moscow: LENAND Publ., 2017. 198 pp.

Volkov, D. B. "Problema svobody voli: obzor klyuchevykh issledovaniy konca XX – nachala XXI vv. v analiticheskoy filosofii" [The Problem of Free Will: An Overview of Major Studies by Analytical Philosophers in Late 20<sup>th</sup> – Early 21<sup>st</sup> Century], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2016, Vol. 9, No. 3, pp. 175–189.

Vincent, N. A. "Restoring Responsibility: Promoting Justice, Therapy and Reform Through Direct Brain Interventions", *Criminal Law and Philosophy*, 2014, Vol. 8, No. 1, pp. 21–42.

Walter, S. "Willusionism, Epiphenomenalism, and the Feeling of Conscious Will", *Synthese*, 2014, Vol. 191, pp. 2215–2238.

Wegner, D. M. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002. 405 pp.

## ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

С.Л. Фокин

### РЕНЕ ДЕКАРТ И УЧЕНЫЕ ЖЕНЫ: ОПАСНЫЕ СВЯЗИ\*

**Фокин Сергей Леонидович** – доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой романо-германской филологии и перевода. Санкт-Петербургский государственный экономический университет. Российская Федерация, 191023, г. Санкт-Петербург, Москательный пер., д. 4; e-mail: serge.fokine@yandex.ru

Главная задача настоящей работы заключается в том, чтобы представить историческую картину тех отношений с читательской аудиторией, которые стал формировать Рене Декарт с момента публикации «Рассуждения о методе», обращенного не столько к докторам Сорбонны, педантам, схоластам и теологам, сколько к изощренным умам, наделенным «естественным светом разума», в том числе к «ученым женам». Следуя методу «истории идей», предполагающему повышенное внимание к историческому, культурному и политическому контекстам эпохи, автор устанавливает те связи, которые философ поддерживал с различными литературными институтами первой половины XVII столетия – от Французской академии, призванной регулировать «благое употребление» французского языка, до литературных салонов, где устанавливались каноны «хорошего вкуса». При этом указывается, что сам Декарт потворствовал известным слабостям прекрасного пола, в частности развитому вкусу к изящным искусствам и свободным наукам, который получил распространение в так называемой салонной культуре, а также в прециозной и галантной словесности классического века. В работе устанавливается, что обращенность к женской аудитории образует один из прагматических аспектов текста Декарта, который соотносится с доктриной галантности великого века. Определяя круг общения философа с учеными женами, автор делает упор на переписке Декарта, которая не только представляла собой своеобразный образец эпистолярного жанра, но и явилась оригинальным инструментом философского мышления. Именно повышенное внимание к читательской аудитории, в частности к ученым женам, ставит автора «Рассуждения о методе» в один ряд с законодателями литературного вкуса эпохи и подтверждает то культурное обстоятельство, что философ не мог не разделять главной заботы писателя XVII столетия – «писать, чтобы нравиться».

**Ключевые слова:** Декарт, французская словесность XVII века, философия и литература, салонная культура, галантность, прециозность, эпистолярный жанр

**Для цитирования:** Фокин С.Л. Рене Декарт и ученые жены: опасные связи // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 2. С. 103–116.

---

\* Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ, проект «Рене Декарт и моральная философия: метафизика, политика, теология и этика в переписке философа с принцессой Елизаветой Богемской, королевой Швеции Кристиной и несколькими современниками», № 17–03–50205, тип проекта «а(ф)».

22 февраля 1638 года Р. Декарт (1596–1650), незадолго до этого опубликовавший «Рассуждение о методе» (1637), манифест новой философии, заключавший в себе своеобразную интеллектуальную автобиографию мыслителя, писал отцу-иезуиту А. Ватье (1591–1659), пытаясь оправдать темноту доказательств существования Бога в своем сочинении, которую не преминул отметить в отзыве на него ревнивый теолог:

Это правда, что я был слишком темен в том, что писал о существовании Бога в сем трактате о «Метод», и хотя речь идет о самой важной части, признаю, что она была наименее разработана во всем произведении; что частично объясняется тем, что я решился ее присовокупить к нему лишь под конец и когда книгопродавец меня торопил. Но главная причина сей темноты в том, что я не осмелился ни распространяться о доводах скептиков, ни высказать все необходимые вещи *ad abducendam mentem a sensibus* <...>: и такого рода мысли не показались пригодными для того, чтобы вложить их в книгу, в которой, как мне хотелось, даже женщины могли что-нибудь понять, и где, тем не менее, самые изощренные умы нашли бы достаточно материи, чтобы занять свое внимание<sup>1</sup>.

Таким образом, приведенный эпистолярный фрагмент свидетельствует в предельной смысловой перспективе, что в определенный момент в мысли философа доказательство существования Божьего могло оказаться на одной чаше весов со знаком внимания к женской аудитории. При этом необходимо уточнить, что это признание следует воспринимать не столько в регистре оправдания или покаяния мыслителя перед авторитетом вышестоящей религиозной инстанции, сколько как указание на определенный прагматический аспект текста «Рассуждения о методе», обращенного, в частности, к женской читательской аудитории. Более того, если вникнуть в то, как философ объяснял оппоненту, почему он был столь маловразумителен относительно существования Божьего, то возникает предположение, что Декарт сознательно предпочел быть понятым скорее женщинами, чем богословами, что в своем методе, то есть в своем пути, мыслитель шел скорее в направлении женщин, чем в направлении философов. В сущности, именно на это обстоятельство в свое время обращал внимание автор классической биографии философа А. Байе (1649–1706), полагая, что благорасположенность Декарта к женщинам диктовалась, среди прочего, тем обстоятельством, что образованные женщины были далеки от схоластической науки, ученого педантизма и сугубо книжного знания:

Господин Декарт говорил одному из своих друзей, что в области Философии он находил, что Дамы, с которыми он беседовал по этому предмету, были более мягкими, более внимательными, более покладистыми, одним словом, более свободными от предрассудков и лжеучений, чем многие мужи<sup>2</sup>.

Однако необходимо сразу подчеркнуть, что повышенное внимание философа к женской аудитории не сводится к гендерному аспекту, но вписывается в более сложную авторскую стратегию Декарта, нацеленную на то, чтобы противопоставить новую философию традиционным формам научного знания, восходящим к классической античности, средневековой схоластике

<sup>1</sup> *Descartes R. Œuvres complètes. T. VIII: Correspondance 1. Paris, 2013. P. 574–575.* Здесь и далее все переводы с французского, включая цитаты из сочинений, существующих в канонических русских переводах, сделаны автором статьи.

<sup>2</sup> *Baillet A. Vie de Monsieur Descartes. T. 2. Hildesheim; N. Y., 1972. P. 230.*



и ренессансному гуманизму. Не приходится сомневаться, что одной из главных движущих сил этой философской революции стало решение Декарта написать и опубликовать манифест новой философии не на латыни, языке своих наставников – математиков, теологов и философов, а на французском простонародном языке – языке поэтов, литературных салонов и царящих в них образованных женщин или, если вспомнить название одной из самых злободневных комедий Мольера (1622–1673), «ученых жен». Об историческом значении этого лингвистического и эпистемологического переворота во французской философии наглядно свидетельствуют знаменитые «эпистолярные романы» Декарта с «учеными женами» королевских кровей – принцессой Богемии Елизаветой (1618–1680) и королевой Швеции Кристиной (1626–1689). По словам А. Бадью, в этом повороте Декарта в сторону прекрасной половины человечества определяется одна из самых характерных черт всей новейшей французской философии:

В этом ключевом моменте с принцессами заключается стихийная демократическая интенция, разворачивающая философское рассуждение к беседе и обольщению, скорее к Венере, нежели к Минерве и освобождающая его, насколько это возможно, от оков академизма или сциентизма. И эту интенцию будут подчеркивать все знаменитые французские философы <...> Все они желают быть услышанными женщинами, все хотят снискать их восхищение, понимая, что за женщинами ухаживают не на латыни, равно как и не на языке педантов<sup>3</sup>.

Таким образом, главная цель настоящей работы заключается в том, чтобы представить историческую картину тех отношений с читательской аудиторией, которые стал формировать Рене Декарт с момента сочинения и публикации «Рассуждения о методе», обращенного не столько к докторам Сорбонны, педантам, схоластам и теологам, сколько к изощренным умам, наделенным «естественным светом разума», в том числе к «ученым женам». В ходе достижения этой цели мы последовательно ставим и пытаемся решить ряд исследовательских задач: во-первых, нам важно понять, какие интеллектуальные ставки мог подразумевать сам жест философа, принимающего решение писать на французском языке; во-вторых, следует более пристально, нежели это обычно делается в традиционных историко-философских исследованиях, взглянуть на тот пейзаж литературного Парижа первой половины XVII века, в частности, в таких его культурно-исторических константах, как классицизм и барокко, салоны и либертинаж, галантность и прециозность, с которыми так или иначе была связана мысль Декарта; в-третьих, наконец, необходимо рассмотреть, хотя бы в самых общих чертах, основные характеристики эпистолярного жанра, который был не только одной из главенствующих литературных форм эпохи французского классицизма, не только основным средством общения философа с упомянутыми венценосными учеными женами, но и оригинальным инструментом новой философии, устремленной к тому, чтобы освободиться от пут педантизма, схоластики, сциентизма.

<sup>3</sup> Badiou A. De la langue française comme évidemment // Vocabulaire européen des philosophies. Paris, 2004. P. 466–467.

### Что значит писать философию на французском языке?

Чтобы убедиться в том, что обращенностью к ученым женам не исчерпывается прагматический аспект «Рассуждения о методе», достаточно будет сопоставить приведенное выше эпистолярное суждение Декарта о внимании к женской читательской аудитории с тем пассажем из манифеста новой философии, где он сам объясняет, почему он пишет его на французском, а не на латыни:

И если я пишу на французском, языке моей страны, а не на латыни, языке моих наставников, то причина в том, что я надеюсь, что те, кто пользуются лишь своим естественным разумом, во всей его чистоте, будут судить лучше о моих мнениях, нежели те, кто верят лишь древним книгам. Ну а те, кто соединяют здравый смысл с ученостью, в коих только я и желаю видеть своих судей, не будут, убеждаю я себя, столь привержены латыни, чтобы отказать услышать мои доводы из-за того, что я их разъясняю на простонародном языке<sup>4</sup>.

Таким образом, если направленность на ученых жен подтверждается этим пассажем «Рассуждения о методе», где «те, кто верит лишь древним книгам», читай: педанты, схоласты, теологи, противопоставляются тем, «кто соединяет здравый смысл с ученостью», в число которых входят, разумеется, ученые жены, то оными явно не исчерпывается круг читателей, которых Декарт хотел бы видеть судьями своего сочинения. Иными словами, необходимо подчеркнуть, что, когда в 1637 году Декарт решает писать и публиковать «Рассуждение о методе» на французском языке, им движет не только забота о женской аудитории: философ не мог не сознавать, что такого рода воля к родному языку не лишена определенных политических притязаний, прежде всего по той причине, что в ней говорило желание по-прежнему с прежней формой учености.

Действительно, в чисто лингвистическом, на первый взгляд, жесте философа можно обнаружить целое созвездие самых разных смыслов: одни будут скорее биографическими, другие политическими, третьи религиозными, четвертые институциональными, пятые литературными, хотя все они сходятся под знаком ответственного решения говорить то, о чем молчала современная философия. Мы не будем вдаваться здесь в детальное рассмотрение всех притязаний, которые могли присутствовать в сознании и бессознательном автора «Рассуждения о методе», решающего писать свой текст на простонародном, родном, французском языке – языке естественном, национальном, государственном<sup>5</sup>. Укажем лишь на самые общие смысловые направления, в перспективе которых жест Декарта может приобрести более определенную семантическую наполненность.

Во-первых, здесь необходимо принимать во внимание все те запутанные интриги, которые могли связывать жест философа с его биографией,

<sup>4</sup> *Descartes R. Œuvres complètes. T. III: Discours de la méthode et Essais. Paris, 2009. P. 133.*

<sup>5</sup> Наиболее обстоятельно проблема выбора французского языка языком философии рассмотрена в двух этюдах Ж. Деррида (1930–2004), включенных в книгу «От права к философии» (1990): *Derrida J. S'il y a lieu du traduire. La philosophie dans sa langue nationale (vers une «litterature en français») // Derrida J. Du droit la philosophie. Paris, 1990. P. 283–310; Idem. Les romans de Descartes ou l'économie des mots // Ibid. P. 311–342. Более широкий культурный контекст см. также: *Magnard P. La langue de la philosophie, du latin au français // Philosophe en français. Paris, 2001. P. 283–296.**

с его личным отношением к французскому языку и Франции: в этом смысле совсем небезразлично, что Декарт, выбирая языком новой философии французский, уже давно оставил родные края, решив обосноваться в Голландии, чтобы именно там, на чужбине, завершить свой провокационный манифест, опубликованный анонимно. Как если бы именно отсутствие отчизны, острое или, наоборот, глухое ощущение беспочвенности и утраты дара речи на родном языке было необходимым условием мысленного возвращения философа в лоно страны своих первых слов и снов. И хотя вопрос о том, в какой мере Декарт владел нидерландским языком, до сих пор остается дискуссионным, следует полагать, что он наверняка его понимал, но вряд ли свободно говорил, общаясь с учеными на латыни и обходясь в быту с домо-чадцами каким-то лексическим минимумом: примечательно, что свою дочь, которую он прижил в Амстердаме со служанкой Элен, философ назвал ностальгическим именем Франсина<sup>6</sup>. Таким образом, философия на французском языке означала утверждение философии на национальном языке – в противовес космополитической, универсальной латыни. Однако это утверждение исключало даже тень «философского национализма» постольку, поскольку новая французская философия была родом из чужбины, учреждая инородный, чужестранный и страннический характер свободного отправления мысли.

В этом отношении не следует забывать также о том, что вероятная «*mal du pays*», тоска по родине, могла переплетаться в мыслях философа с фантазматической болью за чахоточную мать, которой он не знал, поскольку она тихо ушла из жизни в скором времени после его появления на свет. В одном из этюдов о Декарте французский поэт П. Валери (1870–1945) многозначительно замечал, цитируя самую авторитетную биографию философа, что «...он унаследовал “от нее сухой кашель и бледный цвет лица, который сохранял до двадцати лет”. Врачи считали, что он умрет молодым»<sup>7</sup>. Словом, выбор в пользу французского, родного, материнского языка мог диктоваться разнохарактерной признательностью или просто бесповоротным признанием тех сомнительных, двусмысленных связей с матерью, родным языком и родиной, которая в действительности скорее отторгала философа, принуждая его искать лучшей доли и большей воли на чужбине.

Во-вторых, важно не упустить из виду того обстоятельства, что, уходя от латыни, от языка иезуитов-наставников, от языка Отца, ибо именно властью отца он был отдан к ним в обучение, Декарт так или иначе ставил свою философию как бы вне отцовского авторитета, вне власти, вне закона. Ж. Деррида заметил по этому поводу:

Для Декарта, который потерял мать, когда ему был год, это был язык пра-материнский (он был воспитан бабушкой), который он противопоставляет языку своих наставников; это они ему навязывали закон знания и, попросту говоря, закон на латыни. Язык закона, поскольку это латынь, язык Отца, если угодно, язык науки и школы, язык не домашний, а главное – язык права<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Различные точки зрения на этот биографический эпизод, вступающий в противоречие с легендой о философе-холостяке, чуждом страстей души и тела, см. в новейшем жизнеописании Декарта, принадлежащем перу авторитетного историка и главного хранителя Национального архива Франции Ф. Хиндельхаймер: *Hildesheimer F. Monsieur Descartes ou La Fable de la Raison*. Paris, 2010.

<sup>7</sup> *Valéry P. Une vue de Descartes // Valéry P. Œuvres complètes*. Т. 1. Paris, 1957. P. 810.

<sup>8</sup> *Derrida J. S'il y a lieu du traduire*. P. 290–291.

Таким образом, выбирая французский язык языком философии, Декарт выводит свою мысль в некое внеправовое, внешкольное и безотцовское пространство, учреждая в нем новую философию как возможность свободы жить своим умом, собственным разумом.

В-третьих, здесь следовало бы коснуться вопроса о том, в какой мере выбор французского и отказ от латыни были продиктованы историческим событием, всколыхнувшим весь интеллектуальный мир Европы, – судом над Г. Галилеем (1564–1642), состоявшимся в 1633 году и заставившим Декарта отказаться от публикации метафизического трактата «Мир», основанного на галилеевской картине мира. Строго говоря, переводя философию с латыни на французский, Декарт не только уходил от инстанции папского суда – он уходил от приговора к молчанию, на которое был обречен итальянский философ. Более того, переводя философию на французский, Декарт не просто уклонялся от языка религиозной власти, господствовавшего в мире учености и постоянно угрожавшего последнему принуждением к безмолвию. Он искал вместе с тем возможности учредить власть философии в новом языковом пространстве, которое обладало большей естественностью, если не свободой, нежели схоластическая латынь. Таким образом, несмотря на то, что последовавшие за «Рассуждением о методе» «Метафизические медитации» (1641) и «Первоначала философии» (1644) были написаны на латыни и потому обращены более к ученому миру, следует признать, что использование французского в первом сочинении отвечало определенной авторской стратегии: «Когда Декарт хочет убедиться в структуральной строгости своих рассуждений, он возвращается к философской латыни; когда он идет сквозь индивидуальный опыт на поиски своего «я», он предпочитает писать по-французски. Именно здесь играет гений языка. Философствовать на французском значит придавать рефлексии определенную ориентацию: а именно ту, что позволила бы охватить все изгибы живого “я”»<sup>9</sup>. Не приходится удивляться поэтому, что революция, совершенная Декартом в метафизике, революция, одной из главных движущих сил которой стала своеобразная диалектика латыни и французского, вылившаяся в конечном итоге в «лингвистический переворот» и преодоление, или «снятие», латыни как языка философии, как языка власти в философии, не осталась без внимания папской курии: сочинения философа были запрещены Ватиканом 20 ноября 1663 года.

В-четвертых, выбор в пользу родного, или материнского, наречия необходимо воспринимать в свете такого значительного для политической истории французского языка культурного события, как создание, за три года до появления «Рассуждения о методе», Французской академии (1634), главная задача которой заключалась в абсолютизации использования французского языка в культурной, литературной и научной жизни, где с эпохи ренессансного гуманизма доминировала латынь<sup>10</sup>. Академия становится главным инструментом в государственной политике французского языка, согласно 24й статье устава, утвержденного королем в 1635 году: «Главная функция Академии будет в том, чтобы со всем тщанием и наивозможнейшим старанием разрабатывать для нашего языка определенные правила, сделав его чистым, красноречивым и способным трактовать об искусствах и науках»<sup>11</sup>. Таким образом, выбирая язык Французской академии, Декарт волей-неволей

<sup>9</sup> Magnard P. La langue de la philosophie. P. 294.

<sup>10</sup> Murray T. L'Académie française// De la littérature française. Paris, 1993. P. 259–264.

<sup>11</sup> Цит. по: Brunot F. Histoire de la langue française, des origines à nos jours. T. 3. Paris, 1966. P. 35.

вписывал свое философское начинание в исполнение того государственного задания на создание своей, доморощенной, французской, государственной, национальной философии, которое неоднократно и недвусмысленно формулировалось в кулуарах королевской власти еще с середины 16-го столетия. Вместе с тем, говоря о том, что французский язык «Рассуждения о методе» был ответом на запрос, призыв или вызов политической власти, не стоит перегибать палки и искать в жесте философа проявление некоего интеллектуального сервизма: мало того что он пишет «Рассуждение о методе» за пределами отчизны, так или иначе поставив себя вне формальной юрисдикции французской монархии, сам склад личности Декарта исключает всякую возможность подобного коленопреклоненного выбора, не говоря уже о том духе абсолютной свободы, которым дышала вся его философия. Действительно, абсолютная власть, к утверждению которой тяготел сначала режим кардинала Ришелье (1584–1642), а затем Людовика XIV (1638–1715), не может обойти своим вниманием той формы абсолютного знания, которой хочет быть философия: власть не может обойти своим вниманием философию, особенно если последняя хочет власти, мыслит себя как волю индивида к абсолютной власти, начиная с власти над самим собой. Таким образом, не будет большого преувеличения, если мы скажем, что легендарное изречение Людовика «Государство – это я» можно рассматривать всего лишь как удачную парافразу *cogito ergo sum* Декарта, особенно если учесть, с какой ревностью относился монарх к утверждению картезианства в виде доминирующей интеллектуальной моды в парижских салонах классического века<sup>12</sup>.

В-пятых, рассматривая этот основополагающий выбор философа в пользу письма на французском языке, невозможно обойти молчанием хитроумные уловки Декарта-писателя, который с превеликим знанием дела формирует своего читателя. Здесь имеется в виду не только открытое обращение философа к людям, наделенным «здравым смыслом», но и не столь очевидные заигрывания с другой, прекрасной половиной читательского мира. Разумеется, речь идет о тех самых ученых женах, начинавших тогда приобретать столь заметный вес в культурно-политическом мире Франции, так что не проходит и трех десятилетий после публикации текста Декарта, как другой кудесник французского языка, господин де Мольер, пишет и ставит на парижской сцене злободневные и необыкновенно яркие комедии, в которых считает уместным и необходимым поставить под вопрос эту новую инстанцию символической власти и хорошего вкуса в литературной жизни XVII века. В этом отношении необходимо уточнить, что эпистолярные романы, связавшие Декарта с двумя выдающимися «учеными прелестницами» великого века, были не столько обусловлены более или менее случайными биографическими обстоятельствами, сколько отвечали самому духу времени, точнее говоря, той тенденции европейской культуры, которая отражала и выражала проникновение избранных кругов образованных женщин в мир изящной словесности, науки, теологии и философии<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> «Нетрудно понять, в каком свете Людовик XIV мог воспринимать картезианцев: как людей способных еще больше нарушить целостность государства, усиливая позиции яansenистов и кальвинистов» (*Azouvi F. Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale. Paris, 2002. P. 28*).

<sup>13</sup> *Timmermans L. L'Accès des femmes à la culture sous l'ancien régime. Paris, 2005*. Представляя широкую панораму последовательной феминизации культуры в классический век, автор, как нам думается, не совсем верно оценивает роль картезианства в этом процессе (см., в частности, р. 381–382). В новейших исследованиях этих сложных, если не деликатных,

### Под сенью «ученых девушек» в цвету

В статье «Декарт и женщины», опубликованной в 1999 году Ж. Родис-Левис (1918–2004), профессором Сорбонны, основательницей международного центра «Картезианских исследований» (1981), одной из самых авторитетных французских специалисток по творчеству Декарту, приводится целый ряд свидетельств постоянного и все время крепнущего внимания философа к ученым женам<sup>14</sup>. Действительно, весной 1637 года, едва завершив «Рассуждение о методе», Декарт поспешил отправить два экземпляра рукописи К. Гюйгенсу (1596–1687), указав, что они предназначаются также его супруге и сестре, замечания которых он ценил гораздо больше, нежели мнения «многих философов», которые зачастую «по искусству своему» отзываются о книгах дурно<sup>15</sup>. Очевидно, что в этом пассаже Декарт следует уже знакомой нам логике предпочтения, отдаваемого здравому смыслу и естественному свету разума, коими женщины наделены в равной мере с мужчинами, чем противопоставлял ученых жен педантам и схоластам

Вместе с тем, говоря о характере взаимоотношений философа с учеными женами, следует отметить, что сам Декарт потворствовал известным слабостям прекрасного пола, в частности развитому вкусу к изящным искусствам и свободным наукам, который получил распространение в так называемой салонной культуре, прециозной словесности и галантной литературе во Франции XVII века<sup>16</sup>. Строго говоря, речь идет о тех культурно-исторических константах, которые, вкупе с некоторыми другими элементами, составляли довольно сложную, подвижную и расплывчатую семантическую констелляцию, где весь построенный по правилам, размеренный, рассудочный, светлый духом классицизм, выступающий в виде господствующего стиля эпохи, двоялся и дробился в более изощренной эстетике барокко, так или иначе тяготевавшей к чрезмерности, безрассудству, темным далям; где придворная культура, устремленная к идеалам воинства, мужественности, силы, провоцировала сопротивление салонной субкультуры, преимущественно женской, в которой прекрасный пол отыгрывался на придворных мужланах, противопоставляя двору культ светской изысканности, утонченности, вычурности, словом, прециозности, распространявшийся на манеру вести себя, одеваться, беседовать, писать; где, наконец, сильный пол, словно отзываясь на эту интеллектуальную провокацию, искал себя в маньеристских формах галантной поэзии или предосудительных фигурах интеллектуально-экзистенциального либертинажа. Разумеется, границы между этими тенденциями литературной жизни

---

материй вопрос о связях картезианства и феминизма ставится напрямую: *Pellegrin M.-F., Lotterie F. Le cartésianisme est-il un féminisme? Autour de Poullain de La Barre. Entretien avec Marie-Frédérique Pellegrin // Littératures classiques. 2016. Vol. 2. No. 90. P. 165–170. О роли женщин в развитии очагов распространения учености см. также: Haase-Dubosc D. Intellectuelles, femmes d'esprit et femmes savantes au XVIIe siècle // Clio. Histoire, femmes et sociétés [En ligne]. 13 | 2001, mis en ligne le 19 juin 2006, consulté le 22 avril 2017. URL: <http://clio.revues.org/133> (дата обращения: 22.04.2017). DOI: 10.4000/clio.133*

<sup>14</sup> *Rodis-Lewis G. Descartes et les femmes: l'exceptionnel apport de la princesse Élisabeth // Donne filosofia e cultura nel seicento. Roma, 1999. P. 155–170.*

<sup>15</sup> *Ibid. P. 155.*

<sup>16</sup> *Denis D. Classicisme, préciosité et galanterie // Histoire de la France littéraire. T. 2: Classicismes XVII–XVIII siècle. Paris, 2006. P. 117–130. На двух последних страницах этого синтетического обзора, заключающего в себе сводку новейших представлений о данных культурно-исторических тенденциях, приведен обширный список литературы по теме.*

Франции первой половины XVII века были нечеткими, подвижными, расплывчатыми; немаловажно и то, что, в отличие от таких понятий, как классицизм, барокко, салоны, имевших позднейшее происхождение, фигуры галантности, прециозности, либертинажа были зафиксированы в критических, литературных и философских сочинениях эпохи, не отличаясь, впрочем, семантической определенностью. Таким образом, говоря об эпистолярных романах Декарта с учеными женами, важно представлять себе, что такого рода общение не было чем-то из ряда вон выходящим: эпистолярные формы вошли в литературный канон классицизма с момента публикации «Писем» (1624) Ж.-Л. Геза де Бальзака (1597–1654), ближайшего друга автора «Рассуждения о методе», писателя-моралиста, не чуждого ни галантной, ни прециозной, ни либертинской тенденций в интеллектуальной жизни Франции первой половины XVII века.

Итак, делая выбор в пользу французского языка, Декарт не только открывает демократический путь развития философии, но и приглашает к вступлению на этот путь женщин, ищущих образования, но также культурного авторитета в условиях абсолютистского государства. Разумеется, такая историко-культурная ситуация предполагала выработку новых форм взаимоотношений между философом и образованной женщиной. В этом отношении важно сознавать, что те отношения, которые сложились у философа сначала с принцессой Елизаветой, а затем с королевой Кристиной, складывались по неким новым правилам, в которых тяга к учености, характерная для женщин эпохи, подкреплялась определенным политическим авторитетом, с которым не мог не считаться Декарт. Вместе с тем они усложнялись двумя более сложными психологически-экзистенциальными структурами, по-разному определявшими характер личных отношений мыслителя с двумя юными венценосными особами: структура «философ как врачеватель» была более значима в отношениях Декарта с Елизаветой Богемской; структура «философ как советник государя» доминировала в отношениях автора трактата «Страсти души» с Кристиной Шведской. Учитывая то, что философ завязывал эти отношения с сильными мира сего, хотя здесь последние принадлежали к слабому полу, нельзя обойти молчанием то обстоятельство, что эти связи с самого начала подразумевали определенного рода опасности и риски: философ приводил свою мысль под сень политического авторитета, неизменно чреватого той или иной формой насилия.

Вместе с тем можно еще раз подчеркнуть, что обращенность к женщинам образует то, что можно было бы назвать прагматическим аспектом текста Декарта, который соотносится, в общем и целом, с доктриной галантности великого века, представляющей собой своего рода экзистенциально-эстетическое кредо, предопределявшее собственно поэтику французского классицизма. Не что иное, как повышенное внимание к читательской аудитории и, в частности, к ученым женам, ставит автора «Рассуждения о методе» в один ряд с законодателями литературного канона или, по меньшей мере, подтверждает то культурное обстоятельство, что он не мог не разделять главной заботы писателя XVII столетия – «писать, чтобы нравиться»<sup>17</sup>. При этом необходимо подчеркнуть, что в парадоксальном почине Декарта следует видеть также знак ответственного решения мыслителя, направленного на освобождение философии от роли служанки теологии и превраще-

<sup>17</sup> La littérature française: dynamique & histoire. T. I. Paris, 2007. P. 636–651.

ние свободной мысли в действенный инструмент участия философа в гражданской, или светской, жизни.

Разумеется, эта своеобразная «защита и прославление французского языка» в философии путем искания заступничества и покровительства среди ученых жен не являются единственным аспектом текста Декарта, в силу которого он оказывается в сфере галантной или – в более широком плане – классической литературной культуры. Тем не менее уместно будет заметить, что со временем искание прекрасной половины читателей как условия обретения истины становится своего рода личным наваждением мыслителя.

Действительно, если взглянуть на последующий путь Декарта в свете этого повышенного внимания к ученым женам, то создается впечатление, будто тот самый «злобный дух», открытую тяжбу с которым он затеял в трактате «Метафизические медитации» (1642), с течением времени все отчетливее принимал очертания своего рода «*femme fatale*». В самом деле, здесь можно вспомнить, что один из последующих трактатов философа – «Первоначала философии» (1644) – предваряло весьма вычурное посвящение молодой принцессе Елизавете, которое следовало бы рассматривать как своеобразный образец галантной литературы классического века. Эта прециозная дедикация была одним из зримых плодов негласного эпистолярного диалога философа с принцессой, который завязался в 1643 году и продолжался вплоть до смерти Декарта. Сама Елизавета, не особенно обремененная, правда, государственными обязанностями, являла собой высший тип женской учености в Европе XVII века и со временем приобрела звание «главы» европейских картезианок. Строго говоря, последнее сочинение Декарта – трактат «Страсти души» (1649) – был написан по настоятельной просьбе и при деятельном участии ученой прелестницы, боровшейся посредством философии Декарта с девичьими печальями и сомнениями, меланхолиями и ностальгиями. Вместе с тем не стоит опускать из виду того обстоятельства, что этот поворот в сторону моральной философии был обусловлен своего рода уступкой мыслителя своеобразному интеллектуальному насилию со стороны принцессы, во всяком случае, это начинание по разработке морали несколько опережало довершение собственно метафизического проекта Декарта<sup>18</sup>.

Наконец, напомним, что риторические ухищрения Декарта были направлены не только на прекрасный пол, но и на другие фигуры власти, имевшие значительный вес в культурном поле Франции 30-годов XVII века: показательно в этом отношении, что сразу после выхода «Рассуждения о методе» Декарт был назван «самым красноречивым философом» своего времени. Именно так отозвался на появление первого сочинения мыслителя

<sup>18</sup> См. материалы международного colloquium, посвященного изучению связей Декарта и Елизаветы, где отчетливо прослеживается тенденция сменить перспективу в представлении образа принцессы, которая из «ученицы» или «музы» философа превращается в современных исследованиях в оригинального мыслителя, существенно повлиявшего на развитие моральной философии автора «Рассуждения о методе»: *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes?* Paris, 2014. Среди новейших исследований по этой теме отметим также две монографии, в которых эпистолярный роман Декарта и Елизаветы прочитывается в психоаналитическом ключе: *Sibony-Malpertu Y. Une liaison philosophique. Du thérapeutique entre Descartes et la princesse Élisabeth de Bohême.* Paris, 2012; *Coquard D. Une philosophie à l'épreuve du transfert. La correspondance entre Descartes et Élisabeth.* Toulouse, 2017.



Жан Шаплен (1595–1674), один из наиболее авторитетных членов Французской академии<sup>19</sup>.

Тем временем отзвуки парижской славы философа, дерзнувшего противопоставить свою философию авторитету схоластической традиции, начали разноситься по светским салонам, умственным кружкам и университетским аудиториям других европейских столиц. Словом, Декарт, вовлеченный в публичную научную жизнь преимущественно через переписку, стал едва ли не первым по-настоящему популярным философом, общения с которым искали думающие люди по всей Европе. Мыслителю, приучившему себя к тихой жизни в Голландии в отдалении от кровавых политических конфликтов и шумных теологических дискуссий, раздиравших тогда Европу, эта слава доставила как лишние тревожения, так и прекрасные мгновения, которыми были чреватые новые интеллектуальные связи, соединившие его с самыми выдающимися умами того времени.

Однако если эпистолярный диалог и интеллектуальное сотрудничество с принцессой Елизаветой действительно можно рассматривать, с одной стороны, как своеобразный образец галантной словесности XVII века, тогда как с другой, как не менее своеобразный свод философской психотерапии или даже психоанализа, то второе знакомство с венценосной особой оказалось для Декарта поистине фатальным. Речь идет, очевидно, о юной королеве Кристине, личным отношениям с которой также предшествовал непродолжительный эпистолярный роман.

Отношениям Декарта с королевой Швеции посвящено несколько добротных научных трудов, в том числе классическая работа Э. Кассирера (1874–1945), где отношения королевы и философа представлены на фоне широкой панорамы культуры французского классицизма<sup>20</sup>. Однако в противовес по большей части агиографическим описаниям королевы Кристины, среди которых выделяется добротная биографическая работа Ж.-Ф. де Реймона<sup>21</sup>, только в последнее время стали появляться исторические исследования, в которых образ знаменитой государыни рассматривается в перспективе развития культуры европейского либертинажа XVII – XVIII веков<sup>22</sup>. Главной отличительной чертой ученого либертинажа является, как известно, сочетание вольнодумства, граничащего с антирелигиозностью, с более чем вольными нравами, нередко выливающимися в чувственную распущенность. В этой связи необходимо напомнить, что некоторые особенности образа жизни этой эксцентрической персоны ставили в тупик даже самых снисходительных современников:

Кристина Шведская, «шведская амазонка», но также королева-андрогин, королева-гермафродит (такие слова звучали в ее адрес) зачаровывает окружающих, поскольку она воплощает в себе абсолютно аномальную и абсолютно аномальную фигуру власти, но не потому что она женщина (в истории бывали и другие правящие королевы), а потому что она женщина,

<sup>19</sup> См. об этом: *Cavaillé J.-P.* «Le plus éloquent philosophe des derniers temps». Les stratégies d'auteur de René Descartes // *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 1994. 49<sup>e</sup> année. No. 2. P. 349–367.

<sup>20</sup> *Cassirer E.* Descartes. Doctrine. Personnalité. Influence. Pars, 2008.

<sup>21</sup> *Raymond J.-F. de.* La Reine et le philosophe. Descartes et Christine de Suede. Paris, 1993.

<sup>22</sup> *Cavaillé J.-P.* Masculinité et libertinage dans la figure et les écrits de Christine de Suède // *Les Dossiers du Grihl* [En ligne]. 2010–01 | 2010, mis en ligne le 04 mars 2013, consulté le 18 avril 2017. URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/3965> (дата обращения: 18.04.2017). DOI: 10.4000/dossiersgrihl.3965

которая выставляет напоказ сильную маскулинность, и остается, тем не менее, женщиной, потому что она сумела воплотить в себе и слабый, и сильный пол одновременно, то есть ни тот, ни другой в полной мере <sup>23</sup>.

Отталкиваясь от этого интеллектуального портрета, легко вообразить себе, сколь амбивалентные чувства мог испытывать Декарт, общаясь с «Северной Минервой», которой даже при отходе ко сну прислуживал мужчина и которая в ходе светских приемов могла оказывать юным девицам знаки такого высочайшего любвеобилия, что благочестивые матери влиятельных шведских семейств отказывались представлять дочерей своей государыне. Впрочем, истребовав себе в учителя философа с европейским именем, взбалмошная королева не особенно баловала наставника вниманием, посвящая львиную долю своего времени куда более важным государственным делам и галантным празднествам, к коим пыталась приобщить и Декарта: согласно одной биографической легенде, философ сочинил для Кристины стихотворное либретто балета, предназначенное для бала, устроенного королевой в честь годовщины Вестфальского мира. Как вызывающее поведение королевы, так и государственные реформы, которые она проводила и которые были направлены на умаление власти родовой аристократии, не вызывали особых восторгов при дворе, тем более что среди придворных уже поползли слухи о том, что Кристина, дерзко высмеивая протестантизм, готовится принять католичество: разумеется, приглашение ко двору философа-католика не могло не обеспокоить ортодоксальных протестантов. Словом, пригласив Декарта в Стокгольм, королева в одночасье втянула его в запутанные хитросплетения дворцовых интриг, религиозных контроверз и прочих нездоровых козней.

Подводя предварительные итоги, следует подчеркнуть, что переписка Декарта с Елизаветой и Кристиной представляет собой своеобразный образец эпистолярного жанра, получившего широкое распространение в век галантной словесности во Франции. Также она явилась оригинальным интеллектуальным инструментом, посредством которого философ мог более свободно представлять свои идеи, нежели в философских трактатах, создававшихся под знаком религиозной и схоластической цензуры. Вместе с тем в переписке Декарта с учеными женами эпистолярный жанр приобрел новые, собственно философские функции, отличавшие письма мыслителя от прециозных или галантных форм эпистолярной литературы того времени. Прежде всего, философу важно показать, что в письме он действительно мыслит, позволяя себе гораздо более свободный ход размышлений, нежели в предназначенных «педантам» опубликованных сочинениях. Кроме того, пишущий играет роль галантного остроумца, хочет блистать, произвести впечатление, отсюда некоторые почти крамольные суждения, в которых философ ставит под сомнение те истины, которые обеспечивают порядок современного мироустройства. Наконец, обязательные галантные формулы эпистолярного жанра порой способны настолько перекрывать ход мысли философа, что письмо может граничить с упражнением в прециозном пустословии: здесь перед нами возникают своего рода издержки литературной формы. Таким образом, в свете этих предварительных замечаний следовало бы обратиться к переписке Декарта с учеными женами, рассматривая эпистолярные романы философа как движущую силу в построении метода новой философии. Но это – тема для последующих работ.

<sup>23</sup> *Cavillé J.-P.* Masculinité et libertinage dans la figure et les écrits de Christine de Suède // Les Dossiers du Grihl [En ligne]. 2010–01 | 2010, mis en ligne le 04 mars 2013, consulté le 18 avril 2017. URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/3965> (дата обращения: 18.04.2017). DOI: 10.4000/dossiersgrihl.3965

**Dangerous liaisons: René Descartes and learned women\*****Sergey L. Fokin**

Saint-Petersburg state University of Economy. 4 Moskatelnaya lane, Saint-Petersburg, 191023, Russian Federation; e-mail: serge.fokine@yandex.ru

The main goal of this paper is to present a historical description of the attitude towards the reader that appeared in René Descartes' "Discours de la méthode" (1637). In his famous writing, Descartes appealed to learned women together with the doctors of Sorbonne and other intellectuals. Following the method of the "history of ideas", which assumes a particular attention to the cultural context of the studied period, the author reveals the connections that existed between Descartes and a number of literary institutions of the first half of the 17<sup>th</sup> century – from the French Academy, whose duty was to regulate the "noble use" of the French language, to various literary salons, which established the canons of a "proper taste". We note that Descartes indulged the well-known weaknesses of the fair sex, namely a developed taste for fine arts and liberal arts, which became widespread in the so-called salon culture, préciosité literature and the gallant literary life of the 18<sup>th</sup> century France. The paper argues that the female orientation constitutes a pragmatic aspect of this writing of Descartes' and echoes the doctrine of gallantry of the Great century, a sort of existential and aesthetic credo, which predetermined the poetry of the French classicism. It is the attention that the author of "Discours de la méthode" paid to the reading audience in general and to learned women in particular that places him among the arbiters of the literary canon of his age. This attention is also a confirmation that "to write to be liked" was one of the goals that Descartes, like many other authors of the 18<sup>th</sup> century, tried to achieve. In exploring Descartes' circle of learned women, the author puts special emphasis on his correspondence, which presents a peculiar example of the epistolary genre, widespread during the era and characterized by the gallant language and the use of original linguistic tools to present his ideas more freely than he did in philosophical treatises created under religious and scholastic censorship. The author thus shows that the letters written by Descartes form a precious corpus of biographical and historical material, crucial for the interpretation of his main *œuvres*. These letters are presented as an essential literary tool that Descartes used in his philosophical thinking.

**Keywords:** XVII<sup>th</sup> century French literature, gallant literature, préciosité culture, René Descartes, epistolary genre

**For citation:** Fokin, S. L. "Rene Dekart i uchenye zheny: opasnye svyazi" [Dangerous liaisons: René Descartes and learned women], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 2, pp. 103–116. (In Russian)

**Список литературы / References**

Azouvi, F. *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*. Paris: Fayard, 2002. 400 pp.

Badiou, A. "De la langue française comme évidemment", *Vocabulaire européen des philosophies*, éd. de B. Cassin. Paris: Seuil; Le Robert, 2004, pp. 465–473.

Bailliet, A. *Vie de Monsieur Descartes*, T. 2. Hildesheim; New York: Olms Verlag, 1972. 300 pp.

---

\* The article has been prepared for publication with financial support from the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), the Project "Rene Descartes and moral philosophy: metaphysics, politics, theology and ethics in correspondence of the philosopher with Princess Elizabeth of Bohemia, Queen Christina of Sweden and several contemporaries".

Cassirer, E. *Descartes. Doctrine. Personnalité. Influence*, trad. par Ph. Guilbert. Paris: Serf, 2008. 199 pp.

Brunot, F. *Histoire de la langue française, des origines à nos jours*, T. 3. Paris: Arman Colin, 1966. 468 pp.

Cavaillé, J.-P. “Le plus éloquent philosophe des derniers temps. Les stratégies d’auteur de René Descartes”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1994, 49<sup>e</sup> année, No. 2, pp. 349–367.

Cavaillé, J.-P. “Masculinité et libertinage dans la figure et les écrits de Christine de Suède”, *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2010–01 | 2010, mis en ligne le 04 mars 2013, consulté le 18 avril 2017 [<http://dossiersgrihl.revues.org/3965>, accessed on 18.04.2017]. DOI: 10.4000/dossiersgrihl.3965

Coquard, D. *Une philosophie à l'épreuve du transfert. La correspondance entre Descartes et Élisabeth*. Toulouse: Les Presses universitaires du Midi, 2017. 304 pp.

Denis, D. “Classicisme, préciosité et galanterie”, *Histoire de la France littéraire*, T. 2: Classicismes XVII–XVIII siècle, dir. par J.-Ch. Darmon et M. Delon. Paris: PUF, 2006, pp. 117–130.

Derrida, J. “S’il y a lieu du traduire. La philosophie dans sa langue nationale (vers une «littérature en français»)”, in: J. Derrida, *Du droit la philosophie*. Paris: Galillé, 1990, pp. 283–310.

Derrida, J. “Les romans de Descartes ou l’économie des mots”, in: J. Derrida, *Du droit à la philosophie*. Paris: Galillé, 1990, pp. 311–342.

Descartes, R. *Œuvres complètes*, T. VIII: Correspondance 1, éd. par J.-R. Armogathe. Paris: Gallimard, 2013. 1178 pp.

Descartes, R. *Œuvres complètes*, T. III: Discours de la méthode et Essais, sous la dir. de J.-M. Beysade et D. Kambouchner. Paris: Gallimard, 2009. 816 pp.

Haase-Dubosc, D. “Intellectuelles, femmes d’esprit et femmes savantes au XVII<sup>e</sup> siècle”, *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 13 | 2001, mis en ligne le 19 juin 2006, consulté le 22 avril 2017 [<http://clio.revues.org/133>, accessed on 22.04.2017]. DOI: 10.4000/clio.133

Hildesheimer, F. *Monsieur Descartes ou La Fable de la Raison*. Paris: Flammarion, 2010. 511 pp.

Kolesnik-Antoine, D. et Pelegrin, M.-F. (dir.) *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes?* Paris: Vrin, 2014. 216 pp.

Magnard, P. “La langue de la philosophie, du latin au français”, *Philosopher en français*, éd. de J.-F. Mattéi. Paris: PUF, 2001, pp. 283–296.

Murray, T. “L’Académie française”, *De la littérature française*, éd. de D. Hollier. Paris: Bordas, 1993, pp. 259–264.

Pellegrin, M.-F. et Lotterie, F. “Le cartésianisme est-il un féminisme? Autour de Poullain de La Barre. Entretien avec Marie-Frédérique Pellegrin”, *Littératures classiques*, 2016, Vol. 2, No. 90, pp. 165–170.

Raymond, J.-F. de. *La Reine et le philosophe. Descartes et Christine de Suede*. Paris: Lettres Modernes, 1993. 167 pp.

Rodis-Lewis, G. “Descartes et les femmes: l’exceptionnel apport de la princesse Élisabeth”, *Donne filosofia e cultura nel seicento*, a cura di P. Totaro. Roma: Consiglio nazionale delle ricerche, 1999, pp. 155–170.

Sibony-Malpertu, Y. *Une liason philosophique. Du thérapeutique entre Descartes et la princesse Élisabeth de Bohême*. Paris: Stock, 2012. 276 pp.

Tadié, J.-Y. (dir.) *La littérature française: dynamique & histoire*, T. I. Paris: Gallimard, 2007. 768 pp.

Timmermans, L. *L’Accès des femmes à la culture sous l’ancien régime*. Paris: Honoré Champion, 2005. 970 pp.

Valéry, P. “Une vue de Descartes”, in: P. Valéry, *Œuvres complètes*, T. 1, éd. de J. Hytier. Paris: Gallimard, 1957, pp. 810–842.

**А.А. Кротов**

## **НАПОЛЕОН И РУАЙЕ-КОЛЛАР\***

**Кротов Артем Александрович** – доктор философских наук, доцент. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: krotov@philos.msu.ru

В статье рассматривается вопрос об отношении Наполеона к философским контроверзам его времени, к преподававшемуся в императорском университете спиритуализму. Затрагивается проблема идейной эволюции Наполеона, степени его знакомства с философскими идеями эпохи. Исходя из факта похвалы, высказанной им по адресу философии Руайе-Коллара, разбирается вопрос о том, что именно могло импонировать Наполеону в новой системе – ее общая направленность против «идеологов», причем для императора был важен не только результат, но и способ его достижения: безупречный, неотвратимый, изысканный. Доводы Руайе-Коллара о неполном познании сенсуалистами человека, об ограниченности их теории идей, о невозможности обосновать мораль, опираясь на развиваемые ими принципы, как представляется, вполне могли заслужить его одобрение. Равно как и выпады против темноты, метафоричности, гипотетичности многих философских положений, призывы к изгнанию их из науки, требование использовать лишь опору на установленные факты. Наконец, онтологическая схема – материя, душа, Бог, – заявленная Руайе-Колларом с самого начала его курса, в мировоззренческом отношении не вступала в явное противоречие со взглядами императора. Заметим, что, как и университетский профессор, он считал возможным заключить о бытии Бога исходя из совокупности наблюдаемых человеком явлений. Предсказывая падение школы «идеологов», вытеснение ее спиритуализмом в философском сознании эпохи, Наполеон оказался прав. Другое дело, что политические соображения, которые были важны для императора, не были побудительным стимулом ни для Руайе-Коллара, ни для тех философов, кто ценил его идеи и вдохновлялся ими. Конечно, философия в своем развитии подвержена влиянию социальных факторов, но не может быть сведена к политическому расчету.

**Ключевые слова:** Руайе-Коллар, французский спиритуализм, Наполеон, «идеологи», философия Просвещения, интеллектуальная культура Первой империи во Франции

**Для цитирования:** Кротов А.А. Наполеон и Руайе-Коллар // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 2. С. 117–130.

---

\* Статья подготовлена в рамках деятельности ведущей научной школы МГУ имени М.В. Ломоносова «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».

Официальной имперской философии в наполеоновской Франции не существовало. Вовсе не потому, что император не разбирался в философии. Напротив, с юношеских лет он имел довольно хорошее представление об идеях крупнейших просветителей. Причем не из «вторых рук»: произведения Руссо, Вольтера, Монтескьё, Рейналя, Мабли он изучал самостоятельно, нередко занося в тетрадь суждения прославленных авторов. Читал он и сочинения некоторых выдающихся религиозных мыслителей, в частности Боссюэ и Фенелона. Конечно, его сложно было бы назвать энциклопедистом, но об идеях, присутствовавших в современной ему философии, Наполеон был осведомлен неплохо. Он считал необходимым политическим шагом унификацию в области образования. Систему образования следовало подчинить единому принципу, практическим воплощением этой установки стал закон 1806 г. об императорском университете. В 1808 г. была провозглашена университетская монополия на образование. В рамках трехступенчатой системы начальное образование было доверено священнослужителям, среднее – лицам, высшее – университету. На уровне среднего образования, наряду с лицеями, допускались как многочисленные частные школы, так и духовные семинарии. Правда, все они были подотчетны специальным инспекторам и, по крайней мере номинально, считались находящимися под контролем университета. При этом задача выработки единой философской доктрины, официально одобряемой властями, никогда Наполеоном не ставилась.

Выпускник парижской военной школы, получивший назначение в Валанс, свое свободное время, насколько позволяли обязанности гарнизонной службы, в значительной степени посвящал книгам. Чтение становилось подлинной страстью юного Наполеона. Как вспоминал его старший брат Жозеф, когда Наполеон прибыл из Валанса в отпуск на Корсику, «он был страстным поклонником Жан-Жака, тем, кого мы называем обитателем идеального мира, любителем шедевров Корнеля, Расина, Вольтера, которых мы декламировали ежедневно. Он собрал сочинения Плутарха, Платона, Цицерона, Корнелия Непота, Тита Ливия, Тацита, переведенные на французский, сочинения Монтеня, Монтескьё, Рейналя»<sup>1</sup>. Значительное влияние Руссо на мировосприятие юного Бонапарта отмечали многие исследователи. По образному выражению Фредерика Массона, интеллектуальные устремления этого младшего лейтенанта в сентябре 1786 г. выражаются краткой формулой: «Корсика и Руссо, вот весь Бонапарт 86-го года»<sup>2</sup>. Жан Тюлар характеризует умонастроение Наполеона в мае того же года следующим образом: «Одно утешение: Руссо, которого он защищает в тексте, датированном 9 мая, против пастора из Женевы Рустана. И снова Корсика на втором плане»<sup>3</sup>. Среди самых ранних набросков Наполеона небольшой текст о Корсике, написанный в апреле 1786 г., вполне в духе Руссо содержит ссылки на «взаимный договор», «общественный договор». В этой своей работе Наполеон не ставит целью повторение чужих идей. Корсиканский патриотизм он облекает в руссоистские формулировки, стремится выдвинуть собственные аргументы в пользу тезиса о необходимости предоставления Корсике независимости. Он уподобляет корсиканский патриотизм римскому, восторгается своим соотечественником Паоли, в момент рождения которого корсиканцы, по его

<sup>1</sup> *Joseph, roi. Mémoires et correspondance politique et militaire.* T. I. Paris, 1853. P. 32–33.

<sup>2</sup> *Masson F., Biagi G. Napoléon inconnu. Papiers inédits (1786–1793), accompagnés de notes sur la jeunesse de Napoléon.* T. I. Paris, 1895. P. 140.

<sup>3</sup> *Tulard J. Napoléon. Les grands moments d'un destin.* Paris, 2006. P. 27.

словам, были «подавлены более, чем когда-либо, генуэзской тиранией». Юный Наполеон предлагает воображаемому читателю подискутировать на тему: имелось ли у корсиканцев право сбросить генуэзское иго? Предрас-судок повелевает осуждать народы, взбунтовавшиеся против своих правителей. Ибо властители якобы опираются на «божественные законы». Наполеон объявляет абсурдной попытку запрета целому народу сопротивляться угнетению. Ведь его оппоненты, настаивает он, должны допустить справедливость правления узурпатора, пришедшего к власти в результате убийства, в случае, если его гнусное деяние увенчалось успехом. Тогда преступник становится государем и, вроде бы, как и все правители, находится под защитой божественного закона. Если возразят, что он найдет свое наказание в загробном мире, легко заметить, что подобный довод применим вообще ко всем гражданским преступлениям и следует принять нелепое заключение, что они все должны оставаться безнаказанными в здешнем мире.

Наполеон предлагает читателю дилемму: либо народ устанавливает законы, подчиняясь при этом государю, либо их устанавливает правитель. В обоих случаях народ сохраняет право на сопротивление властям. Так как в первом случае государь обязан соблюдать соглашение и не должен становиться жестоким угнетателем. Во втором случае законы должны вести к счастью народа, если же они таковы, что обрушивают на людей множество бед, общественный договор аннулируется и подданные освобождаются от повиновения властителю. Легко заметить, что в основе сформулированной Наполеоном дилеммы в качестве предпосылки присутствует руссоистская концепция: законная власть покоится на соглашениях между людьми. Отсюда общий вывод, к которому он приходит: в силу природы общественного договора народ имеет право низложить государя, а значит, корсиканцы законно сопротивлялись угнетению со стороны генуэзцев. Вывод относительно прошлого, недвусмысленно дает понять он читателю, распространяется также на настоящее и оправдывает сопротивление новым порабощателям.

В мае 1786 г. в тексте, посвященном защите идей Руссо от критики со стороны Рустана, Наполеон заявлял: «но что Ж.-Ж., что автор *Эмиля*, *Общественного договора*, этот глубокий и проницательный человек, который употребил свою жизнь для изучения людей, что Руссо, который столь хорошо нам раскрыл маленькие пружины больших действий, извлек ложное заключение; что он плохо понимал принципы, вручившие христианские государства неистовству гражданских раздоров, именно в этом г. Рустан меня убедит с трудом»<sup>4</sup>. Философские размышления, опирающиеся на просветительские установки, очевидно, были привычны юному Бонапарту. Как отмечает Е.В. Тарле, характеризуя время, когда будущий император был вынужден нести гарнизонную службу, «способность к упорнейшему умственному труду, к долгому размышлению сказалась в нем уже в этот ранний период»<sup>5</sup>.

Со временем, под влиянием событий революционной эпохи, новых зна-комств, своеобразно переосмысленного боевого опыта, мировосприятие его изменилось. Тьерри Ленц справедливо подчеркивает, что в период консульства Наполеон весьма негативно оценивал революционный пафос руссоизма. «Во время визита в Эрменонвиль, в 1802 году, он произнес надгробное слово о своих прежних иллюзиях. Говоря о Руссо, он провозгласил: “Для спокойствия Франции было бы лучше, чтобы этот человек никогда не суще-

<sup>4</sup> *Napoléon Bonaparte. Oeuvres littéraires et écrits militaires.* T. I. Paris, 2001. P. 52.

<sup>5</sup> Тарле Е.В. Наполеон. СПб., 2012. С. 16.

ствовал”»<sup>6</sup>. В эпоху империи Наполеон если и обращается к сочинениям Руссо в часы досуга, то главным образом к «Новой Элоизе» и «Исповеди». О философских трактатах своего прежнего кумира он не желает и слышать. В июле 1808 г., обрисовывая состав своей будущей походной библиотеки, предписывает: «Из Руссо не следует помещать ни *Эмиля*, ни множества писем, воспоминаний, речей и бесполезных рассуждений»<sup>7</sup>. Однажды, обращаясь к государственному совету, собравшемуся во дворце Тюильри, Наполеон заявил о ложности «принципа восстания», внушенного, по его словам, народу философами.

В эпоху Директории в философской жизни республики доминирует школа «идеологов», опиравшихся, прежде всего, на учение Кондильяка (Дестют де Траси, Кабанис, Вольней, Дежерандо и др.). Крупнейшие представители школы входили в состав Национального института, по классу моральных и политических наук, определяли тематику академических исследований. «Идеологи» были наследниками просветительских идей, в большинстве своем приветствовали брюмеринский переворот. Некоторые из них впоследствии вошли в состав сената. Но в дальнейшем они все чаще стали высказываться об ущемлении свободы в стране, что вызвало негативную оценку их деятельности со стороны Наполеона. Рассматривая философское сообщество близких по убеждениям людей, прежде всего, с политической точки зрения, он видел в нем рассадник оппозиционных настроений. Луи де Виллефос и Жанин Буиссуноз, характеризуя внутреннюю политику Наполеона, замечают: «“Идеолог”, на его языке, точно так же как “метафизик”, обозначает туманного интеллектуала, который желает противопоставлять идеи, принципы его политике, его решениям»<sup>8</sup>. С целью добиться уменьшения влияния «идеологов» на сознание сограждан проводится решение о ликвидации класса моральных и политических наук в Национальном институте (1803).

Наполеон нередко публично демонстрировал свое недовольство «идеологами». Так, во время одного из официальных приемов окружающие слышали, как он сказал Фонтану, которому была вверена университетская политика: «без метафизического вздора»<sup>9</sup>, направив красноречивый взгляд на Дестюта де Траси, одного из признанных лидеров школы, которого некогда приглашал с собой в египетскую экспедицию.

В подобном контексте вполне понятен интерес императора к философскому учению, подвергнутому критике доктрину «идеологов», выступившего с иной мировоззренческой программой. Это учение – спиритуализм, заявивший о себе в лице Руайе-Коллара в стенах Парижского университета. Наполеон на лекциях не присутствовал, но о деталях был осведомлен, поскольку поручил своему библиотекарю Антуану Александру Барбье докладывать обо всех интеллектуальных «новинках». «Руайе-Коллар, назначенный... в качестве замены Пасторе, профессором истории новой философии, с первой своей лекции 4 декабря 1811 г. решительно занял позицию против идей, представляемых им<sup>10</sup>, беспощадно критикуя систему Кондильяка. На следующий день Наполеон, введенный в курс дела своим библиотекарем Барбье, сказал Талейрану: “Известно ли Вам, господин великий электор, что

<sup>6</sup> *Lentz T.* Napoléon. Paris, 2003. P. 22.

<sup>7</sup> *Napoléon I.* Correspondance. T. 17. Paris, 1865. P. 400.

<sup>8</sup> *Villemosse L., Bouissounouse J.* L'opposition à Napoléon. Paris, 1969. P. 202.

<sup>9</sup> *Picavet F.* Les idéologues. Paris, 1891. P. 23.

<sup>10</sup> Т.е. Ларомигьером, профессором университета, принадлежавшим к «идеологам».



в моем университете возвышается новое, очень серьезное учение, которое вполне сможет оказать нам большую честь и совсем избавить нас от Идеологов, убивая их на месте с помощью рассуждения»<sup>11</sup>.

Выдавал ли император желаемое за действительное, верно ли оценивал масштаб события, попавшего в его поле зрения? Присмотримся внимательнее к личности, вызвавшей с его стороны столь высокую похвалу. Пьер Поль Руайе-Коллар (1763–1845) был выходцем из третьего сословия. Он родился в Сомпюи (Шампань), с детства был приучен к чтению религиозной литературы, в особенности авторов Пор-Рояля. Он учился в коллежах Шомона и Сен-Омера, затем, в соответствии с желанием родителей, отправился в Мулен, предполагалось, что он станет священнослужителем. Но в итоге Руайе-Коллар предпочел занятия юриспруденцией. Он поступает клерком в контору своего дальнего родственника, посещает заседания судебной палаты, равно как и лекции по праву, наконец, становится лицензиатом и получает доступ к адвокатской практике. Начавшаяся революция произвела на него неизгладимое впечатление: «... не увидят снова того, что довелось видеть мне 14 июля! Т.е. единодушный народ. Единодушный, понимаете ли? Единодушный!»<sup>12</sup>. Он приветствует взятие Бастилии, считает старый порядок, покоящийся на системе привилегий, изжившим себя. Когда разразилась революция, Руайе-Коллар находился в Париже. Вскоре он был избран в совет Парижской коммуны, куда также вошли Кондорсе и Редерер. На начальном этапе революции он придерживался политической линии мэра города, знаменитого астронома Байи. Руайе-Коллар становится секретарем Коммуны и сохраняет эту должность также при следующем мэре, Петионе. После падения монархии он выходит из состава совета Коммуны. Приход к власти якобинцев побуждает его вернуться в Сомпюи из-за опасения репрессий. Термидорианский переворот создает условия для возвращения Руайе-Коллара к политической деятельности; в 1797 г. он избирается в совет Пятисот от департамента Марна. Но события фрюктидора, инициированные Директорией, приводят к тому, что он теряет свой мандат. После определенных колебаний Руайе-Коллар соглашается возглавить парижский тайный совет претендента на трон, будущего Людовика XVIII. По-видимому, Руайе-Коллар считал, что после неизбежного падения Директории произойдет восстановление наследственной монархии, при сохранении всех основных завоеваний революции. Судьба распорядилась по-иному. В результате обмена письмами между графом Прованским и Бонапартом стало ясно, что предполагаемый «королевский коннетабль» не станет играть навязываемую ему роль. Тайный советник сообщил претенденту на престол о своей отставке. «Великая надежда умерла» – так характеризует умонастроение Руайе-Коллара в этот переломный момент Роже Ланжерон<sup>13</sup>.

В эпоху империи Руайе-Коллар сосредоточил свои силы на философских изысканиях. Он никогда не чувствовал симпатии к мыслителям XVIII в., за исключением Монтескье. Поэтому он обрушился на их продолжателей, представителей школы «идеологов». Отличную возможность для этого он получил благодаря Пасторе, профессору Парижского университета, который был включен в состав сената и рекомендовал Фонтану назначить на свою прежнюю должность именно Руайе-Коллара. Фонтан не сомневался

<sup>11</sup> *Alfaric P.* Laromiguière et son école. Paris, 1929. P. 77.

<sup>12</sup> *Spuller E.* Royer-Collard. Paris, 1895. p. 19.

<sup>13</sup> *Langeron R.* Un conseiller secret de Louis XVIII. Royer-Collard. Paris, 1956. P. 67.

в правильности выбора: он был знаком с претендентом и даже сам настаивал, чтобы тот принял поступившее приглашение. В ноябре 1811 г. Руайе-Коллар занял новую для себя должность. На тот момент в университете уже приступил к преподаванию в качестве профессора философии Пьер Ларомигьер, один из весьма авторитетных «идеологов». В своих лекциях Ларомигьер, ссылаясь на Кондильяка, утверждал, что «ему мы обязаны идеями более точными, чем те, которые мы могли бы заимствовать у других философов, о способе, каким развертывается мышление, и о природе рассуждения»<sup>14</sup>.

На взгляды Руайе-Коллара существенное влияние оказало философское учение Томаса Рида, представителя шотландской школы «здравого смысла». По свидетельству одного из самых блестящих учеников Руайе-Коллара, Теодора Жуфруа, лекции первого года работы в университете нового профессора почти полностью состояли из комментариев к текстам Томаса Рида. Но вводная лекция, на основе отчета о содержании которой Наполеон вынес свое суждение о новой философии, не была комментарием, а представляла собой, по сути, философский манифест, краткую программу построения новой системы знаний.

В лекции, состоявшейся 4 декабря 1811 г., Руайе-Коллар выделял два объекта человеческой науки, души и тела. Природа делится на материальный и интеллектуальный миры, и кроме них человеку ничего не известно, какие бы усилия он ни прикладывал, чтобы выйти за предписанные ему границы. Соответственно, философия подразделяется на две части. Первую из них мыслитель называет естественной философией, и она изучает материальные тела. Вторая – философия в общепринятом, «собственном смысле слова», – изучает мыслящие сущности и, поскольку она интересуется содержанием различных сознаний и свойственным им познанием, не может обойтись без философского рассмотрения главных законов материального бытия. Каждый человек – духовное существо, носит в себе «мыслящий принцип», который, всякий это признает на основе собственного опыта, присущ и другим окружающим его людям. Определенную степень сознания Руайе-Коллар готов был признать и за животными, но подчеркивал, что она значительно ниже человеческой. Наконец, бытие Бога несомненно, поскольку в этом нас удостоверяет весь строй Вселенной: «... все, что нас окружает, свидетельствует о верховном разуме, который упорядочил эту обширную Вселенную, ею управляет и ее сохраняет»<sup>15</sup>.

Философские исследования, по Руайе-Коллару, должны начинаться с изучения человеческого ума. В самом себе человек находит инструменты познания. Законам мышления подчинены все доступные нам истины. Поэтому в истории философии надлежит обращаться, прежде всего, к изложению учений выдающихся мыслителей о человеческом уме. Философия, «рассматриваемая с самой возвышенной точки зрения, не что иное, как исследование законов, управляющих последовательностью феноменов в моральном порядке, точно так же, как физическом»<sup>16</sup>. Все разновидности философии берут исток в естественной склонности человека связывать наблюдаемые факты с теми или иными причинами. Чтобы не прийти в ходе философских исканий к поспешным и ошибочным заключениям, следует помнить мудрые указания Ньютона и Бэкона о том, что существование

<sup>14</sup> *Laromiguiere P. Leçons de philosophie. T. I. Paris, 1826. P. 20.*

<sup>15</sup> *Royer-Collard. Fragments philosophiques. Paris, 1913. P. 2.*

<sup>16</sup> *Ibid. P. 3.*

предполагаемой причины должно быть бесспорным и она в действительности должна охватывать все приписываемые ей следствия. При всей кажущейся простоте подобных установок, они вносят здравый смысл в философию, а потому совсем не бесполезны.

По утверждению профессора философии, «природа никогда не лжет; но человеку часто случается плохо ее интерпретировать, принимая случайные и локальные соединения за неизменные и универсальные связи»<sup>17</sup>. Несмотря на различие психических и материальных феноменов, единые принципы «управляют естественной философией и философией человеческого ума». Прежде всего, в обеих областях знания надлежит опираться на строго зафиксированные и точно описанные факты. Кроме того, в обоих случаях научное знание представляет собой результат обобщения фактов. Но есть и различия, которыми объясняется медленное развитие исследований человеческого ума по сравнению с познанием материального мира. Критерий истины в физике – опыт, касающийся наблюдения внешних вещей. В философии человеческого ума помимо бесчисленных, подвижных, непрестанно меняющихся фактов необходимо принимать во внимание активность самого человека, этого деятельного, «морального и социального существа». Человек – не изолированный дух, к тому же в своих действиях он вовсе не разграничивает способности, которые требует различать метод. Слишком много факторов, и все следует постигать в единстве – таково положение дел в области изучения разума. Затрудняют исследование и ловушки языка. Исходный словарный запас формируется под давлением потребностей и в большинстве своем содержит обозначения внешних предметов. В дальнейшем, когда рефлексия систематически направляется на сознание, привычка мыслить, используя внешние образы, затрудняет постижение внутреннего мира. «Злоупотребление образными терминами, быть может, самый богатый источник нелепостей, в которые впадали древние философы, и новая философия, в общем, более осмотрительная, недостаточно избежала выстраивания теорий на метафорах»<sup>18</sup>. Поэтому философия закономерно оставалась довольно темной наукой, а многие и вовсе разочаровывались в возможности обрести истину.

Философия должна достичь точности, ей надлежит открыть причины, действующие в интеллектуальной сфере, истинные законы человеческого ума. Она неизбежно потерпит неудачу в случае, если станет апеллировать к причинам, существование которых проблематично или же которые не объясняют всех анализируемых феноменов. Именно этим, не самым продуктивным путем шли многие авторы прежних эпох. Древние философы пытались при поиске интеллектуальных причин оперировать «материальными аналогиями», отсюда ложные доктрины, например учение о вечных идеях у Платона. «Новая философия, располагающая более точными методами, подкрепляет большую часть своих систем достоверными фактами; но, поглощенная претенциозным замыслом свести всего человека к единому факту, она вынуждена преувеличивать могущество причин и оказываться недостаточно строгой в объяснении феноменов, которых они несколько не достигают»<sup>19</sup>. Руайе-Коллар пояснял своим слушателям, что охарактеризованная им линия развития новой философии наиболее ярко проявила себя

<sup>17</sup> Royer-Collard. *Fragments philosophiques*. Paris, 1913. P. 4.

<sup>18</sup> Ibid. P. 7.

<sup>19</sup> Ibid. P. 8.

во Франции. Менее амбициозные учения получили распространение за рубежом, у народа, которому «мы обязаны светом методов». При этом он ссылается на философов Эдинбурга и Глазго, заслугу которых видит в том, что они провозгласили тезис о множестве первоначальных фактов и, проявляя осмотрительность, даже не стали настаивать на каком-либо их определенном количестве. Впрочем, он тут же дает понять соотечественникам, что не склонен принижать значение национальной традиции в философии: Декарт «навсегда подчинил авторитет разуму», поэтому всякая философия отныне – наследница картезианского духа. «Революция, которую он произвел и которая ничуть не погибнет, быть может, самая выдающаяся услуга, которая была оказана человеческому уму. Декарт обновил все принципы философии; он безвозвратно изгнал рассуждение по аналогии древних; он впервые отделил интеллектуальные феномены от чувственных феноменов»<sup>20</sup>. Выдающиеся мыслители последующих времен двигались по пути, открытому именно Декартом. И все-таки картезианская модель построения философии для Руайе-Коллара кажется недостаточной, так как скрывает немало изъянов, прежде всего, в методологическом плане. Декарт, по его мнению, упустил из вида обоснованный Бэконом истинный способ совершения открытий. В то время как в науке надлежит постепенно и неторопливо восходить от наблюдения следствий к их причинам, Декарт возомнил, что способен завоевать знание причин одной лишь «силой своего гения». Ошибка Декарта в том, что он бездоказательно заключил, будто в интеллектуальном, как и чувственном, мире совокупность феноменов объясняется одной-единственной причиной. В результате божественный замысел предстает скроенным по человеческой мерке. Декарт «взялся построить здание науки о человеке и Вселенной единственно на основе мысли, с идеями в качестве всего материала»<sup>21</sup>. Несостоятельность подобного замысла видна уже в том, что ему пришлось доказывать с помощью рассудка существование физического мира. Он не преуспел в этом; неудача постигла и тех, кто попытался решить эту задачу вслед за ним, – Мальбранша и Локка. В итоге Беркли, ловко используя аргументы предшественников, вообще отрицал существование материи, выстроив систему, кажущуюся совершенной силлогистической конструкцией. Лучшим мерилom оценки подобной системы, по Руайе-Коллару, в большей степени служит здравый смысл, чем изощренное рассуждение.

Наконец, не называя имен, профессор подвергает разгромной критике просветительский сенсуализм, сторонниками которого выступали «идеологи». Он упрекает своих оппонентов в упрощенном, прямолинейном понимании человека, в придании чрезмерного значения ощущениям в познавательном процессе. Он недвусмысленно дает понять слушателям, что, на его взгляд, невозможно свести мышление к ощущению. Отрицает он и возможность построения истинной морали, основываясь только на чувственных данных. При этом он рассматривает просветительский сенсуализм в качестве наследника картезианских ошибок, уже на его лекции обозначенных. «С большим искусством и с меньшей гениальностью, французские ученики Локка подражали Декарту, следуя, впрочем, другому направлению. По его примеру они поставили себе целью извлечь все феномены мысли из одного факта; и, как и он, вместо того, чтобы восходить к этому факту через анализ, они опускаются к нему через синтез и составляют человека вместо того,

<sup>20</sup> Royer-Collard. Fragments philosophiques. Paris, 1913. P. 8.

<sup>21</sup> Ibid. P. 9.

чтобы его анализировать. Но существо, которое выходит таким способом из их рук, действительно ли оно человек, каким он вышел из рук Создателя? Они ничего не забыли? Какой опыт нас удостоверит в том, что ощущения достаточно, чтобы оплодотворять все области ума и чувства?...Разве ощущение воспринимает, вспоминает, судит, рассуждает, воображает? Разве в ощущении начертан вечный порядок прав и обязанностей?»<sup>22</sup>

Руайе-Коллар призывал своих слушателей изучать действительные предметы, а не подчинять суждения воображению. Воображение – область гипотез, к подлинному философскому методу отношения не имеющих. Намек вполне прозрачен: на необоснованные гипотезы опираются французские приверженцы принципов сенсуализма.

Философия, по его мнению, вполне может стать наукой, по своей точности ни в чем не уступающей геометрии. При этом необходимо внести большую ясность и в ее историю. Ссылаясь на Бэкона, Руайе-Коллар говорил о двух различных частях истории философии, охватывающих факты, под которыми он понимал системы прошлого, и индукции, эти факты обобщающие. Что касается систем, первоочередной задачей историка является постижение их духа. Задача непростая, требующая и изрядных знаний, и значительных усилий: ведь отнюдь не все системы кристально прозрачны, многие далеки от исследователя и по времени и по языку, нередко воспринимаются сквозь призму предрассудков или груза собственной доктрины. В отношении обобщений, связанных с историей великих учений, Руайе-Коллар высказался вполне ясно: философские мнения – следствия причин, коренящихся в интеллектуальных способностях человека. Опираясь на индукцию, следует восходить к этим причинам, установление которых – важнейший результат истории философии. «Системы, рассмотренные с этой точки зрения, самый ценный материал; так как мнения гениальных людей всех веков предлагают самый обширный и самый поучительный опыт, который производился над человеческим умом. Только бы мы умели открывать в этих мнениях принципы, которые они заключают в себе, эти принципы – привычки ума, они – сам человек. Как только разум достигает этих высот, история философии представляется ему в новом аспекте». Руайе-Коллар провозглашает, что, по существу, правильно выстроенный «курс истории философии был бы в некотором роде курсом философии, где исторический анализ занимал бы значительное место»<sup>23</sup>.

В истории философии, по Руайе-Коллару, аналогия между системами должна устанавливаться не с помощью хронологии, а благодаря «методической зависимости». Эту задачу еще предстоит выполнить: «фундаментальные отношения» между системами еще не были четко определены и, соответственно, не получили общего признания в науке. Он призывает следовать в качестве предварительного методу, упорядочивающему различные доктрины в соответствии с разделением способностей человеческого ума.

Таким образом, концепция Руайе-Коллара и заключает в себе определенную трактовку философии как научного знания, и намечает главные линии в построении онтологии, гносеологии, антропологии. Довольно кратко, но в ее рамках обозначены также принятые им принципы изучения истории философии, эскизно представлены обобщенные оценки античной и новоевропейской интеллектуальной традиции. Спиритуалистический характер его

<sup>22</sup> Royer-Collard. *Fragments philosophiques*. Paris, 1913. P. 9–10.

<sup>23</sup> Ibid. P. 12–13.

учения по праву воспринимался его современниками как вызов ряду ведущих установок просветительской мысли.

Что именно могло импонировать Наполеону в новой философской системе, границы которой были обозначены ее автором декабрьским днем 1811 г.? Конечно, ее общая направленность, о чем он прямо сказал Талейрану. Но ведь система не могла бы удостоиться его похвал, если бы за отмеченной им критической ее частью не стояла позитивная программа, против которой император не возражал. Если бы она показалась ему абстрактной и туманной, то не привлекла бы никакого внимания. При этом вряд ли принципы исследования истории философии, провозглашенные Руайе-Колларом, могли быть важны для императора. Ему было сложно их оценить: он хорошо разбирался в идеях современной ему просветительской мысли, но не в тонкостях философских концепций предшествующих веков. Очевидно, в его глазах немалую ценность имела прежде всего аргументация, направленная Руайе-Колларом против сенсуалистической доктрины, лежавшей в основании учения «идеологов». «Убивая их на месте с помощью рассуждения»: для императора был важен не только результат, но и способ его достижения. Безупречный и сугубо философский. Доводы Руайе-Коллара о неполном познании сенсуалистами человека, об ограниченности их теории идей, о невозможности обосновать мораль, опираясь на развиваемые ими принципы, как представляется, вполне могли заслужить его одобрение. Равно как и выпады против темноты, метафоричности, гипотетичности многих философских положений, призывы к изгнанию их из науки, требование использовать лишь опору на установленные факты. Наконец, онтологическая схема – материя, души, Бог, – заявленная Руайе-Колларом с самого начала его курса, в мировоззренческом отношении не вступала в противоречие со взглядами императора. Заметим, что, как и университетский профессор, он считал возможным заключить о бытии Бога исходя из совокупности наблюдаемых человеком явлений: «Все свидетельствует о существовании Бога, это несомненно»<sup>24</sup>.

Лекции по истории философии Руайе-Коллар читал в университете на протяжении двух с половиной лет. Фрагменты лекций второго (1812–1813) и третьего (1813–1814) годов его преподавательской деятельности опубликовал Теодор Жюфруа в 1828 г., в качестве приложения к сделанному им переводу сочинений Томаса Рида. Руайе-Коллар анализировал, с разной степенью детализации, различные аспекты учений Декарта, Кондильяка, Локка, Мальбранша, Лейбница, Беркли, обращался к проблемам причинности, субстанции, пространства, первичных и вторичных качеств и т. д.

В эпоху Реставрации он оставляет преподавание, возвращаясь к политической деятельности: становится государственным советником, затем председателем королевской комиссии народного просвещения. Он был награжден орденом Почетного легиона (1814), вошел в состав Французской академии (1827). Будучи избран в палату депутатов, Руайе-Коллар становится лидером группы, дистанцировавшейся и от большинства либералов, и от ультрароялистов. «Для них ни король, ни народ не были суверенами. Руайе-Коллар дошел даже до того, что сказал, что не существует другого суверенитета в обществе, которое желает быть свободным, чем суверенитет

<sup>24</sup> *Napoléon I. Correspondance*. Т. 32. Paris, 1869. P. 268.

разума»<sup>25</sup>. Руайе-Коллар считал необходимым поддерживать монархический принцип, но с определенными ограничениями, выступая против возврата к «старому порядку». В период правления Карла X он был назначен председателем палаты депутатов (1828–1830). Именно он зачитал королю, явившись в Тюильри, обращение парламентской комиссии, составленное оппозиционно настроенными депутатами. Ответом была приостановка деятельности палаты депутатов, затем последовали знаменитые Ордонансы, непосредственно предшествовавшие революции. Во времена июльской монархии, вплоть до 1839 г. Руайе-Коллар продолжал заседать в палате депутатов, но уже не отличался политической активностью.

Насколько прав был Наполеон в своей высокой оценке философского значения идей Руайе-Коллара? Определенно можно утверждать, что он ничуть не заблуждался в отношении важности для французской философской мысли нового учения. Это обстоятельство подтверждают многочисленные исследователи европейской интеллектуальной истории последних двух столетий. Так, например, А. де Барант следующим образом характеризует манеру лекций Руайе-Коллара и значение их для французской культуры начала XIX в.: «...это не была блестящая импровизация, внезапное выбрасывание мысли, которое вызывало аплодисменты. Г-н Руайе-Коллар заранее подбирал идеи, о которых он должен был беседовать со своими слушателями, и быстро набрасывал их на бумагу. Медленное и акцентированное чтение было часто прерываемо пространными дополнениями, которые придавали ясность и очевидность самым тонким различиям, самым лаконичным утверждениям. Иногда он слушал и даже провоцировал возражения или вопросы; тогда обучение становилось разговором, более поучительным, чем монолог профессора. Это серьезное и почти суровое лицо, эта степенная и часто повелительная речь, эта революция, предпринятая против философии, до того времени принятой в качестве окончательной, придали большое движение умам и стали традицией Высшей нормальной школы. Это явилось отправным пунктом нового поколения, которое оказало честь философии и Франции»<sup>26</sup>. Жан Филибер Дамирон отмечает, что в момент начала преподавательской деятельности Руайе-Коллара «ничто, казалось, еще не предвещало реакции против учений Кондильяка», кондильяковская школа была «повсюду, в сочинениях, наиболее заслуживавших рекомендации своими литературными достоинствами, как и в наиболее изысканном обучении». Поначалу казавшийся одиноким мыслителем, Руайе-Коллар сумел увлечь за собой многих слушателей: «...его лекции начинались как обязательные, потом их стали понимать, встречать с согласием и убежденностью; и с тех пор началось, в оппозиции к Кондильяку, философское движение, которое родилось в последние дни империи»<sup>27</sup>. Эмиль Брейе рассматривает Руайе-Коллара в качестве одного из предшественников особого направления XIX в., которому дает такого рода оценку: «...во Франции развивается, начиная с Реставрации, спиритуалистическая метафизика, которая стремится достичь универсальные духовные реальности, Бога и душу, отправляясь от внутреннего наблюдения»<sup>28</sup>. Гийом де Бертье де Совиньи подчеркивает, что спиритуализм Руайе-Коллара, получивший «благословение Наполеона», с самого начала был «враждебен Кондильяку» и противостоял «философии

<sup>25</sup> Spuller E. Royer-Collard. Paris, 1895. P. 136.

<sup>26</sup> Barante A., de. La vie politique de M. Royer-Collard, ses discours et ses écrits. T. I. Paris, 1861. P. 111–112.

<sup>27</sup> Damiron Ph. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle. T. 2. Paris, 1834. P. 130–132.

<sup>28</sup> Bréhier E. Histoire de la philosophie. Paris, 2004. P. 1291.

ощущения», опираясь на «очевидность общих верований человечества и реальности, непосредственно данные сознанию»<sup>29</sup>.

Философии Руайе-Коллара не было суждено долгие годы играть первую роль в интеллектуальной культуре эпохи. Во французской университетской среде лидирующие позиции переходят к родственным, но все же иным формам спиритуализма. Причем эти формы, генетически связанные с его учением, могут рассматриваться как своеобразное его продолжение и развитие. Предсказывая падение школы «идеологов», вытеснение ее спиритуализмом в философском сознании эпохи, Наполеон оказался прав. Другое дело, что те политические соображения, которые были важны для него, не были побудительным стимулом ни для Руайе-Коллара, ни для тех философов, кто ценил его идеи и вдохновлялся ими. Конечно, философия в своем развитии подвержена влиянию социальных факторов, но не может быть сведена к политическому расчету.

### Список литературы

- Tarle E.V.* Наполеон. СПб.: Азбука, 2012. 512 с.
- Alfaric P.* Laromiguière et son école. Paris: Ophrys, 1929. 324 p.
- Barante A., de.* La vie politique de M. Royer-Collard, ses discours et ses écrits. T. I–II. Paris: Didier, 1861.
- Berthier de Sauvigny G., de.* Royer-Collard // Dictionnaire des philosophes. Paris: Albin Michel, 2001. P. 1344–1345.
- Bréhier E.* Histoire de la philosophie. Paris: PUF, 2004. 1790 p.
- Damiron Ph.* Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle. T. 2. Paris: Hachette, 1834. 408 p.
- Joseph, roi.* Mémoires et correspondance politique et militaire. T. I–X. Paris: Perrotin, 1853–1854.
- Langeron R.* Un conseiller secret de Louis XVIII. Royer-Collard. Paris: Hachette, 1956. 255 p.
- Laromiguière P.* Leçons de philosophie. T. I–III. Paris: Brunot-Labbe, 1826.
- Lentz T.* Napoléon. Paris: PUF, 2003. 127 p.
- Masson F., Biagi G.* Napoléon inconnu. Papiers inédits (1786–1793), accompagnés de notes sur la jeunesse de Napoléon. T. I–II. Paris: Ollendorff, 1895.
- Napoléon Bonaparte.* Oeuvres littéraires et écrits militaires. T. 1–3. Paris: Claude Tchou, 2001.
- Napoléon I.* Correspondance / Publ. par ordre de l'empereur Napoléon III. T. 1–32. Paris: Plon, 1858–1869.
- Picavet F.* Les idéologues. Paris: Félix Alcan, 1891. 628 p.
- Royer-Collard.* Fragments philosophiques. Paris: Félix Alcan, 1913. 325 p.
- Spuller E.* Royer-Collard. Paris: Hachette, 1895. 215 p.
- Tulard J.* Napoléon. Les grands moments d'un destin. Paris: Fayard, 2006. 623 p.
- Villefosse L., Bouissounouse J.* L'opposition à Napoléon. Paris: Flammarion, 1969. 418 p.

<sup>29</sup> *Berthier de Sauvigny G., de.* Royer-Collard // Dictionnaire des philosophes. Paris, 2001. P. 1344.



**Napoleon and Royer-Collard\*****Artem A. Krotov**

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation;  
e-mail: krotov@philos.msu.ru

The paper explores Napoleon's attitude towards the philosophical controversies of his time and to the spiritualism that was taught at the Imperial University. Napoleon's ideological evolution, and the extent to which he was acquainted with the philosophical ideas of his epoch is also discussed. In light of Napoleon's praise of Royer-Collard's philosophy, the author looks for the object of Napoleon's approval in the new system. The author suggests that it was the general orientation against "ideologists" (something Napoleon acknowledged in his communication with Talleyrand). Not only the orientation against "ideologists" was important for the emperor, but also the way in which it was established: flawless, inescapable, refined. It is argued that Napoleon could approve of Royer-Collard's arguments about the incompleteness of the knowledge of man that sensualists possessed, the limitations of their theory of the ideas, and their inability to justify virtue with their own principles. Among other possible reasons behind his approval are Royer-Collard's attacks on the lack of clarity, the metaphorical and hypothetical character of many philosophical assumptions of the "ideologists", his appeals for their expulsion from science, the demand to rely only on established facts. Finally, Royer-Collard's ontological scheme – matter, soul, God – was not in opposition to the emperor's worldview. It is remarkable that Royer-Collard, as any other university professor of his time, found it possible to derive the existence of God from the overall collection of the phenomena observed by the man. Napoleon proved to be right in his prediction of the fall of the school of "ideologists" and its replacement by the contemporary spiritualist ideas. However, his political ideas, which the emperor also thought to be important, never became an incentive either for Royer-Collard or for other philosophers, who valued his thinking and were inspired by it. Of course, the philosophy in its development is subject to the influence of social factors, but it can't be completely reduced to a political calculation.

**Keywords:** Royer-Collard, French spiritualism, Napoleon, «ideologists», philosophy of Enlightenment, the intellectual culture of the first Empire in France

**For citation:** Krotov, A. A. "Napoleon i Ruaie-Kollar" [Napoleon and Royer-Collard], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 2, pp. 117–130. (In Russian)

**References**

- Alfaric, P. *Laromiquière et son école*. Paris: Ophrys, 1929. 324 pp.  
Barante, A. de. *La vie politique de M. Royer-Collard, ses discours et ses écrits*, T. I–II. Paris: Didier, 1861.  
Berthier de Sauvigny, G. de. "Royer-Collard", *Dictionnaire des philosophes*. Paris: Albin Michel, 2001, pp. 1344–1345.  
Bréhier, E. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2004. 1790 pp.  
Dameron, Ph. *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle*, T. 2. Paris: Hachette, 1834. 408 pp.  
Joseph, roi. *Mémoires et correspondance politique et militaire*, T. I–X. Paris: Perrotin, 1853–1854.

---

\* The paper presents the results of research conducted within the leading scientific school of Lomonosov Moscow State University "Transformation of culture, society and history: philosophical and theoretical understanding".

- Langeron, R. *Un conseiller secret de Louis XVIII. Royer-Collard*. Paris: Hachette, 1956. 255 pp.
- Laromiguiere, P. *Leçons de philosophie*, T. I–III. Paris: Brunot-Labbe, 1826.
- Lentz, T. *Napoléon*. Paris: PUF, 2003. 127 pp.
- Masson, F. et Biagi, G. *Napoléon inconnu. Papiers inédits (1786–1793), accompagnés de notes sur la jeunesse de Napoléon*, T. I–II. Paris: Ollendorff, 1895.
- Napoléon I. *Correspondance*, publ. par ordre de l'empereur Napoléon III, T. 1–32. Paris: Plon, 1858–1869.
- Napoléon Bonaparte. *Oeuvres littéraires et écrits militaires*, T. 1–3. Paris: Claude Tchou, 2001.
- Picavet, F. *Les idéologues*. Paris: Félix Alcan, 1891. 628 pp.
- Royer-Collard. *Fragments philosophiques*. Paris: Félix Alcan, 1913. 325 pp.
- Spuller, E. *Royer-Collard*. Paris: Hachette, 1895. 215 pp.
- Tarle, E. V. *Napoleon*. St. Petersburg: Azbuka Publ, 2012. 512 pp. (In Russian)
- Tulard, J. *Napoléon. Les grands moments d'un destin*. Paris: Fayard, 2006. 623 pp.
- Villefosse, L. et Bouissounouse, J. *L'opposition à Napoléon*. Paris: Flammarion, 1969. 418 pp.

**К.Д. Скрипник**

## **ФИЛОСОФСКОЕ ЭПИСТОЛЯРНОЕ НАСЛЕДСТВО: ФЕНОМЕН ЛЕДИ ВИКТОРИИ УЭЛБИ**

*Скрипник Константин Дмитриевич* – доктор философских наук, профессор. Институт философии и социально-политических наук Южного федерального университета. Российская Федерация, 344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, д. 105/42; e-mail: skd53@mail.ru

Цель статьи – привлечь внимание к феномену переписки как дискурсивному жанру, форме экспликации идей, способу коммуникации и взаимовлияния. В качестве примера подобного феномена предлагается переписка леди Виктории Уэлби с двумя знаменитыми учеными и философами прошлого века – Чарльзом Пирсом и Чарльзом Огденом. Интерес к жизни и творчеству леди Уэлби стал проявляться в середине прошлого века; он связан и с ее перепиской – ее корреспондентами были около 450 известнейших человек ее времени, – а также с идеями предложенной ею новой науки «сигнифики». Автор показывает, что оригинальные работы Уэлби были замечены Пирсом, что положительно сказалось на их переписке; мало того, послания Пирса написаны таким ясным стилем, что могут считаться лучшим изложением его идей. В статье подчеркивается, что Пирс проводил достаточно серьезные параллели между своими семиотическими идеями и идеями сигнифики. Касаясь переписки леди Уэлби с Огденом, автор статьи обращает внимание на имплицитное влияние рассмотренной в ней проблемы значения, как она понималась в каркасе сигнифики Виктории Уэлби, на содержание знаменитой книги Огдена, написанной им в соавторстве с А. Ричардсом. Через свои письма леди Уэлби не только представила Огдена Пирсу, но и дала возможность Огдену ознакомиться с работами Пирса и его идеями, высказанными в письмах. Изложение идей Пирса в книге Огдена и Ричардса основано на содержании писем Пирса к леди Уэлби. В статье содержится также предположение о возможной связи идей сигнифики с ранней аналитической философией, которая могла формироваться на основании знакомства Ф. Рамсея с работами, посвященными сигнифике, и трансляции данных идей ряду философов-аналитиков.

**Ключевые слова:** философская переписка, Виктория Уэлби, Ч. Пирс, Ч. Огден, сигнифика, теория знаков, значение

**Для цитирования:** Скрипник К.Д. Философское эпистолярное наследство: феномен леди Виктории Уэлби // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 2. С. 131–143.

Переписка ученых представляет собой явление столь же широко распространенное, сколь порой и невостребованное и «периферийное». Вместе с тем заведомо понятно, что письма философа или ученого как способ общения с коллегами и непрофессиональными адресатами, равно и как форма научного произведения или как дискурсивный жанр, должны непременно находиться в фокусе исследовательского интереса историков науки, историков философии, историков идей.

То, что может быть названо «философским эпистолярием», включает в себя определенную совокупность писем и ряд направлений их вовлечения в историко-философский континуум, среди которых можно отметить изучение писем как определенной формы научного произведения, как своеобразного дискурсивного жанра, основанного на эксплицитных и/или неявных принципах; а также как способа общения с коллегами или способа обнародования результатов своих размышлений и исследований. Эпистолярное наследие может быть рассмотрено и с точки зрения роли адресатов и адресантов как в «продвижении» переписки и обмена идеями, так и с точки зрения реализации адресатом/адресантом некоей посреднической миссии: так, например, в определенный исторический период адресант нескольких мыслителей служил в качестве медиатора и координатора их деятельности, а иногда исполнял ту роль, которую ныне призваны осуществлять научные журналы. С этой точки зрения роль подобного медиатора может варьироваться в зависимости от его собственного статуса, например, от того, является ли он сам членом профессионального научного сообщества (то есть ученым, философом, мыслителем) или выполняет лишь роль носителя информации, распространяющего ее или популяризирующего результаты исследований профессионалов.

Эмпирическая база философского эпистолярия столь значительна и объемна, что здесь возможно обратить внимание лишь на самые, быть может, известные примеры. Важно, что подобные примеры могут быть обнаружены практически на каждом этапе исторического развития философии и науки, хотя, конечно, их количество, значимость и роль диахронически варьируются. Достаточно назвать «Философические письма» П. Чаадаева и «Философские письма» Вольтера, «Три письма индийского принца Кемал-уд-Довле персидскому принцу Джелал-уд-Довле» М. Ахундова, переписку мыслителей эпохи Возрождения<sup>1</sup>, в качестве примера которой можно назвать переписку Петрарки, не только редактировавшего и перерабатывавшего прежде свои письма для издания, но просто писавшего их заново<sup>2</sup>; содержательно наполненную переписку Лейбница и Кларка или переписку Лейбница с Ремоном. Известно, что весьма значительную часть своих идей, размышлений и их результатов Декарт изложил в письмах – переписка Декарта сохранилась и опубликована 8-томным изданием<sup>3</sup>.

В качестве одного из наиболее и известных адресантов и медиаторов научной переписки назовем Марена Мерсенна. В число его регулярных «контактеров» – личных или эпистолярных – входили такие известные мыслители, как Гассенди, Декарт, Роберваль, Ферма, Гоббс, отец и сын Паскаль, Гюйгенс, Галилей и Торичелли. Именно благодаря его деятельности –

<sup>1</sup> Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978.

<sup>2</sup> Ascoli A. Epistolary Petrarch // The Cambridge Companion to Petrarch. Cambridge, 2015. P. 120–138.

<sup>3</sup> Descartes R. Correspondance. T. I – VIII. Paris, 1936–1963.

в немалой степени эпистолярной – появилось то, что известно как *Académie Parisiensis*, которая иногда среди друзей именовалась *Académie Mersenne*, а в дальнейшем, благодаря усилиям его продолжателей, и *Académie Royale des Sciences*.

Именно в этом контексте представляется интересным обратиться к фигуре леди Виктории Уэлби, 180 лет со дня рождения которой исполнилось в 2017 году, и ее эпистолярному и научному наследию. Вряд ли можно говорить о достаточной степени ее известности отечественным исследователям в области истории и философии науки и гуманитаристики в целом.

Леди Виктория Уэлби родилась в 1837 году в семье distinguished Чарльза Стюарт-Уортли и его жены Эммелины. При крещении Виктории ее крестными стали принцесса Виктория (в честь которой и была названа новорожденная) и герцогиня Кентская; буквально через несколько дней принцесса Виктория становится английской королевой. По собственному замечанию леди Виктории, она не получила кого-либо формального образования (и этот факт тем более важен с точки зрения ее последующих интересов и результатов ее творчества), но уже с одиннадцати лет и на протяжении практически последующих семи лет она сопровождала свою мать в многочисленных поездках по миру. За эти семь лет она побывала в Соединенных Штатах Америки и Канаде, Мексике и Испании, Марокко, Турции, Палестине и Сирии.

В 1861 году Виктория становится почетной горничной королевы Виктории и проводит при дворе почти два года – это дает ей возможность общаться со знаменитейшими и величайшими политиками того времени – лордом Дерби, лордом Палмерстоном, Gladstone, мало того, обсуждать с ними вопросы внешней политики; и каждый из них с большим вниманием относился к ее не вполне ортодоксальным взглядам. В 1863 году Виктория выходит замуж за сэра Уильяма Уэлби-Грегори и посвящает большую часть своей жизни мужу и семье. Большую, не всю: леди Виктория начинает интересоваться вопросами, выходящими за пределы семейных забот, в первое время – различными евангелистскими религиозными движениями, характерными для того времени.

Результаты этого интереса не заставили себя долго ждать, и в 1881 году выходит ее книга «Нити и петли» (в другом переводе – «Путеводные нити», «Links and Clues»)<sup>4</sup>, хотя и посвященная религиозным темам, но вполне неортодоксальная по своему содержанию. Книга, которую автор разослала знакомым и друзьям, была встречена с непониманием. Может быть, именно эта реакция заставила леди Уэлби обратиться к более фундаментальной проблеме – проблеме значения; ей стало очевидным, что языковые утверждения по религиозным вопросам зачастую страдают от неверного употребления языка, от языковых ошибок, особенностей метафор, аналогий и иных подобных фигур и тропов, которые ведут к ошибкам, заблуждениям и непониманию.

Вскоре ее мнение стало охватывать более широкий горизонт: трудности с языковыми выражениями характерны не только для религиозного контекста, и в силу своего более фундаментального характера они должны быть разрешены в первую очередь; на первое место среди ее интересов выходят вопросы языка и значения. Обсуждению данных проблем и попыткам

<sup>4</sup> Welby V. Links and Clues. L., 1881.

их решения посвящены книга «Собрание свидетельств двусмысленности» («Witness to Ambiguity: A Collection»<sup>5</sup>), изданная в 1891 году, и две крупные статьи, опубликованные в 1893<sup>6</sup> и 1896<sup>7</sup> годах в серьезных философских журналах. В данных публикациях было положено начало обоснования необходимости новой науки о значении и коммуникации, которую леди Уэлби называет сигнификой (*significs*), не сразу, правда, определив именно это название. Тематическая направленность сигнифики – преодоление «путаницы» в языке, о которой шла речь выше, это необходимость проведения лингвистической реформы, направленной на борьбу с упомянутой путаницей, которая началась бы с реформы обучения языку, необходимость развития «лингвистического сознания». При этом речь не идет о создании некоего специального языка, в котором эти неясности были бы устранены или были бы упразднены проблемы неверного использования метафор и аналогий (или их употребления как такового); речь о создании новых, более адекватных языковых средств, в том числе о создании новых метафор и аналогий. Основная же задача сигнифики – изучение природы сигнификации во всех ее формах и отношениях.

К сожалению, в настоящее время можно констатировать, что важнейшие и главнейшие работы леди Уэлби «Что такое значение?» («What is Meaning?», 1903)<sup>8</sup> и «Сигнифика и язык» («Significs and Language», 1911)<sup>9</sup> не известны нашему читателю, а если он имеет о них представление, то в гораздо меньшей степени, чем о ее переписке – в первую очередь переписке с Пирсом. Говоря «в первую очередь», имею в виду, что некоторые письма Пирса<sup>10</sup> леди Уэлби уже переведены и доступны отечественным исследователям, однако большая часть ее переписки (то есть не только письма Пирса к ней, но и ее письма к Пирсу и другим) все еще остается за пределами их внимания; еще одна часть до сих пор находится в состоянии «архива». Между тем переписка, которую вела леди Виктория Уэлби, должна быть отнесена к важнейшим источникам научной информации не только о самой леди Уэлби или об ее корреспондентах, но и о научных связях ряда философов и ученых начала прошлого века, о влиянии и взаимовлиянии людей, принадлежащих и к разным философским и интеллектуальным традициям, и к разным странам, и к разным сферам деятельности.

Леди Виктория Уэлби вела обширнейшую переписку: среди ее корреспондентов насчитывается более 450 человек – представителей самых различных слоев общества и сфер деятельности. Леди Уэлби писала и получала письма от аристократов и простых граждан, теологов и политиков, ученых, писателей и интеллектуалов; переписка, начавшаяся в 1870 году, за десять лет превратилась в настоящую интернациональную «сеть». Среди ее корреспондентов – Ф. Бредли, Ф. Рамсей, М. Бреаль, К. Вильсон, У. Джеймс, М.Э. Буль, Б. Рассел, Ч. Огден, Ч. С. Пирс и многие другие; эпи-

<sup>5</sup> Welby V. Witnesses to Ambiguity: A Collection. Grantham, 1891.

<sup>6</sup> Welby V. Meaning and Metaphor // The Monist. 1893. Vol. 3. No. 4. P. 510–525.

<sup>7</sup> Welby V. Sense, Meaning and Interpretation // Mind. 1896. Vol. V. No. 17. P. 24–37; No. 18. P. 186–202.

<sup>8</sup> Welby V. What is Meaning? Amsterdam, 1983.

<sup>9</sup> Welby V. Significs and Language. Amsterdam, 1985. (Repr. of the ed. London, 1911)

<sup>10</sup> См.: Пирс Ч.С. Логические основания теории знаков. СПб., 2000. С. 278–341.

столярный жанр использовался ею вполне сознательно, представляя собой пространство столкновений идей из различных областей исследовательской работы. Переписка позволяла создать некое единство ученых и представительных иных областей, невзирая на различия в их языке и компетенциях. С. Петрилли отмечает: «Для Уэлби диалогический обмен, критика, столкновение и отзывчивое понимание были необходимыми реквизитами приобретения знания. Она подчеркивала важность постановки вопросов, которые она считала указателями для возможного исследования – даже без требований обязательных ответов на данные вопросы, разве что в форме новых вопросов. Благодаря ее щедрому посредничеству, ее корреспонденты обменивались мнениями друг с другом – непосредственно или через нее»<sup>11</sup>.

Переписка Виктории Уэлби привлекла внимание исследователей приблизительно в середине прошлого века (ее письма издавались и ее дочерью); особое место в ее эпистолярном наследии занимают контакты с Чарльзом Пирсом и Чарльзом Огденом – именно эта часть переписки леди Виктории будет находиться в фокусе нашего дальнейшего рассмотрения. Переписка с Пирсом сначала была известна благодаря изданию писем Пирса под редакцией И. Лиеба<sup>12</sup>, затем вышло издание под редакцией Ч. Хардвика<sup>13</sup>, включающее не только письма Пирса, но и письма Виктории Уэлби к Пирсу; что касается переписки между Викторией Уэлби и Огденом, то она частично опубликована в книге Петрилли<sup>14</sup>. На данные книги и будет опираться дальнейшее изложение. Имеется еще и издание писем, подготовленное дочерью Виктории Уэлби – Ниной Каст, но оно не было использовано в данном случае. Отрывки из некоторых писем Пирса к леди Уэлби, как уже упоминалось, были опубликованы на русском языке<sup>15</sup>; отмечу, что в этой книге имеются переводы тех трех писем Пирса, которые считаются одними из самых важных (вернемся к ним чуть позже).

Переписка между Викторией Уэлби и Чарльзом Пирсом началась по инициативе леди Уэлби в 1903 году и продолжалась до 1911 года. Насколько известно, до переписки они были знакомы с некоторыми работами друг друга: Виктории Уэлби были знакомы работы Пирса, написанные для вышедшего под редакцией У. Болдуина «Словаря по философии и психологии» («Dictionary of Philosophy and Psychology»), Пирс уже в 1898 году получил копию одной из ее работ. Вероятно, работы Пирса произвели на Викторию Уэлби сильное впечатление, поэтому не удивительно, что после опубликования ее книги «What is Meaning?» по ее собственной просьбе издательство переслало книгу Пирсу, а в письме, датированном 24 мая 1903 года, леди Уэлби пишет об этом, говоря: «...если Вы окажете мне честь прочитать ее, то любые Ваши комментарии были бы для меня особо важны. Я не претендую на способность следовать Вашим техническим аргументам, будучи совершенно не подготовленной для этого; я постоянно натыкаюсь на них в Ваших работах, которые чрезвычайно мне интересны, хотя и с моей особой точки зрения»<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Petrilli S. Signifying and Understanding. Berlin, 2009. P. 15.

<sup>12</sup> Peirce Ch.S. Letters to Lady Welby. New Haven, 1953.

<sup>13</sup> Semiotics and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby. Bloomington; L., 1977.

<sup>14</sup> Petrilli S. Signifying and Understanding. Berlin, 2009.

<sup>15</sup> Пирс Ч.С. Указ. соч. С. 278–341.

<sup>16</sup> Semiotics and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby. P. 2.

Если судить по тому, что уже в октябре 1903 года Пирс публикует обзор данной книги в еженедельном журнале «The Nation»<sup>17</sup>, который начал выходить в США уже в 1865 году и автором которого Пирс был на протяжении ряда лет, работа Виктории Уэлби заслужила его внимание. Правда, внимание это может быть оценено весьма двойственно: с одной стороны, Пирс объединяет в одной рецензии две книги – упомянутую книгу леди Уэлби и книгу «The Principles of Mathematics» Б. Рассела. Обе книги он оценивает как действительно важнейшие работы по логике, оговариваясь, правда, что может показаться нелепым (grotesque) их совместное упоминание, настолько они не схожи по своему характеру. И подобное объединение, и данная характеристика свидетельствуют о высокой оценке; но, с другой стороны, Пирс говорит, что книга леди Виктории Уэлби «не представляет собой то, что обычно понимают под научной книгой. Она не является научным трактатом и свободна даже от незначительного оттенка педантичности и амбициозности. Разные люди оценят ее совершенно по-разному. Это феминистская книга, и слишком маскулинное мышление найдет некоторые ее разделы весьма слабыми»<sup>18</sup>. (Может быть, «феминистский» оттенок связан с тем, что леди Уэлби, говоря о значении и сигнификации, связывает их с ценностями и «аксиологическим» взглядом, что может показаться несколько вычурным и излишне «эстетским».) Казалось бы, тон несколько «пренебрежительный», однако далее Пирс отмечает, что в книге представлена собственная точка зрения автора, что обращено внимание на важнейший предмет логики (имеется в виду понятие значения), в прояснение которого автор, несомненно, сделал важный вклад, в первую очередь – в указании трех порядков или модусов сигнификации. Правда, Пирс утверждает, что это различие напоминает гегелевскую триаду; более того, автор книги недостаточно представляет себе, насколько глубокий анализ языка требуется для того, чтобы стать действительно научным анализом. По мнению Пирса, то, что Виктория Уэлби называет сигнификой, на самом деле является логикой.

В ноябре 1903 года леди Уэлби пишет письмо (датированное 18-м числом), в котором категорически дистанцируется от логики, поясняя, что сигнифика не есть ветвь логики, как полагает Пирс, и не совпадает с семиотикой, как полагает, например, еще один ее корреспондент, Дж. Вайлати, а является, скорее, «практическим измерением» последней. Не проходит она и мимо сравнения ее взгляда с позицией Гегеля, утверждая, что хотя и знакома с его сочинениями, но работала независимо от его системы.

Дальнейшая переписка Виктории Уэлби с Пирсом позволила не только подчеркнуть оригинальный характер ее работ и то, что она по праву должна войти в круг влиятельнейших мыслителей прошлого века, но и то, что эта переписка оказала сильнейшее влияние на ориентацию исследований Пирса в последнее десятилетие его жизни – действительно, невозможно порой понять Пирса, если не принимать во внимание то, на какие вопросы, сформулированные Викторией Уэлби, он отвечал в своих письмах и работах. Существенным является и то, что в данной переписке в явном виде проявляется ряд важнейших характеристик феномена эпистолярия: прозрачность и простота, «разговорность» объяснений, повторяемость тем и проблем, возврат и уточнение определений, абрис направлений исследований. Мало того, требуемый от писем достаточно упрощенный и прозрачный стиль привел к тому,

<sup>17</sup> Peirce Ch.S. Contributions to “The Nation”. Pt. 3: 1901–1908. Lubbock, 1979. P. 143–145.

<sup>18</sup> Ibid. P. 144.



что, по мнению ряда исследователей, лучшее изложение Пирсом своих идей содержится именно в письмах к леди Уэлби – такого мнения придерживается, например, М. Фиш<sup>19</sup>. Аналогичный взгляд высказывает и П. Кобли, отметивший в предисловии к книге Петрилли, что, если бы он не познакомился с перепиской между леди Уэлби и Пирсом, он так никогда не понял бы Пирса и его семиотики<sup>20</sup>. Ту же свободу стиля отмечает и издатель его переписки с леди Уэлби Ч. Хардвик<sup>21</sup>.

Пирс неоднократно писал о необходимости изучения знаков во всех сферах; считается, что основные характеристики науки, которую он называет «семиотикой» (semeiotic), достаточно подробно развиты в его статье 1906 года, опубликованной в журнале “The Monist”<sup>22</sup>. Однако хочу обратить внимание на тот факт, что за два года до этой статьи, в письме к Виктории Уэлби, датированном 12 октября 1904 года, Ч. Пирс достаточно подробно излагает свои «соображения по поводу знаков», делая это в отличной от его статей прозрачной манере. Моей задачей здесь не является экспликация того, чему посвящено данное письмо Пирса; обращаю внимание лишь на следующие моменты: тон письма совершенно дружеский, совсем не напоминающий, скажем, тот, в котором были написаны некоторые пассажи указанной ранее рецензии на книгу леди Уэлби, мало того, тон доверительный, тон «союзнический», если можно так выразиться: «...я хотел изложить мои соображения по поводу теории знаков, которая, с нашей с вами точки зрения (курсив мой. – К.С.), заслуживает весьма пристального внимания»<sup>23</sup>. О чем другом может свидетельствовать выделенная мною фраза, кроме как о признании единства интересов? Второй момент связан с тем, что в этом Пирс обсуждает его собственную «триаду» – понятия первичности, двоичности (вторичности) и третичности; в ответном письме<sup>24</sup> (от 2 ноября того же года) Виктория Уэлби указывает на ту триаду, которую использует К. Уилсон (Cook Wilson), и, исполняя свою неформальную роль связующего звена между учеными, пишет, что перешлет часть письма Пирса К. Уилсону, и, одновременно, предупреждает Пирса о том, что вышлет ему соответствующие отрывки из статьи Уилсона.

Говоря о содержащихся в переписке леди Уэлби и Пирса идеях, высказываниях, соображениях и комментариях, касающихся теории знаков Пирса и сигнифики, предлагаемой леди Уэлби, обычно упоминают еще два письма Пирса – от 14 декабря 1908 года и от 14 марта 1909 года. Последнее письмо обращает на себя особое внимание. Здесь Пирс вновь указывает на сходные черты его теории знаков и знаменитой триады Виктории Уэлби – триады смысла, значения и значимости: «...я и не предполагал, насколько фундаментальна Ваша трихотомия Смысл-Значение-Значимость...»; он пишет леди Уэлби, упоминая свою классификацию трех типов Интерпретанта: «Теперь я считаю, что она почти совпадает с Вашей, как тому, впрочем,

<sup>19</sup> Fisch M.H. Peirce, Semeiotic, and Pragmatism. Bloomington, 1986.

<sup>20</sup> Cobley P. Foreword // Petrilli S. Signifying and Understanding. Berlin, 2009. P. ix.

<sup>21</sup> Semiotics and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby. P. ix.

<sup>22</sup> Peirce Ch.S. Prolegomena to an Apology for Pragmatism // The Monist. 1906. Vol. 16. No. 4. P. 492–546.

<sup>23</sup> Пирс Ч.С. Указ. соч. С. 281.

<sup>24</sup> Semiotics and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby. P. 36.

и должно быть, если обе они верны»<sup>25</sup>. И вот далее – совершенно замечательный пассаж: «Не думаю, что я составил свои трихотомии в том виде, который они имеют, под влиянием Вашей книги, и вполне убежден, что ни какое подобное влияние вообще не имело места. Хотя, конечно, это могло получиться бессознательно. При чтении Вашей книги мой ум мог глубоко впитать Ваши идеи таким образом, что я этого теперь совершенно не помню. <...> ...я испытываю радость от того, что мои соображения оказались почти в полном согласии с Вашими, ибо думаю, что причиной тому послужило наше общее стремление к истине»<sup>26</sup>.

Для того чтобы не приводить пространное дальнейшее сравнение между трихотомией леди Уэлби и триадой Пирса<sup>27</sup>, кратко укажу корреляции между ними. Они могут быть сведены к тому, что понятию значимости соответствует финальный интерпретант Пирса, понятию значения – динамический интерпретант, понятию смысла – непосредственный интерпретант. Самые большие различия Пирс усматривает между динамическим интерпретантом и значением, но несколько сглаживает их в тексте письма. Поскольку все же здесь передо мной задача не экспликации сигнифики и проведения компаративного исследования идей двух авторов, то укажу лишь на значительное изменение и тона, и содержания писем, и, главное, изменение отношения Пирса к идеям леди Уэлби – каким оно было в рецензии на ее книгу в 1903 году и каким стало через несколько лет переписки.

В последнем из указанных здесь писем Пирса содержатся некоторые «маскулинные обертоны», естественные, кажется, для мужчины того времени (и странные, думается, для мыслителя, особенно с современной точки зрения), например, как иначе могут быть поняты следующие фразы: «Прийти к необходимости различения идей Смысла, Значения и Значимости Вам, как мне представляется, помогла удивительная чувствительность Восприятия, против которой мне нечего возразить, в то время как мои три разновидности Интерпретанта логически выведены из дефиниции Знака»<sup>28</sup> или «для элементов своей классификации Вы выбираете слова из общеупотребительного языка, я же пытаюсь этого избежать, выбирая термины, более подходящие, как мне кажется, к нуждам Науки»<sup>29</sup>? (Может быть, указание на «удивительную чувствительность восприятия» есть указание на включение в отношении сигнификации определенных аксиологических обертонов?) Несмотря на те эвфемизмы, которыми Пирс описывает влияние идей леди Уэлби на его собственные размышления, факт остается фактом – такое влияние невозможно отрицать.

Почти в самом начале их переписки, в письме от 10 апреля 1904 года, Ч. Пирс разрешает Виктории Уэлби использовать все, что он написал или напишет ей, так, как она считает возможным. И леди Уэлби не раз воспользовалась таким разрешением. Один случай я уже указал – это пересылка отрывков из письма Пирса оксфордскому профессору Куку Уилсону; письма Пирса пересылались ею и другим философам, например Расселу. Но более значимым и влиятельным случаем оказался, думается, другой: речь пойдет

<sup>25</sup> Пирс Ч.С. Указ. соч. С. 318.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> См.: Petrilli S. Sign, Meaning, and Understanding in Victoria Welby and Charles S. Peirce // Signs and Society. 2015. Vol. 3. No. 1. P. 71–102.

<sup>28</sup> Там же. С. 320.

<sup>29</sup> Там же. С. 319.

о переписке леди Уэлби с еще одним человеком, работы которого являются предметом обсуждения вплоть до наших дней.

В ноябре 1910 года леди Уэлби получает письмо от студента Оксфорда, в котором он рассказывает о своем интересе к истории сигнифики, возникшем еще в 1903 году – году выхода в свет книги Викторией Уэлби «Что такое значение?». Этим студентом был Чарльз Кей Огден; написанная им совместно с Айвором Ричардсом книга «Значение значения» заслуженно считается одной из серьезных вех на пути становления и развития семиотики в предшествующем столетии. Переписка, сопровождавшаяся и личными встречами Огдена и леди Уэлби, продолжалась чуть более года, но за этот достаточно небольшой период обеими сторонами было написано около 60 писем. В этот период Огден написал статью под названием «Прогресс сигнифики» – он упоминает ее уже в первом своем письме, хотя надо заметить, что обсуждаемые им вопросы носят более лингвистический, нежели семиотический характер. Впрочем, это были вопросы, занимавшие также и леди Уэлби, в первую очередь вопросы так называемого лингвистического сознания, позволяющего избежать неправильного словоупотребления, встречающегося как в повседневной, так и в научной речевой практике. К. Огден приходит к тем же выводам, что и Виктория Уэлби – о необходимости осознания использования языка как носителя значения и, соответственно, об особом внимании к теме значения и методов его изучения. За неделю после первого письма Огден получил приглашение от леди Уэлби и в этот же небольшой период времени состоялась их первая встреча, а уже в январе 1911 года Огден гостил у леди Уэлби уже несколько дней – с 4 по 6 января. В одном из своих писем 1911 года, как свидетельствует Петрилли<sup>30</sup>, Огден прямо пишет, что возможно проследить развитие главных идей сигнифики от Адама до Уэлби: примечательными фигурами, встречающимися на этом пути, являются Протагор и Антисфен, Локк и Лейбниц, Руссо и Милль, Бреаль и Сиджвик. Здесь же Огден подчеркивает то огромное влияние, которое в двадцатом веке оказала на этот процесс леди Уэлби, стремившаяся превратить подобное исследование в самостоятельное направление и ввести его в «наиболее важную итоговую фазу».

Из их переписки и описания встреч ясно, что леди Уэлби оказывает молодому ученому всяческую поддержку и старается стимулировать его усилия; мало того что она пишет о нем Пирсу и рекомендует его в качестве ученика, она дает возможность использовать свою библиотеку – весьма значительную. Подобная поддержка не проходит даром – начало 1911 года Огден посвящает работе над другой статьей, которой он дает название «Сигнифика определения», где содержится аллюзия на статью Дьюи «Логика определения».

Поддержка Огдена заключалась и еще в одном важном моменте – леди Уэлби пересылала ему выдержки из некоторых писем как Пирса, так и иных своих корреспондентов и указывала на работы, привлечшие ее внимание; благодаря ей Огден познакомился с работами не только Пирса, но и Вайлати, Кальдерони, Мейнонга и др. Сравнение обсуждаемых в их переписке тем и проблем с теми, о которых говорит Огден в своей книге (вместе с Ричардсом, конечно), позволяет с уверенностью говорить о том, что ориентация его исследовательского интереса сформировалась и развилась, несомненно, под влиянием леди Викторией Уэлби.

<sup>30</sup> Petrilli S. Signifying and Understanding. P. 735.

При всем этом вызывает некоторое удивление или, скорее, «вопрошание» тот факт, что в знаменитой книге Огдена и Ричардса имя леди Уэлби упоминается как бы вскользь, лишь в некоторых местах. Так, в предисловии имя леди Уэлби просто упоминается среди прочих, от которых авторы наследовали некоторые «указания и удивление от случая к случаю»; в сноске к главе VIII «Значение философов» леди Уэлби упоминается как одна из тех, чье имя должно быть связано с проблемой значения<sup>31</sup>. В сноске к главе IX, которая называется так же, как и сама книга – «Значение значения», о работе леди Уэлби авторы делают более пространное замечание, сопряженное с достаточно основательной критикой: «...леди Уэлби, красноречиво убеждавшей на протяжении 20 лет как философов, так и нефилософов обратить внимание на значение значения (в частности, в ее статье “Sense, Meaning and Interpretation”...), вероятно, так и не удалось убедить нас, ибо она довольствовалась неким неясным утверждением, что значение есть человеческая интенция. Дистинкции, необходимые в этой области, не всегда достижимы при помощи простой очистки лингвистического смысла; ни в книге “What is Meaning?”, ни в более поздней “Significs and Language”, в которой она пишет: “решающим для любого средства выражения, будь то действие или звук, символ или картина, является то, что ему присущ, во-первых смысл (Sense), в котором его употребляют, во-вторых значение (Meaning) как интенция пользователя; и самое существенное, предельное, касающееся всех и каждого – его импликация или окончательная сигнификация (ultimate Significance)”, – ни здесь, ни там не находим мы надлежащего анализа, и одновременно в обсуждение вопроса вносится еще больше путаницы из-за присутствия в нем фразеологии, соответствующей более ранней религиозной фазе»<sup>32</sup>.

В книге Огдена и Ричардса имеется весьма серьезное приложение, в котором излагаются точки зрения современных авторам мыслителей, уделявших внимание знаку и значению: Гуссерля, Фреге, Болдуина, Рассела и Пирса. При изложении взглядов Пирса авторы книги говорят о том, что с разрешения сэра Чарльза Уэлби они пользуются письмами Пирса к леди Уэлби, которые проливают свет на его опубликованные статьи, посвященные знакам. Речь здесь идет о тех письмах, которые я ранее назвал в качестве наиболее важных с точки зрения изложения в них Пирсом своих «семиотических соображений» – это письма от 12 октября 1904 года, 14 декабря 1908 года и 14 марта 1909 года; в книге Огдена и Ричардса прямо указано лишь декабрьское письмо<sup>33</sup>.

Может быть, Огдену следовало бы подробнее осветить роль леди Уэлби в развитии его собственных идей, прямо указать на ее влияние, но даже то, что нам известно, позволило исследователю творчества леди Уэлби Сюзен Петрилли утверждать, что книга Огдена и Ричардса может быть интерпретирована как возможный ответ на тот вопрос, который стал названием книги Виктории Уэлби – «Что такое значение?»<sup>34</sup>. С этой точки зрения подлинное содержание книги Огдена и Ричардса может быть эксплицировано, если предварительно будет эксплицировано содержание и идеи книги леди Уэлби.

<sup>31</sup> *Ogden Ch.K., Richards I.A. The Meaning of Meaning. N. Y., 1923. P. 160.*

<sup>32</sup> *Ibid. P. 192.*

<sup>33</sup> *Ibid. P. 279.*

<sup>34</sup> *Petrilli S. Sign and Meaning in Victoria Welby and Mikhail Bakhtin: A Confrontation // Essays on Significs. Papers presented on the Occasion of the 150<sup>th</sup> Anniversary of the Birth of Victoria Lady Welby. Amsterdam, 1990. P. 197–216.*

Думается, нет сомнений в том, что леди Уэлби, помимо разработки собственных идей, публикации статей и книг, занимала весьма значительную позицию как посредник между учеными своего времени, как своего рода стимул в их занятиях. Но следует сказать, что это только одна сторона дела, только одна характеристика деятельности Виктории Уэлби. Ясно, что необходимо провести подробное компаративное исследование, в котором идеи леди Уэлби, ее учение о сигнифике сравнивались бы как с идеями тех философов, о которых здесь шла речь – Пирса и Огдена, так и с теми, которые не были даже упомянуты. Из последних следует назвать работы, подготовленные в рамках так называемого сигнификативного движения в Нидерландах, которое существовало вплоть до середины прошлого века. Известно, что леди Уэлби переписывалась с Расселом, на которого ее идеи не произвели, кажется, большого впечатления; однако такое впечатление они произвели на Рамсея. Интересно, стали ли идеи сигнифики известны человеку, на которого Рамсей влиял в известной степени – Л. Витгенштейну, какова его оценка? Та критика, которой Уэлби подвергла использование языка, то стремление изменить его изучение и, сделав его более прозрачным и точным, прояснить его роль в формировании знания, в определенной степени сближает леди Уэлби с теми, кто находится в начале формирования аналитической философии, с кембриджскими философами (начало такой работы положено А.-В. Пиетариненом<sup>35</sup> и др.); насколько велико это сближение, также следует прояснить, равно как и вопрос о том, насколько правильно говорить, что именно благодаря ее трудам, ее переписке Пирс был введен в сферу интересов британских философов. Сделав это, удастся, думаю, закрыть достаточно серьезную брешь в истории семиотических идей, рассматриваемой в каркасе более широкой истории философии.

### Список литературы

Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М.: Наука, 1978. 197 с.

Пирс Ч.С. Логические основания теории знаков / Пер. с англ., предисл. В.В. Кирюченко, М.В. Колопотина. СПб.: Алетейя, 2000. 352 с.

Ascoli A. Epistolary Petrarch // The Cambridge Companion to Petrarch / Ed. by A. Ascoli and U. Falkeid. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 120–138.

Cobley P. Foreword // Petrilli S. Signifying and Understanding. Berlin: De Gruyter, 2009. P. vii–x.

Descartes R. Correspondance / Publ. avec une introd. et des notes Ch. Adam et G. Milhaud. T. I–VIII. Paris: Alcan, 1936–1963.

Fisch M.H. Peirce, Semeiotic, and Pragmatism. Bloomington: Indiana Un. Pr., 1986. 474 p.

Ogden Ch.K., Richards I.A. The Meaning of Meaning. N. Y.: Harcourt, Brace and World, Inc., 1923. 355 p.

Peirce Ch.S. Prolegomena to an Apology for Pragmaticism // The Monist. 1906. Vol. 16. No. 4. P. 492–546.

Peirce Ch.S. Letters to Lady Welby / Ed. by I.C. Lieb. New Haven: Whitlock's, Inc., 1953. 55 p.

Peirce Ch.S. Contributions to "The Nation". Pt. 3: 1901–1908 / Compiled and Annotated by K. L. Ketner and J. E. Cook. Lubbock: Texas Tech Press, 1979. 306 p.

<sup>35</sup> Pietarinen A.-V. Welby, Peirce and Russell: The Role of Language in Early Analytic Philosophy. Riga, 2008. URL: <http://www.helsinki.fi/%7Epietarin.brpage/Welby-significs-Pietarinen-Riga2008.pdf> (дата доступа: 12.03.2017).

*Petrilli S.* Sign and Meaning in Victoria Welby and Mikhail Bakhtin: A Confrontation // Essays on Significs. Papers presented on the Occasion of the 150<sup>th</sup> Anniversary of the Birth of Victoria Lady Welby / Ed. by H.W. Schmitz. Amsterdam: John Benjamin Publ. Co., 1990. P. 197–216.

*Petrilli S.* Signifying and Understanding. Berlin: De Gruyter, 2009. 1048 p.

*Petrilli S.* Sign, Meaning, and Understanding in Victoria Welby and Charles S. Peirce // Signs and Society. 2015. Vol. 3. No. 1. P. 71–102.

*Pietarinen A.-V.* Welby, Peirce and Russell: The Role of Language in Early Analytic Philosophy. Riga, 2008. 39 p. URL: <http://www.helsinki.fi/%7Epietarin.brpage/Welby-significs-Pietarinen-Riga2008.pdf> (дата доступа: 12.03.2017).

Semiotics and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby / Ed. by Ch. S. Hardwick. Bloomington; L.: Indiana University Press, 1977. 201 p.

*Welby V.* Links and Clues. L.: Macmillan & Co., 1881. 438 p.

*Welby V.* Witnesses to Ambiguity: A Collection. Grantham: W. Clarke (Late L. Ridge), 1891.

*Welby V.* Meaning and Metaphor // The Monist. 1893. Vol. 3. No. 4. P. 510–525.

*Welby V.* Sense, Meaning and Interpretation // Mind. 1896. Vol. V. No. 17. P. 24–37; No. 18. P. 186–202.

*Welby V.* Significs // The Encyclopaedia Britannica. A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information. 11<sup>th</sup> ed. Vol. XXV. Cambridge: At the University Press, 1911. P. 78–81.

*Welby V.* Significs and Language. Amsterdam: John Benjamin Publ. Co., 1985. 435 p. (Repr. of the ed. London, 1911)

*Welby V.* What is Meaning? Amsterdam: John Benjamin Publ. Co., 1983. 321 p.

## **On the epistolary heritage in philosophy: the phenomenon of Victoria, Lady Welby**

***Konstantin D. Skripnik***

Southern Federal University. 105/42 B. Sadovaya Str., Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation; e-mail: skd53@mail.ru

The aim of the present article is to draw attention to the phenomenon of correspondence as a discursive genre, a form of explication of ideas, a way of communication and mutual influence of scholars with each other. The correspondence of Victoria, Lady Welby with two famous philosophers, Charles Sanders Peirce and Charles Ogden, is an example of the phenomenon. The interest in the life and work of Lady Welby began to manifest itself in the middle of the last century; it related to her correspondence (she communicated with about 450 famous people of her time), as well as to the ideas proposed in her new science “significs”. The author notes that the original papers of Victoria Welby were in the sphere of Peirce’s interests; this fact had a positive impact on the correspondence between them; moreover, Peirce wrote his letters in such a clear manner that they can be considered the best presentation of his ideas. The article emphasizes that Peirce saw significant similarities between his semiotic ideas and the ideas of significs. As for the correspondence between Lady Welby and Ogden, the author tries to point at an implicit impact of that correspondence, as well as the theory of significs, on the content of Ogden’s famous book written together with A. Richards. In her letters to Peirce, Lady Welby not only introduced Ogden to Peirce, but gave Ogden an opportunity to get acquainted with Peirce’s works and the ideas he described in his letters. The presentation of Peirce’s ideas in the book of Ogden and Richards was based on Peirce’s letters to Lady Welby. The author suggests a link between significs and early analytic philosophy. The latter could be influenced by the ideas of significs through F. Ramsey who knew some of Lady Welby’s work.

**Keywords:** philosophical correspondence, Victoria Welby, Ch. Peirce, C. Ogden, significs, theory of signs, meaning

**For citation:** Skripnik, K. D. "Filosofskoe epistolyarnoe nasledstvo: fenomen ledi Viktorii Uelbi" [On the epistolary heritage in philosophy: the phenomenon of Victoria, Lady Welby], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 2, pp. 131–143. (In Russian)

## References

Ascoli, A. "Epistolary Petrarch", *The Cambridge Companion to Petrarch*, ed. by A. Ascoli and U. Falkeid. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 120–138.

Batkin, L. M. *Ital'janskije gumanisty: stil' zhizni, stil' myshlenija* [Italian humanists: the style of life, the style of thought]. Moscow: Nauka Publ., 1978. 197 pp. (In Russian)

Cobley, P. "Foreword", in: S. Petrilli, *Signifying and Understanding*. Berlin: De Gruyter, 2009, pp. vii–x.

Descartes, R. *Correspondance*, publ. avec une introd. et des notes Ch. Adam et G. Milhaud, T. I–VIII. Paris: Alcan, 1936–1963.

Fisch, M. H. *Peirce, Semeiotic, and Pragmatism*. Bloomington: Indiana Un. Pr., 1986. 474 pp.

Hardwick, Ch. S. (ed.) *Semiotics and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Bloomington; London: Indiana University Press, 1977. 201 pp.

Ogden, Ch. K. & Richards, I. A. *The Meaning of Meaning*. New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1923. 355 pp.

Peirce, Ch. S. "Prolegomena to an Apology for Pragmaticism", *The Monist*, 1906, Vol. 16, No. 4, pp. 492–546.

Peirce, Ch. S. *Letters to Lady Welby*, ed. by I. C. Lieb. New Haven: Whitlock's, Inc., 1953. 55 pp.

Peirce, Ch. S. *Contributions to 'The Nation'*, Pt. 3: 1901–1908, compiled and annotated by K. L. Ketner and J. E. Cook. Lubbock: Texas Tech Press, 1979. 306 pp.

Peirce, Ch. S. *Logicheskie osnovanija teorii znakov* [Logical foundations of the theory of signs], trans. by V. V. Kirjushenko and M. V. Kolopotina. St. Petersburg: Aletejja Publ., 2000. 352 pp. (In Russian)

Petrilli, S. "Sign and Meaning in Victoria Welby and Mikhail Bakhtin: A Confrontation", *Essays on Significs. Papers presented on the Occasion of the 150<sup>th</sup> Anniversary of the Birth of Victoria Lady Welby*, ed. by H.W. Schmitz. Amsterdam: John Benjamin Publ. Co., 1990, pp. 197–216.

Petrilli, S. *Signifying and Understanding*. Berlin: De Gruyter, 2009. 1048 pp.

Petrilli, S. "Sign, Meaning, and Understanding in Victoria Welby and Charles S. Peirce", *Signs and Society*, 2015, Vol. 3, No. 1, pp. 71–102.

Pietarinen, A.-V. *Welby, Peirce and Russell: The Role of Language in Early Analytic Philosophy*. Riga, 2008. 39 pp. [<http://www.helsinki.fi/%7Epietarin.brpage/Welby-significs-Pietarinen-Riga2008.pdf>, accessed on 12.03.2017].

Welby, V. *Links and Clues*. London: Macmillan & Co., 1881. 438 pp.

Welby, V. *Witnesses to Ambiguity: A Collection*. Grantham: W. Clarke (Late L. Ridge), 1891.

Welby, V. "Meaning and Metaphor", *The Monist*, 1893, Vol. 3, No. 4, pp. 510–525.

Welby, V. "Sense, Meaning and Interpretation", *Mind*, 1896, Vol. V, No. 17, pp. 24–37; No. 18, pp. 186–202.

Welby, V. "Significs", *The Encyclopaedia Britannica. A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, 11<sup>th</sup> ed., Vol. XXV. Cambridge: At the University Press, 1911, pp. 78–81.

Welby, V. *Significs and Language*. Amsterdam: John Benjamin Publ. Co., 1985. 435 pp. (Repr. of the ed. London, 1911)

Welby, V. *What is Meaning?* Amsterdam: John Benjamin Publ. Co., 1983. 321 pp.

## ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

*Д.С. Курдыбайло*

### О СИМВОЛИЗМЕ В КОММЕНТАРИИ ПРОКЛА К «ТИМЕЮ» ПЛАТОНА\*

*Курдыбайло Дмитрий Сергеевич* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Русская христианская гуманитарная академия. Российская Федерация, 191011, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А; e-mail: theogeo@yandex.ru

В современной литературе превалирует мнение о синонимичности у Прокла понятий символа и синфемы, однако с ним не согласуется ряд его высказываний в комментарии к «Тимею» Платона. Исследование посвящено установлению семантики обоих терминов из контекстов их употреблений на основе текстологического анализа и последующей историко-философской реконструкции. Предложено различать два типа символов: онтологический и экзегетический. Онтологический символ тесно связан с синфемой, играющей роль его смыслового ядра и оформляющего принципа. Вместе они обеспечивают функционирование симпатических связей между различными уровнями онтологической иерархии. В системе Прокла каждый из умопостигаемых богов выступает причиной, порождающей цепь следствий – эманационных воплощений данного бога. Каждая сущность, являющаяся такого рода следствием на какой-либо низшей онтологической ступени, содержит в себе синфему как «след» первой причины. Синфемы обеспечивают установление сущностью собственной идентичности внутри онтологической иерархии и познание ею первой причины своего бытия, что, в свою очередь, становится отправной точкой для восхождения к этой божественной причине. В отличие от синфемы, символ обладает способностью воспринимать в себя энергичное исхождение, или «осияние», соответствующего бога, которое затем также возводит восприимлющего на высшую бытийную ступень. В отличие от онтологического контекста, экзегетический символ не связан с понятием синфемы, не упоминается в соотнесении с причинными цепями и с конкретными богами. Выдвигается предположение о том, что экзегетический символ у Прокла наследует более древний, доямвлиховский пласт платонического символизма.

**Ключевые слова:** Прокл, «Тимей», неоплатонический комментарий, символ, синфема, логос, образ, теургия, онтология, миф

**Для цитирования:** Курдыбайло Д.С. О символизме в комментарии Прокла к «Тимею» Платона // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 2. С. 144–159.

---

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17–78–10061) в Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург).



Понятия символа, мифа и образа имеют фундаментальное значение для метафизики высокого неоплатонизма и метафизики Прокла в особенности<sup>1</sup>. В данной работе мы постараемся уточнить значение понятий «символ» (σύμβολον) и «синфема» (σύνθημα) в комментарии к «Тимею» – тексте Прокла, содержащем наибольшее число употреблений слова «символ»<sup>2</sup>.

В последнее десятилетие вышли два ценных перевода комментария к «Тимею», снабженные обширным научным аппаратом и дополняющие классический перевод А.-Ж. Фестюжьера<sup>3</sup>. Это английский перевод всего сохранившегося текста, выполненный Г. Таррантом и Д. Болтзли при участии других исследователей,<sup>4</sup> и русский перевод первой книги комментария, выполненный С.В. Месяц.<sup>5</sup> В данной работе греческий текст комментария и пагинация приводятся по изданию Диля.<sup>6</sup> Цитаты из первой книги даны в переводе С.В. Месяц с небольшой правкой, которая не оговаривается, а из остальных книг – переведены нами с греческого языка с учетом западных переводов.

Философскому анализу понятия «символ» в неоплатонизме посвящен цикл работ В.В. Петрова<sup>7</sup>, среди которых есть специальное исследование о σύμβολον и σύνθημα у Прокла и Ямвлиха<sup>8</sup>. Повторно обращаясь к этой теме, мы пытаемся, во-первых, уточнить некоторые выводы и, во-вторых, обратиться к тем контекстам, которые подробно не рассматривались В.В. Петровым.

В исследовательской литературе превалирует интерпретация терминов σύμβολον и σύνθημα как синонимов, с легкостью взаимозаменяемых. Эту точку зрения разделяют Анна Шепард<sup>9</sup> и авторы нескольких недавних монографий<sup>10</sup>. А.-Ж. Фестюжьер в своем переводе не различает σύνθημα и σύμβολον, как и переводчик комментария к «Кратилу» Б.М. Дьювик<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 7. Кн. 2. Харьков; М., 2000. С. 198–301; Struck P.T. Birth of the symbol: Ancient readers at the limits of their texts. Princeton; Oxford, 2004. P. 227–253.

<sup>2</sup> В этом комментарии σύμβολον (вместе с производными) употреблен 66 раз. Еще 65 употреблений присутствует в комментарии к «Государству», подробный текстологический анализ которого выполнен в монографии: Cardullo R.L. Il linguaggio del simbolo in Proclo: Analisi filosofico-semantica dei termini symbolon/eikôn/synthêma nel “Commentario alla Repubblica”. Catania, 1985.

<sup>3</sup> Proclus. Commentaire sur le “Timée”. Liv. 1–5. Paris, 1966–1968.

<sup>4</sup> Proclus. Commentary on Plato’s Timaeus. Vol. 1–6. Cambridge (NY), 2007–2017.

<sup>5</sup> Прокл Диадокх. Комментарий к «Тимею». Кн. 1. М., 2012.

<sup>6</sup> Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria. Vol. 1–3. Leipzig, 1903–1906.

<sup>7</sup> Петров В.В. «Реальный» символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в Ареопагитском корпусе и у Карла Ранера) // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2010. № 3(31). С. 36–52; Петров В.В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе» // Πλατωνικά ζητήματα. Исследования по истории платонизма. М., 2013. С. 264–308.

<sup>8</sup> Петров В.В. Σύμβολα и σύνθηματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // Πλατωνικά ζητήματα. Исследования по истории платонизма. М., 2013. С. 210–225.

<sup>9</sup> Sheppard A.D.R. Studies on the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> Essays of Proclus’ Commentary on the Republic. Göttingen, 1980. P. 146, 152–153.

<sup>10</sup> П. Страк сопоставляет эти два понятия только в разделе о Ямвлихе (Struck P.T. Op. cit. P. 218–224), но и там между ними не введено различия. То же касается и исследования: Rappe S. Reading Neoplatonism: Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius. Cambridge (NY), 2007. P. 11–12, 176–178.

<sup>11</sup> Proclus. On Plato “Cratylus”. 2<sup>nd</sup> ed. L.; New Delhi; N. Y.; Sydney, 2014. P. 136, n. 171; P. 141, n. 201.

Из отечественных ученых к этому взгляду близки В.В. Петров<sup>12</sup>, С.В. Месяц<sup>13</sup> и А.В. Петров<sup>14</sup>.

С другой стороны, в пользу различия этих понятий высказывались Ж. Труйяр<sup>15</sup> и Р.Л. Кардулло, посвятившая этому вопросу специальную монографию<sup>16</sup>. На наш взгляд, ее исследование наиболее аргументировано с точки зрения текстологии, прозрачности анализа и обоснованности выводов. Однако оно ограничено только комментарием к «Государству», где отсутствуют некоторые важные контексты, представленные в комментарии к «Тимею».

Сложность в интерпретации *σύμβολον* и *συνθήμα* обусловлена тем, что Прокл иногда действительно смешивает их и нигде не дает им четких определений. Однако нередки и высказывания, где синонимия этих понятий явно исключается: «символ демиургической синфемы»,<sup>17</sup> или «символ, содержащийся [в имени] божественной синфемы».<sup>18</sup> Для уточнения семантики этих понятий нами проанализированы все случаи их употребления в тексте комментария к «Тимею», по возможности установлено их контекстное значение в каждом конкретном случае и выполнена классификация типов этих значений<sup>19</sup>. Ниже мы попытаемся систематизировать этот материал с позиций философии неоплатонизма, чтобы установить семантическое ядро обоих понятий, обуславливающее их употребление Проклом.

### Онтологический символ

**Символы демиургии.** Появление символов и синфем в космосе начинается с того, что мировая душа «исходит от Демиурга и наполняется гармоническими логосами и божественными демиургическими символами»<sup>20</sup>. Следующий этап демиургии – упорядочение космоса мировой душой. Она образует пространство космоса, в котором уготавливает места (*τόποι*, особо выделенные области, «божественные уделы»<sup>21</sup>) для каждой вещи:

мировая душа, обладающая логосами всех божественных [идей] и связанная с тем, что ей предшествует, сообщает разным частям пространства (*διαστήματος*) связь с разными силами и символы различных божественных чинов. Ибо пространство исходит непосредственно от мировой души, являясь ее прирожденным орудием. Сама будучи разумным душевным космосом, душа посредством божественных синфем делает этот мир протяженным и живым<sup>22</sup>.

<sup>12</sup> Петров В.В. *Σύμβολα* и *συνθήματα*. С. 217.

<sup>13</sup> Прокл *Диадок*. Комментарий к «Тимею». Кн. 1. С. 298.

<sup>14</sup> Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб., 2003. С. 174–178.

<sup>15</sup> Trouillard J. Le symbolisme chez Proclus // *Dialogues d'histoire ancienne*. 1981. No. 7. P. 298ff.

<sup>16</sup> Главные выводы см.: Cardullo R.L. Op. cit. P. 163–164, 219–221.

<sup>17</sup> Procl. In Tim. 1.273.22–23: ... ὄνομα θεῖον τοῦ συνθήματος ὄν τοῦ δημιουργικοῦ σύμβολον.

<sup>18</sup> Ibid. 1.274.12–13: ... ὡς σύμβολον τοῦ ἐν αὐτῷ θεῖου συνθήματος.

<sup>19</sup> С позиций лингвистики этот подход сформулирован Э. Бенвенистом (*Бенвенист Э. Семантические проблемы реконструкции // Бенвенист Э. Общая лингвистика*. М., 1974. С. 349). По этой стратегии построено и исследование Р.Л. Кардулло.

<sup>20</sup> Procl. In Tim. 1.4.31–33: ... πληροῦται λόγων ἁρμονικῶν καὶ συμβόλων θεῶν καὶ δημιουργικῶν.

<sup>21</sup> Ibid. 1.161.3: διαρέσεις τῶν θεῶν κλήρων.

<sup>22</sup> Ibid. 1.161.5–12.

Далее Прокл поясняет, что не только пространство космоса, но и сама душа и даже ум не обладают совершенной внутренней однородностью (ἁδιαφορία): в них можно выделить части, которые, нисколько не умаляя их целостности, вносят в них внутреннюю структуру. Для ума она чисто смысловая, в душе различие идет по линии «тождественное – иное», а в чувственном космосе – пространственное (топологическое)<sup>23</sup>.

Как видим, в приведенной цитате синфемам и символам приписываются различные функции: сначала «посредством божественных синфем» космос становится пространственно протяженным, а затем в пространстве образуются особо выделенные области, «топосы», каждый из которых связан с тем или иным божеством и обладает соответствующими им символами. В такой картине синфемы предшествуют пространственности космоса, а символы следуют за ней. Образующаяся в итоге дискретная «топология» космоса своей структурой уподобляется внутренней структуре мировой души, а через нее – и уму.

В ином месте Прокл говорит, что в чувственном космосе различаются «изрекаемые и неизреченные синфемы, посредством которых космос соединяется (συνάπτεται) с отцом»<sup>24</sup>. Здесь же продолжается тема качественного различия областей пространства космоса, которые могут находиться в отношении симпатии или антипатии друг ко другу<sup>25</sup>. С точки зрения метафизики самые разные регионы могут быть симпатически связаны с каким-то одним богом, «вертикально», а причастование одному и тому же богу обуславливает и «горизонтальную» связанность всех причастующих. Тогда с точки зрения топологии симпатия преодолевает континуальность пространства: благодаря ей области, не связанные топологически (т. е. не имеющие общей границы), оказываются связанными по своим качествам, обусловленным общностью умной причины. Выходит, что синфемы не только порождают пространственную протяженность космоса, но и позволяют с помощью символов преодолевать ее.

Наконец, вещественные тела и вселившиеся в них души также несут символы и синфемы. У Прокла «демиургом чувственно воспринимаемого» выступает Гефест<sup>26</sup>:

относящиеся к чину Афины души (Αθηναϊκαὶ ψυχαὶ) преимущественно благодаря деятельности Гефеста получают от него свои колесницы и вселяются в тела, получившие существование благодаря земле и Гефестовым логосам, обладающим синфемами Афины. Ведь Гефест еще прежде природы (πρὸ τῆς φύσεως) посвящает тела в божественные таинства, вкладывая в одних – одни, а в других – другие божественные символы<sup>27</sup>.

Снова, как видим, синфемы, атрибутируемые Афине, присущи логосам, благодаря которым получают существования тела, которые, в свою очередь затем наделяются символами.

Оборот «еще прежде природы» поясняется другим высказыванием Прокла:

<sup>23</sup> Procl. In Tim. 1.161.14–21. Так же структурно расчленяется и поверхность земли «в соответствии с делениями неба» (1.139.20–23).

<sup>24</sup> Ibid 1.301.18–20.

<sup>25</sup> Ibid. 1.301.7–9. Подробнее о симпатии у Прокла: Петров В.В. Σύμβολα и συνθήματα. С. 220; Петров В.В. Символ и священнодействие. С. 306.

<sup>26</sup> Procl. In Tim. 1.142.14–25.

<sup>27</sup> Ibid. 1.144.12–18.

вся природа в целом (ἡ ὅλη φύσις) вложила в каждую просвещаемую вещь божественные *синфемы*, посредством которых вещи естественным образом (αὐτοφῶς) приобщаются к богам (ведь, находясь в зависимости от богов, природа налагает на вещи образы (εἰκόνας) богов: на одних – одни, на других – другие)<sup>28</sup>.

По всей видимости, главное отличие синфемы от образа заключается в ее способности делать предмет причастным богам, тогда как в образе закрепляется только пассивная «похожесть»<sup>29</sup>. Речь здесь идет не о видимой схожести форм, ведь невещественное в отличие от чувственных предметов не имеет очертаний<sup>30</sup>, но о близости характера, склонностей души, преобладающих видов деятельности.

**Триада «покой – исхождение – возвращение».** Демиург, по словам Прокла, благ не только сам по себе, но и

по своему избытку (ὕπερπληρες) нисходит ко всем [существом,] ... все наполняя собой и все делая благим (πάντα ἀγαθύνειν), чтобы все, насколько может ... причастовало божественному (θείου ... μετασχόντα) и невыразимым *синфемам*, [присутствующим] в них [самих] от сотворения всего сущего (παρὰ τῆς ὅλης... ποιήσεως)<sup>31</sup>.

В этом пассаже диалектика причастования снова связывается с синфемами. Далее она уточняется в контексте известной неоплатонической триады «покой – исхождение – возвращение» (μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή):

все [сущее] и пребывает в покое, и возвращается к богам, получая от них эту способность и сущностно принимая двоякую *синфему*: благодаря одной [ее стороне] – пребывает в покое, благодаря другой – продвигается [на пути] возвращения. И это наблюдается не только в отношении душ, но и того неодушевленного, что следует за ними<sup>32</sup>.

Ниже Прокл утверждает, что принципом связи богов, душ и неодушевленных предметов выступает *симпатия*, а она в свою очередь основывается на том, что природа наделила все сущее *символами*, благодаря которым оно делается «родственным» причинным цепям, исходящим от различных богов (ἄλλην οἰκειοῦντα σεῖράν θεῶν)<sup>33</sup>. Но сразу вслед за этим Прокл утверждает, что «природа нисходит от высшего мира и... божественных чинов и влагает в тела *синфемы* божественного родства (πρὸς θεοὺς αὐτῶν οἰκειότητος συνθήματα)<sup>34</sup> – т. е. одна и та же «родственность» ассоциируется как с символами, так и с синфемами.

Если в отношении тел действует «природа», то души наполняются синфемами благодаря Демиургу. Синфемы в душах также двойственны: тот их аспект, что позволяет душам пребывать в покое, уподобляет их *единому*, а тот, что отвечает за эпистрофическое восхождение, приближает к *уму*. Немного ниже, однако, читаем, что души содержат «невыразимые *символы* (σμβόλοις ἀρρήτοις) богов, которые отец [всех] душ посеял в них»<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> Procl. In Tim. 1.139.26–29.

<sup>29</sup> О неспособности εἰκόν к возведению души уверенно заключает Р.Л. Кардулло, отмечая «семантический контраст» между «образом» и «синфемой» (Cardullo R.L. Op. cit. P. 122).

<sup>30</sup> Подробнее о затруднениях в образном соотношении чувственного и умного: Dillon J. Image, symbol, and analogy: Three basic concepts of Neoplatonic exegesis // The significance of Neoplatonism. Norfolk, 1975. P. 250ff.

<sup>31</sup> Procl. In Tim. 1.365.20–26.

<sup>32</sup> Ibid. 1.210.11–16.

<sup>33</sup> Ibid. 1.210.16–19.

<sup>34</sup> Ibid. 1.210.20–22.

<sup>35</sup> Ibid. 1.210.27–211.2; в последних словах парафраза излюбленного Проклом высказывания из «Халдейских оракулов» (Or. chald. fr. 108 des Places).

Еще одно важное понятие, связанное с синфемами – платоновское припоминание (ἀνάμνησις). Синфемы, «которые Демиург поместил в сущность души», служат для того, чтобы души могли вспомнить о богах – это самый первый шаг на эпистрофическом пути, та исходная точка, которую Прокл называет «материальной причиной» возводящей молитвы (τῆς εὐχῆς)<sup>36</sup>.

«Двойственность» синфемы вовсе не означает ее фактического удвоения, но лишь выделяет в ней два диалектических момента<sup>37</sup>. Пребывание в покое для сущности есть, прежде всего, установление самотождественности и вместе с тем отличия ото всего прочего. Полнота самотождественности для мыслящей сущности означает совершенное познание самой себя, а значит – и причин своего бытия. Эпистрофическое восхождение также требует познания этих причин, которые составляют его конечную цель. «Припоминание» своего божественного происхождения и есть первый шаг к возвращению, в котором содержится сразу и его τέλος<sup>38</sup>. Если синфема – это «след»<sup>39</sup> или «память» о божественных причинах, то ее приложение к этапам μονή или ἐπιστροφή различается только модусом действия, тогда как синфема сама по себе остается одной и той же.

**Символ и теургия.** В теургии символами выступают особо подготовленные предметы:

с помощью искусства телестики воздвигаются изваяния, из которых одни явно видны, а другие – это спрятанные внутри *символы* присутствия богов, известные только посвященным. Подобно этому и космос, будучи умным изваянием, посвященным отцом, обладает как явными признаками (ὑπορίματα) божественности отца, так и невидимыми *синфемами* причастности его бытия (τοῦ ὄντος μετοχῆς)<sup>40</sup>.

Теургический, т. е. по преимуществу вещественный, а значит зримый, хотя, возможно, и непонятный для непосвященных, символ противопоставлен невещественным синфемам, свойственным космосу как целому. И те и другие обеспечивают причастность богам, их ритуальное присутствие, которое Прокл однажды сравнивает с пребыванием души в теле:

подобно тому, как посвященный в таинства, возложив на изваяния богов определенные *символы*, усиливает их способность приобщения к высшим силам (ὕπερτέρον), так и всеобщая природа, создавая при помощи естественных разумных логосов телá – эти изваяния душ, – всеивает в одни одну, а в другие другую способность к принятию души – лучшей или худшей<sup>41</sup>.

Когда Прокл говорит, что душа вселяется в тело, то соответственно, и божество вселяется в подготовленную статую. Следовательно, символ оказывается аналогичен «способности к принятию души», потенции одушевленности. Символ – необходимое условие «вселения» бога в соответствующее изваяние, он соединяет собой вещественную телесность с умной божественной природой.

<sup>36</sup> Procl. In Tim. 1.213.8–18.

<sup>37</sup> Chlup R. Proclus: An introduction. Cambridge (NY), 2012. P. 168.

<sup>38</sup> Эта диалектика вытекает из in Tim. 1.215.19–29.

<sup>39</sup> Слово «след» (ἵχνος) как метафорический аналог синфемы употребляется самим Проклом, напр., in Crat. 71.18–20.

<sup>40</sup> Procl. In Tim. 1.273.10–18.

<sup>41</sup> Ibid. 1.51.25–30.

Таким образом, символ и синфема могут быть поняты как особого рода потенция, чистая возможность быть причастным той или иной божественной причине, и в этом отношении справедливо именование синфемы «материальной причиной» в сравнении со всеми прочими умными и умопостигаемыми принципами, оформляющими эту «материальность» и актуализирующие ее потенциальность. Однако материальность символа связана с «вещественной», «первой» материей, тогда как синфему уместнее было бы соотносить с материей умной.

Наконец, еще одна важное понятие, связанное с различием вещественного и умного, – совершенство, которое Прокл обычно обозначает производными от *τέλειος*. Чувственные предметы в виду своей вещественности всегда ограничены, частичны, неполны – они несовершенны по сравнению с божественной природой и во многом из-за этого не могут причастовать умному миру в меру одних своих природных способностей. Поэтому

и телестика, и прорицания оракулов, и изваяния богов – [все эти искусства] установлены на земле так, чтобы посредством некоторых *символов* вещественные, частичные и подверженные тлению предметы делались подходящими для того, чтобы причастовать [какому-либо] богу, быть движимым им, либо предвещать будущее<sup>42</sup>.

Символы, разумеется, не делают чувственные предметы совершенными, не устраняют их множественности, частичности и неполноты. Но вместе с тем они вносят нечто иное, обосновывающее родственность чувственного предмета тому или иному богу – причем это действие настолько существенно, что преодолевает различие, обусловленное несовершенством вещественного<sup>43</sup>. Таким образом с помощью символов оказывается возможным преодоление границы между умным и чувственным без устранения материальной природы последнего.

**Символ и теургическое имя.** В комментарии к «Тимею» символы и синфемы связаны только с именами богов и первых ипостасей (включая космос как целое)<sup>44</sup>:

Имена «небо» и «космос» обозначают его зримые потенции, [причем первое имя обозначает] исхождение (*πρόεσθιν*) его оттуда [из умного мира], а второе – его возвращение (*ἐπιστροφῆς*). Но должно быть и имя, [обозначающее] его способность пребывать в покое (*τῆς μενούσης*); [это имя] – божественный *символ* демиургической *синфемы*, благодаря которой он [космос] не отклоняется от [подлинного] бытия; [это имя] неизреченное, невыразимое и ведомо лишь богам<sup>45</sup>.

Насколько знание богов отличается от знания частных душ, настолько и имена, данные богами и обозначающие всю сущность как целое, отличаются от [имен, данных] людьми и касающихся [сущности лишь] частично. Это справедливо и для космоса, его божественное имя – иное, чем то, что известно [всем]. [Это имя Платон] оставил неизреченным и с большой осмотрительностью привел его в виде *символа* содержащейся в нем божественной *синфемы*<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> *Procl.* In Tim. 3.155.18–22.

<sup>43</sup> *Chlup R.* Op. cit. P. 135–136; *Rappe S.* Op. cit. P. 178.

<sup>44</sup> У Прокла можно отчетливо различить именование как по преимуществу «человеческую функцию» и именование как «выражение богов». Понятия символа и синфемы встречаются только в связи с «божественным выражением» (*Trouillard J.* L'activité onomastique selon Proclus // *De Jamblique a Proclus.* Genève, 1974. P. 239–251).

<sup>45</sup> *Procl.* In Tim. 1.273.18–24.

<sup>46</sup> *Ibid.* 1.274.6–13.

Прокл обращается к платоновскому «Кратилу», где Сократ вводит различие между именами богов, которыми они называют друг друга сами, и именами, которыми их называют люди.<sup>47</sup> По Проклу, только божественные имена отвечают не отдельным свойствам, но всей сущности как целому, и именно к ним прилагаются понятия σύνθημα и σύμβολον. Дважды повторенный оборот «символ синфемы», надо полагать, неслучаен и, возможно, является своеобразной формулой такого имени.

Некоторое уточнение находим в рассуждении Прокла о том, как Демиург поддерживает одновременно различие (ἕτερότης) между всеми вещами (благодаря которому каждая из них сохраняет самотождественность) и тождество (ταυτότης), благодаря которому космос пребывает в единстве<sup>48</sup>. Демиург при этом

[усматривает] в своей сущности и справедливо устанавливает имена кругов мировой души (κύκλος... τῆς τοῦ παντός ψυχῆς), [причем имена эти] суть демиургические *синфемы*. [Одно] такое божественное имя – «круг тождественного» (ταῦτοῦ κύκλος), несущее *синфему* умопостигаемой причины тождества; [другое имя] «круг различного» (ἑτέρου κύκλος) обладает *символом* природы различия. По отношению к возникновению сущего и [круг] тождественного, и [круг] различного равносильны (συγγενής), но по отношению к умным богам [они различаются]: первый нисходит от отеческих, соединяющих и неизменных причин, а второй – от порождающих и животворящих [причин]. По отношению же к умопостигаемым [началам] первый в большей мере причастен пределу, а второй – беспределности. Один из этих [кругов] получает одно имя, а другой – противоположное в соответствии с *синфемами* этих [уровней умного мира]<sup>49</sup>.

Примечательно, что здесь имя тождественного связано с синфемой, а имя различного – с символом. При этом обе категории восходят к разным уровням умопостигаемого: «тождество» и синфема соответствуют высшей ступени, а «различие» и символ – низшей. Как мы видели, символы чаще соотносятся с чувственными предметами, а синфемы с не вещественными, что проецируется и в приведенной цитате на различие уровней умопостигаемого. Также, как мы видели, синфемы, порождающие протяженность пространства, тем самым конституируют его единство (непрерывность и связность), тогда как символы, задающие топологию космоса, акцентируют различие.

Наконец, обобщающие фразы в начале и в конце приведенной цитаты связывают оба имени непосредственно с синфемами. По всей видимости, синфема в любом случае выступает смысловым ядром имени, определяющим его соотносительность с сущностью именуемого, но кроме нее в той или иной мере присутствует символический момент, который в каких-то случаях требует особого упоминания, а в каких-то может быть опущен, если его вбирает в себя уже приведенное упоминание синфемы.

**Символ и логос.** Среди приведенных цитат трижды встречается упоминание символов вместе с логосами, нисходящими от высшей онтологической ступени и упорядочивающими низшую. Напомним, что мировая душа, исходя от Демиурга, наполняется логосами и символами<sup>50</sup>; души вселяются в тела, оформленные Гефестовыми логосами и получившие от него

<sup>47</sup> Plat. Crat. 391c8–392b8.

<sup>48</sup> Procl. In Tim. 2.256.19–27.

<sup>49</sup> Ibid. 2.256.27–257.8.

<sup>50</sup> Ibid. 1.4.31–33.

«божественные символы»<sup>51</sup>; способность принимать душу вкладывается в тело с помощью логосов природы так же, как способность быть вместилищем божественного присутствия вкладывается в изваяние с помощью теургических символов<sup>52</sup>.

При всем разнообразии значений греческого слова λόγος, у Прокла в данных контекстах его значение вполне прозрачно: речь идет об эйдетическом оформлении<sup>53</sup>. Материальное подлежащее (материальность здесь относительна в сравнении с оформляющим началом) оформляется в соответствии с эйдосом сущности или логосом природы. При этом символ оказывается «параллельным», одновременно действующим оформляющим началом, функция которого, видимо, должна чем-то отличаться от функции логоса.

Если согласиться с тем, что логосы образуют сущностные черты данного предмета, делают его соответствующим его эйдосу, то символ, по всей видимости, вносит окачествование, не обусловленное эйдосом – как мы знаем, это окачествование обусловлено высшей божественной причиной, породившей этот эйдос, – и, соответственно, формирует не сущностные, а акцидентные признаки. Это можно проиллюстрировать таким примером: души людей разнообразны и, как образно описано в «Федре», каждая следует за тем или иным из олимпийских богов, обладая соответствующими им чертами. Тела же людей имеют одну и ту же природу, ничем сущностно между собой не различаясь. Однако соответствие, скажем, сильного и мужественного тела воинственной душе, следовавшей за Аресом, вносится как ограничение одних и усиление других природных качеств, вместе образующих вполне определенный антропологический тип.

В этом примере, однако, плохо различимы функции синфемы и символа. Наиболее рельефно это различие может быть проиллюстрировано двумя примерами. В отношении изваяний, используемых в теургии, символом нередко оказывается самостоятельный предмет, «возлагаемый» на статую божества, это может быть некоторое количество природного материала (камень, трава) или изделие из такого материала (напр., вырезанное из дерева определенной породы), по своим свойствам симпатически связанное с соответствующим божеством<sup>54</sup>. Внешний, инородный характер такого предмета как символа показывает его самостоятельность по отношению к его носителю.

В отношении синфемы предельным примером может служить рассуждение об эпистрофическом восхождении души, для которой созерцание своей синфемы служит установлению собственной идентичности и генетической (причинной) связи со «своим» богом<sup>55</sup>. Здесь синфема интериоризирована душой и с трудом отличима от ее сущностных качеств, а рассуждения о восприятии божественного сияния Прокл в этом контексте опускает, создавая ощущение того, что он близок к позиции Плотина, допускавшего возможность восхождения души в умный мир без каких-либо теургических действий<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> *Procl.* In *Tim.* 1.144.12–18.

<sup>52</sup> *Ibid.* 1.51.25–30.

<sup>53</sup> Еще несколько цитат из других текстов Прокла см.: Петров В.В. Σύμβολα и συνθήματα. С. 218–219. Ср. тж.: *Chlup R.* Op. cit. P. 131.

<sup>54</sup> Прокл *Диадок.* Комментарий к «Тимею». Кн. 1. С. 298–299. Более подробно это можно проиллюстрировать текстами Ямвлиха: *Shaw G.* *Theurgy and the soul: The Neoplatonism of Iamblichus.* University Park (PA), 1995. P. 162–169.

<sup>55</sup> *Procl.* In *Tim.* 1.215.19–29.

<sup>56</sup> Это вытекает из учения Плотина о двух частях человеческой души. Сопоставление со взглядами Прокла: *Chlup R.* Op. cit. P. 25ff.



### Экзегетические символы

Самое большое число употреблений понятия  $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$  в комментарии к «Тимею» приходится на случаи изъяснения конкретных предметов, понятий и речевых оборотов Платона<sup>57</sup>. Сам символический способ истолкования Прокл возводит к традиции пифагорейцев<sup>58</sup>, которым свойственны «возвышенность, умозрительность, богодухновенность ( $\tau\omicron\ \epsilon\nu\theta\epsilon\omicron\nu$ ), стремление поставить все в зависимость от умопостигаемого, определять целое в числах, изображать вещи символически и мистически, вести ввысь ( $\tau\omicron\ \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\omega\upsilon\omicron\nu$ ), превосходить частные представления и раскрывать сокровенное»<sup>59</sup>. По словам Прокла,

Платон использовал математические имена как завесы, скрывающие истинные вещи, подобно тому, как теологи [использовали] мифы, а пифагорейцы – символы: возможно ведь и в образах созерцать парадигмы, и от них восходить к тамошнему [умному миру]<sup>60</sup>.

У пифагорейцев было принято предварять научное обучение сначала разъяснением исследуемых предметов в образах и подобиях ( $\delta\iota\ \acute{\alpha}\tau\omicron\nu\ \omicron\mu\omicron\iota\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \epsilon\iota\kappa\omicron\nu\omicron\nu$ ), а затем – не подлежащим огласке символическим описанием. Когда же мысль души оказывалась таким образом разбужена, а взгляд очищен, ученику преподавалось уже целостное знание исследуемых предметов<sup>61</sup>.

Прокл выделяет три уровня постижения философского знания:<sup>62</sup> «в образах», сохраняющих явное подобие чувственных вещей умопостигаемым предметам; в символах – где, по предположению С.В. Месяц, место непосредственного подобия занимают симпатические связи<sup>63</sup>; и, наконец, непосредственное умозрение, не требующее посредства каких-либо промежуточных членов<sup>64</sup>.

В экзегетическом контексте  $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$  соседствует с «загадками» ( $\alpha\iota\nu\iota\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ ),<sup>65</sup> «образами»<sup>66</sup>, «мифами»<sup>67</sup>. Напротив, понятие  $\sigma\upsilon\nu\theta\eta\mu\alpha$  Прокл в связи с экзегетическим символом не употребляет (за двумя исключениями<sup>68</sup>).

<sup>57</sup> Общее введение в экзегезу Прокла см.: Sheppard A. Proclus as exegete // Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance. Cambridge, 2014. P. 57–79.

<sup>58</sup> Здесь Прокл следует Ямвлиху: Tarrant H. Introduction to Book 1 // Proclus. Commentary on Plato's "Timaeus". Vol. 1. Cambridge (NY), 2007. P. 47–48.

<sup>59</sup> Procl. In Tim. 1.7.27–31.

<sup>60</sup> Ibid. 2.246.4–9. Однако в другом месте Прокл говорит, что Тимей как пифагореец «использует в рассуждении числа и фигуры» в противоположность египетскому жрецу, пользующегося символами (Ibid. 1.129.31–130.3).

<sup>61</sup> Ibid. 1.30.4–10.

<sup>62</sup> Подробнее см.: Dillon J. Image, symbol, and analogy. P. 248–250, 258. Необходимость в мифах и символах Прокл обосновывает ограниченностью восприятия человеческой души, связанной с вещественным телом: Петров В.В. Символ и священнодействие. С. 272.

<sup>63</sup> Прокл Диадок. Комментарий к «Тимею». Кн. 1. С. 313.

<sup>64</sup> Уже у Ямвлиха высшая ступень соединения с богами не требует посредников между душой и умным миром, это касается даже любых имён: «первое умопостигаемое получает поклонение только при посредстве молчания» (Jambl. De myst. 8.3.5–7).

<sup>65</sup> Procl. In Tim. 1.132.21–22.

<sup>66</sup> Ibid. 1.355.20–22.

<sup>67</sup> Ibid. 1.30.13–15; cf. Theol. Plat. 1.20.1–3. Стоит отметить, что Проклом был написан несохранившийся трактат «О мифических символах» (Περὶ τῶν μυθικῶν συμβόλων, in Remp. 2.108.30–109.2 Kroll). Подробнее о мифе и символе у Прокла: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 7. Кн. 2. С. 265–286.

<sup>68</sup> Первое место – in Tim. 2.247.16–248.2. Упоминание Порфирия в 2.247.18 может означать, что и стоящая далее фраза, содержащая  $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ , могла быть заимствована из его текстов. Второе место (2.198.2–11) обсуждается ниже.

Чтобы понять, распространяется ли теургическое понимание символа на его экзегетическое применение, рассмотрим, символами чего именно выступают истолковываемые таким образом понятия и образы платоновского диалога. Все найденные места в комментарии к «Тимею» можно сгруппировать в несколько отделов<sup>69</sup>:

– общие категории и принципы диалектики: различение, разграничение, установление инаковости<sup>70</sup>; пара «неизменность (покой) – становление (движение)»<sup>71</sup>; совершенство в разных его степенях<sup>72</sup>;

– символы демиургии: «общей», т. е. охватывающей умный и чувственный космос<sup>73</sup>; и «чувственной», т. е. внутрикосмической<sup>74</sup>;

– символы мирового ума, души, отдельных чинов, а также свойственных им качеств и действий: умозрения (νοήσεις)<sup>75</sup>, жизни (различных ее типов и свойств)<sup>76</sup>, промысла умного мира<sup>77</sup> и божественных душ<sup>78</sup>; символы надкосмических сил<sup>79</sup>, внутрикосмических богов<sup>80</sup> и космоса как целого<sup>81</sup>;

– символы не вещественных аспектов человеческой жизни: рождение и смерть<sup>82</sup>, устройство общественной жизни афинян (πολιτεία τῶν Ἀθηναίων)<sup>83</sup>, символы, сопровождающие рождение человека и предзнаменующие его дальнейшую судьбу<sup>84</sup>.

Наконец, лишь в одном месте встречается символ, указывающий на конкретного бога и порождаемую им причинную цепь: деление души на семь частей несет в себе синфему причинной цепи Диониса (σύνθημα τῆς Διονυσιακῆς σεῖρᾶς), а гармония в этих частях – символ Аполлонова чина<sup>85</sup>.

Как видим, за единственным исключением экзегетическое понимание символа не соответствует тем его характеристикам, что даются Проклом в теургическом контексте: здесь не упоминаются синфемы, причинные цепи и восхождение к их причинам, тем или иным богам<sup>86</sup>.

Нужно отметить, что Прокл не только формулирует свои собственные изъяснения трудных мест платоновского диалога, но и наследует определенную комментаторскую традицию, уже сложившуюся в Академии<sup>87</sup>.

<sup>69</sup> Ниже мы опускаем все места, где говорится о символическом характере обсуждаемого пассажа, но не раскрывается, что именно он символизирует (напр., in Tim. 1.94.26–28 и др.).

<sup>70</sup> Ibid. 1.205.11–12, 1.180.10–12.

<sup>71</sup> Ibid. 1.189.14–17.

<sup>72</sup> Ibid. 1.23.31–24.1, 3.243.13–16.

<sup>73</sup> Ibid. 1.55.5–7, 1.112.9–11, 1.125.1–3, 1.198.30–31.

<sup>74</sup> Ibid. 1.142.24–28, 1.193.25–28, 2.284.9–12.

<sup>75</sup> Ibid. 1.27.17–19.

<sup>76</sup> Ibid. 1.96.23–28, 1.104.13–17, 1.146.18–21, 2.80.31–33, 2.115.20–25, 3.293.24–29.

<sup>77</sup> Ibid. 1.413.3–4.

<sup>78</sup> Ibid. 1.114.6–8.

<sup>79</sup> Ibid. 1.108.30–109.4.

<sup>80</sup> Ibid. 3.225.20.

<sup>81</sup> Ibid. 1.88.1.

<sup>82</sup> Ibid. 1.147.19–22.

<sup>83</sup> Ibid. 1.148.15–16.

<sup>84</sup> Ibid. 3.160.3–4.

<sup>85</sup> Ibid. 2.198.2–11.

<sup>86</sup> Впрочем, Прокл однажды утверждает, что синфемы могут возводить не только к конкретному богу, но и к «богам вообще» (πρὸς θεοὺς ἀπλῶς, in Tim. 1.210.22–25).

<sup>87</sup> Прокл явно ссылается на комментарии к «Тимею» Порфирия и Ямвлиха (Tarrant H. Note on the translation // Proclus. Commentary on Plato's "Timaeus". Vol. 1. Cambridge (NY), 2007. P. XI). Г. Тарронт указывает на Нумения как вероятного основателя традиции истолкования

Теургическая диалектика символа и синфемы, начинающаяся с Ямвлиха и в подробностях разработанная Проклом, довольно молода по сравнению с традицией толкования платоновского текста, более древней и характеризующейся более простым пониманием символизма<sup>88</sup>. В этом понимании οὐμβόλων – неявный, неочевидный знак, свидетельство умопостигаемых сущностей или их свойств, присутствующий в вещественном предмете, его свойстве или действии. В отличие от наглядного образа, такой символ требует интерпретации, развертывания скрытого в нем смысла<sup>89</sup>. Если он может возводить человеческий ум к умопостигаемому, то вне связи с диалектикой нисхождения божественных осияний, симпатической связи и синфем. Здесь мы имеем онтологическую модель, более близкую к символизму Климента Александрийского и Оригена.

Таким образом, несмотря на декларируемое единство символизма в теургии и толковании текста Платона, фактически семантика понятия «символ» в экзегетическом контексте лежит за рамками учения о теургии и, вероятно, наследует более древний, доямвлиховский пласт платонического символизма.

## Выводы

Завершая наше исследование, упорядочим собранные сведения.

*В теургическом контексте:*

1. Синфема является смысловым, оформляющим ядром символа. Символ же служит манифестацией, выражением синфемы<sup>90</sup>. Без синфемы не может быть символа, но синфемы без символов существуют.

2. Синфемой может обладать любая сущность. Синфема выступает своеобразным «следом» или «воспоминанием» о той высшей умопостигаемой причине, с которой началась причинная цепь, следствием которой оказалось бытие данной сущности. Синфема не является частью сущности, не обусловлена ее эйдосом. Она вносит акцидентное оформление сущности, задавая то или иное сочетание выраженности или ограниченности ее сущностных энергий или потенциалов, придавая особые индивидуальные характеристики, не обусловленные природой.

2.1. Синфема позволяет установить самотождественность сущности, указав ее место в иерархии сущего, отличая и отграничивая от всех родственных сущностей. В этом аспекте она отвечает за пребывание сущности в покое – *μονή*, уподобляя ее *единому*.

2.2. Синфема также выступает начальной точкой для восхождения – возвращения сущности к своей умопостигаемой причине, выступает «материальной причиной» эпистрофического движения. В аспекте *ἐπιτροφή* синфема уподобляет сущность уму.

---

Платона в аллегорическом или символическом ключе (*Tarrant H. Introduction to Book 1 // Proclus. Commentary on Plato's "Timaeus". Vol. 1. Cambridge (NY), 2007. P. 40*).

<sup>88</sup> Понятие οὐμβόλων в контексте философского истолкования мифологических текстов начинает широко применяться начиная с Порфирия: *Тахо-Годи А.А.* Термин «символ» в древнегреческой литературе // *Тахо-Годи А.А., Лосев А.Ф.* Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб., 1999. С. 345–348. Впрочем, это употребление имело существенную предысторию: *Struck P.T.* Op. cit. P. 162–201.

<sup>89</sup> Ср. аналогичный вывод, полученный на материале in Remp. и потому характеризующий символизм Прокла как «элитарный»: *Cardullo R.L.* Op. cit. P. 162–163.

<sup>90</sup> *Trouillard J.* Le symbolisme. P. 299; *Cardullo R. L.* Op. cit. P. 220.

3. Символ принадлежит определенной синфеме и кроме того, что сохраняет признаки идентичности с соответствующей умной причиной, отличается способностью воспринимать энергичное присутствие этой причины (божества).

3.1. Воспринимающая способность символа предполагает его потенциальность и материальность. Синфема также может быть рассмотрена как материальная причина, но только в отношении умной материи.

3.2. В чувственном мире вещественный предмет может быть символом, но не синфемой. Синфема, однако, присутствует в символе как его оформляющий принцип и смысловое ядро. В умном мире синфема и символ могут сливаться в той мере, в которой могут сливаться энергии и потенции умной сущности.

*В экзегетическом контексте:*

4. Символ функционирует вне зависимости от синфем, выступая неочевидным, скрытым указанием на умную (умопостигаемую) сущность или ее свойства, скрытым в вещественном предмете (его свойствах или действиях). Вероятно, такой символ является также вместилищем, через которое умная сущность может действовать в чувственном мире и возводить человека к умозрениям, но в этом случае ἐπιτροφή не связана с конкретными богами, происходящими от них причинными связями и синфемами. Проступающее здесь понимание символа более характерно для эпохи средних платоников, типологически приближаясь к символизму ранних представителей Александрийской школы.

### Список литературы

Бенвенист Э. Семантические проблемы реконструкции / Пер. с фр. И.В. Барышевой // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. С. 331–349.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 7: Последние века. Кн. 2. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. 544 с.

Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: Изд-во РХГИ; Изд. дом СПбГУ, 2003. 415 с.

Петров В.В. «Реальный» символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в Ареопагитском корпусе и у Карла Ранера) // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2010. № 3(31). С. 36–52.

Петров В.В. Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // Πλατωνικά ζητήματα. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 210–225.

Петров В.В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе» // Πλατωνικά ζητήματα. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 264–308.

Прокл Диадокх. Комментарий к «Тимею». Кн. 1 / Пер. С.В. Месяц. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 2012. 376 с.

Тахо-Годи А.А. Термин «символ» в древнегреческой литературе // Тахо-Годи А.А., Лосев А.Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб.: Алетейя, 1999. С. 329–361.

Cardullo R.L. Il linguaggio del simbolo in Proclo: Analisi filosofico-semantiche dei termini symbolon/eikōn/synthēma nel “Commentario alla Repubblica”. Catania: Università di Catania, 1985. 256 p.

Chlup R. Proclus: An introduction. Cambridge (NY): Cambridge University Press, 2012. 328 p.

Dillon J. Image, symbol, and analogy: Three basic concepts of Neoplatonic exegesis // The significance of Neoplatonism / Ed. by R. Baine Harris. Norfolk (VA): International Society for Neoplatonic Studies, 1975. P. 247–262. (Studies in Neoplatonism. Vol. 1)

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. Vol. 1–3. Leipzig: Teubner, 1903–1906.

Proclus. Commentaire sur le “Timée” / Trad. et not. par A.-J. Festugière. Liv. 1–5. Paris: J. Vrin, 1966–1968.

Proclus. On Plato “Cratylus” / Ed. by H. Tarrant, trans. by B. M. DuVick. 2<sup>nd</sup> ed. L.; New Delhi; N. Y.; Sydney: Bloomsbury, 2014. 210 p.

Proclus. Commentary on Plato’s “Timaeus” / Ed. and trans. by H. Tarrant, D. Baltzly et al. Vol. 1–6. Cambridge (NY): Cambridge University Press, 2007–2017.

Rappe S. Reading Neoplatonism: Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius. Cambridge (NY): Cambridge University Press, 2007. 266 p.

Shaw G. Theurgy and the soul: The Neoplatonism of Iamblichus. University Park (PA): The University of Pennsylvania State University Press, 1995. 268 p.

Sheppard A. Proclus as exegete // Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance / Ed. by S. Gersh. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 57–79.

Sheppard A.D.R. Studies on the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> Essays of Proclus’ “Commentary on the Republic”. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980. 216 p.

Struck P.T. Birth of the symbol: Ancient readers at the limits of their texts. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2004. 316 p.

Trouillard J. L’activité onomastique selon Proclus // De Jamblique a Proclus / Éd. par H. Dörrie. Genève: Vandoeuvres, 1974. P. 239–251.

Trouillard J. Le symbolisme chez Proclus // Dialogues d’histoire ancienne. 1981. No. 7. P. 297–308.

## On symbolism in Proclus’ Commentary on Plato’s *Timaeus*\*

Dmitry S. Kurdybaylo

Russian Christian Academy for the Humanities. 15 A Fontanka river emb., St. Petersburg, 191011, Russian Federation; e-mail: theoreo@yandex.ru

Many recent studies propose that *symbolon* and *synthēma* are synonymous in the writings of Proclus. However, his Commentary to Plato’s *Timaeus* contains statements that disprove this opinion. The goal of this paper is to establish the meaning of both terms using the contexts of their actual usage, a textual analysis and a historical and philosophical reconstruction. The author argues that in the writings of Proclus, it is possible to distinguish two types of symbols: the ontological and the exegetical. The ontological symbol (*symbolon*) is strongly connected to *synthēma*, which appears to be its semantic kernel and formative principle. Together, they establish the sympathetic relations bridging different levels of the ontological hierarchy. Each one of Proclean intelligible gods appears as a cause that produces a chain of consequences, i. e. a series of the god’s emanations. Each essence at a lower ontological level is such a consequence, and therefore it carries a *synthēma* as a trace of its first cause. A *synthēma* provides an essence with an ability to discover its own identity against the ontological hierarchy and then allows it to cognize its first cause. This cognition, in turn, becomes the initial point of the ascent (*epistrophē*) to the intelligible cause. A symbol, as opposed to *synthēma*, is able to receive energies, or ‘illumination’ of the corresponding gods, which thereafter elevate the subject to a higher ontological level. An exegetical symbol differs from an ontological one by not

\* The present study has been completed at Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg) with the financial support of Russian Science Foundation, project 17–78–10061 “The Problem of Symbol and Sacralization of Political Power in the Public Conscience: a Historical and Philosophical Analysis”.

being related to *synthēmata*, causative chains and particular gods. It is suggested that the exegetic type of Proclean symbolism is related to an older commentary tradition, which goes back to Iamblichus.

**Keywords:** Proclus, the *Timaeus*, Neoplatonic commentary, symbol, *synthēma*, *logos*, image, theurgy, ontology, myth

**For citation:** Kurdybaylo, D. S. “O simvolizme v kommentarii Prokla k ‘Timeyu’ Platona” [On symbolism in Proclus’ Commentary on Plato’s *Timaeus*], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 2, pp. 144–159. (In Russian)

## References

Benveniste, É. “Semanticheskie problemy rekonstruktsii” [Semantic problems of reconstruction], trans. by I. V. Barysheva, in: E. Benveniste, *Obshchaya lingvistika* [General linguistics]. Moscow: Progress Publ., 1974, pp. 331–349. (In Russian)

Cardullo, R. L. *Il linguaggio del simbolo in Proclo: Analisi filosofico-semantica dei termini symbolon/eikôn/synthēma nel ‘Commentario alla Repubblica’*. Catania: Università di Catania, 1985. 256 pp.

Chlup, R. *Proclus: An introduction*. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2012, 328 pp.

Diehl, E. (ed.) *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 Vols. Leipzig: Teubner, 1903–1906.

Dillon, J. “Image, symbol, and analogy: Three basic concepts of Neoplatonic exegesis”, *The significance of Neoplatonism*, ed. by R. Baine Harris. Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, 1975, pp. 247–262. (Studies in Neoplatonism, Vol. 1)

Festugière, A.-J. (tr.) *Proclus, Commentaire sur le “Timée”*, liv. 1–5. Paris: J. Vrin, 1966–1968.

Losev, A. F. *Istoriya antichnoi estetiki* [History of Ancient aesthetics], Vol. 7, Pt. 2. Khar'kov: Folio Publ.; Moscow: AST Publ., 2000. 544 pp. (In Russian)

Mesyats, S. V. (tr.) *Prokl Diadokh. Kommentarii k ‘Timeyu’* [Proclus Diadochus: Commentary on Plato’s ‘Timaeus’], Book 1. Moscow: Yuriy Shichalin’s Museum Graeco-Latinum Publ., 2012. 376 pp. (In Russian)

Petroff, V. V. “‘Real’nyi’ simvol v neoplatonizme i v khristianskoi traditsii (v Areopagitskom korpuse i u Karla Ranera)” [The ‘real’ symbol in Neoplatonism and in the Christian tradition (in the Corpus Areopagiticum and in Karl Rahner)], *Vestnik PSTGU*, 2010, No. 3(31), pp. 36–52. (In Russian)

Petroff, V. V. “Simvol i svyashchennodeistvie v pozdnem neoplatonizme i v Areopagitskom korpuse” [Symbol and the sacred action in the later Neoplatonism and the Corpus Areopagiticum], *Πλατωνικά ζητήματα. Issledovaniya po istorii platonizma* [Platōnika zētēmata. Studies in the history of Platonism], ed. by V. V. Petroff. Moscow: Krug Publ., 2013, pp. 264–308. (In Russian)

Petroff, V. V. “Σύμβολα i συνθήματα v teurgicheskom neoplatonizme Yamvlikha i Prokla” [Σύμβολα and συνθήματα in the theurgical Neoplatonism of Iamblichus and Proclus], *Πλατωνικά ζητήματα. Issledovaniya po istorii platonizma* [Platōnika zētēmata. Studies in the history of Platonism], ed. by V. V. Petroff. Moscow: Krug Publ., 2013, pp. 210–225. (In Russian)

Petrov, A. V. *Fenomen teurgii: Vzaimodeistvie yazycheskoi filosofii i religioznoi praktiki v ellinistichsko-rimskii period* [The phaenomenon of theurgy: Relationships between pagan philosophy and religious practice during Hellenistic Roman period]. St. Petersburg: RKhGI Publ.; SPbGU Publ., 2003. 415 pp. (In Russian)

Rappe, S. *Reading Neoplatonism: Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2007. 266 pp.

Shaw, G. *Theurgy and the soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, PA: The University of Pennsylvania State University Press, 1995. 268 pp.

Sheppard, A. “Proclus as exegete”, *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, ed. by S. Gersh. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 57–79.

Sheppard, A. D. R. *Studies on the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> Essays of Proclus' 'Commentary on the Republic'*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980. 216 pp.

Struck, P. T. *Birth of the symbol: Ancient readers at the limits of their texts*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2004. 316 pp.

Takho-Godi, A. A. "Termin 'simvol' v drevnegrecheskoi literature" [The term 'symbol' in the Ancient Greek literature], in: A. A. Takho-Godi & A. F. Losev, *Grecheskaya kul'tura v mifakh, simvolakh i terminakh* [Greek culture in myths, symbols and terms]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1999, pp. 329–361. (In Russian)

Tarrant, H. (ed.) & Duvick, B. M. (tr.) *Proclus. On Plato 'Cratylus', 2<sup>nd</sup> ed.* London; New Delhi; N. Y.; Sydney: Bloomsbury, 2014. 210 pp.

Tarrant, H., Baltzly, D. et al. (tr., ed.) *Proclus: Commentary on Plato's 'Timaeus', 6 Vols.* Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2007–2017.

Trouillard, J. "L'activité onomastique selon Proclus", *De Jamblique a Proclus*, éd. par H. Dörrie. Genève: Vandoeuvres, 1974, pp. 239–251.

Trouillard, J. "Le symbolisme chez Proclus", *Dialogues d'histoire ancienne*, 1981, No. 7, pp. 297–308.

**А.И. Прохоров**

**ПЕРЕВОДЫ Э. ГУССЕРЛЯ  
И ПОРОЖДАЕМЫЕ ИМИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ.  
ИСТОРИЯ ОДНОГО ПОНЯТИЯ\***

*Прохоров Александр Иванович* – аспирант кафедры философии и религиоведения. Русская христианская гуманитарная академия. Российская Федерация, 191011, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А; e-mail: eisensarg@mail.ru

Настоящее исследование выполнено на стыке феноменологии и такой дисциплины, как история философского текста. В центре внимания находится статья Э. Гуссерля «Философия как строгая наука» и ее перевод на русский язык. По ряду спорных позиций выполнено сопоставление оригинального текста и трех переводов – русского, французского и английского (американского). На примере нескольких характерных предложений рассматриваются достоинства и недостатки переводов, связанные как с работой переводчиков, так и с принципиальными ограничениями иностранного языка при передаче не только смысловой интенции автора, но и его интонации, являющейся важным элементом философского дискурса, выступающего предметом истории и культуры. Для решения этой задачи привлекается корпус философских сочинений, демонстрирующих, как в немецкой мысли начиная с XVIII в. взаимодействуют два написания одного и того же понятия – *Synthesis* и *Synthese*. Выбор именно этого понятия неслучаен. В ходе текстологического анализа статьи Гуссерля выясняется, что при переводе на русский язык данное понятие исчезает. Его исключение переводчиком приводит к результатам, дающим право говорить о введении в текст статьи интерпретации, способной повлиять на авторский замысел. Конечная цель исследования – показать, как в феноменологической философии Гуссерля соотносятся между собой понятия «синтез», «созерцание», «мышление» и «опыт» и насколько точно в существующих переводах выполнена передача этих соотношений. Достижение намеченной цели позволяет оценить, была ли оправданной интерпретация переводчика, внедренная в текст.

**Ключевые слова:** Гуссерль, Гессен, Логос, феноменология, синтез, перевод

**Для цитирования:** Прохоров А.И. Переводы Э. Гуссерля и порождаемые ими интерпретации. История одного понятия // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 2. С. 160–173.

---

\* Работа подготовлена в рамках проекта РФФИ № 18–311–00268 «Поэтика философского мышления: культурная парадигма модерна и современные тенденции».



Статья Э. Гуссерля «Философия как строгая наука», ныне признаваемая феноменологами программной, была опубликована в 1911 г. в немецком издании журнала «Логос», и в этом же году выходит ее перевод в русскоязычном варианте международного ежегодника. Автор перевода – С.И. Гессен (1887–1950), один из соучредителей «Логоса»<sup>1</sup>. Правда, в самом «Логосе» ни слова не говорится об авторстве перевода, что иногда заставляет исследователей утверждать с осторожностью, что Гессен был переводчиком лишь «предположительно»<sup>2</sup>. Эти сомнения отчасти подкрепляются тем, что Гессен, вспоминая об основных событиях своей жизни в тот период, умалчивает об этой работе, скромно упоминая, что только «правил переводы для “Логоса”»<sup>3</sup>. Как бы то ни было, очевидно, что именно Гессен выступил редактором, ответственным за качество русскоязычной версии.

Сличая сегодня оригинальный текст статьи и ее перевод, можно догадаться, что тогда, в 1911 г., «счастливая судьба русской гуссерлианы»<sup>4</sup> еще не успела сложиться в полной мере: перевод не лишен неточностей. Чтобы не быть голословным и в то же время не углубляться в совершенно неуместную критику, можно ограничиться только одним примером. Немецкое слово «Index», дважды встречающееся в тексте<sup>5</sup>, С.И. Гессен оба раза переводит как «перечень», памятуя, видимо, о легендарном «индексе запрещенных книг». И оба раза такой перевод делает текст бессмысленным. В первом случае формальная логика становится «примерным перечнем всего идеального»<sup>6</sup>. (Правильное и очень изящное решение демонстрирует французский перевод, где формальная логика – это «образцовый пример всего идеального»<sup>7</sup>). Во втором случае «перечнем всепроникающего единства»<sup>8</sup> оказывается единая интенциональная линия имманентного времени, проходящая сквозь неограниченный поток феноменов, составляющих психическое как таковое. Корректным выглядит самый простой путь – оставить слово «индекс» как есть. Этого пути придерживаются и французские<sup>9</sup>, и американские<sup>10</sup> переводчики.

Обилие мелких неточностей можно оправдать той скоростью, с которой пришлось делать перевод столь сложного и запутанного текста. Если сопоставить суммарный искажающий эффект и время выполнения работы, то нужно признать, что со своей задачей С. Гессен справился блестяще. Однако с момента публикации перевода прошло уже более ста лет; время от времени появляются его переиздания, но, в отличие от постоянно совершенствуемого американского перевода, в нашей версии все погрешности твердо стоят

<sup>1</sup> Антология феноменологической философии в России. Т. 1. М., 1997. С. 183.

<sup>2</sup> См.: Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания // Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М., 2007. С. 330.

<sup>3</sup> Гессен С.И. Мое жизнеописание // «Логос» в истории европейской философии: Проект и памятник. М., 2005. С. 126.

<sup>4</sup> Черняков А.Г. Феноменология как строгая наука? Парадоксы «последнего обоснования» // Историко-философский ежегодник'2004. М., 2005. С. 363.

<sup>5</sup> «exemplarischen Index aller Idealität» и «der Index der alldurchdringenden Einheit» (Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft // Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. 1910/1911. Bd. 1. H. 3. S. 295, 313).

<sup>6</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос: Международный ежегодник по философии культуры. Кн. 1. М., 1911. С. 7.

<sup>7</sup> «le parangon de toute idéalité» (Husserl E. La philosophie comme science rigoureuse. Paris, 1993. P. 20).

<sup>8</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 26.

<sup>9</sup> «elle-même indice, en quelque sorte, de l'unité qui pénètre tout» (Husserl E. La philosophie comme science rigoureuse. P. 46).

<sup>10</sup> «the index of the all-penetrating unity» (Husserl E. Philosophy as Rigorous Science // The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. 2002. Vol. II. P. 270).

на своих местах. Микроскопический шаг в сторону улучшения был предпринят в публикации 2005 г.: редакторы исправили одно предложение, ссылаясь на рекомендацию В.И. Молчанова<sup>11</sup>. Но и это завоевание омрачено некоторым казусом. Ведь если воспринимать замечание Молчанова как послание будущим редакторам, складывается странная ситуация: лучший из ныне здравствующих переводчиков Гуссерля находит только одну неточность в переводе Гессена, а все остальные упускает. Конечно же, Молчанов не настаивал на внесении изменений в последующие публикации статьи, но предложил свой перевод одного предложения в качестве примера, проясняющего, как в текстах Гуссерля работают слова *meinen* и *vermeinen*<sup>12</sup>.

Быть может, необходимо оставить памятник философского перевода в том виде, в каком он существует с 1911 г., не пытаясь даже снабдить его системой поясняющих примечаний. Ведь как в историческом, так и в философском смысле этот относительно небольшой текст является промежуточным: Гуссерль пишет свою статью уже после издания двухтомника «*Logische Untersuchungen*» (1900–1901) и незадолго до выхода следующей важнейшей работы – «*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*» (1913). Русские переводы появлялись постепенно, порой были фрагментарными: первый том «Логических исследований» – 1909 г., первая часть второго тома – с 1997 по 2001 г., вторая часть не переведена по сей день, «Идеи I» – с 1994 по 2009 г. Располагаясь между двумя огромными блестяще переведенными массивами текстов, статья оказывается как бы защищенной ими: если какая-либо часть размышлений автора ускользает по вине переводчика, то внимательное чтение «Исследований» и «Идей» восполняет эту потерю и предотвращает ложные толкования. Так, если параллельно читать оригинал и русский перевод, предварительно ознакомившись и с «Идеями», и с «Исследованиями», то можно почувствовать, как равномерно ткань перевода стелется по монолиту немецкого текста: шероховатости неточностей не вносят губительных искажений в смысл авторского слова, но только подталкивают к более критичному чтению. И все же в одном фрагменте открывается нечто подобное разрыву, мимо которого пройти не удастся.

Вот этот фрагмент в переводе на русский язык:

Только тогда, когда имманентное созерцание и вещный опыт получают словесное выражение, вступают в известное отношение находившийся в созерцании феномен и познанная в опыте вещь<sup>13</sup>.

В оригинале можно обнаружить следующее:

Erst wenn immanente Schauung und dingliche Erfahrung zur Synthese kommen, tritt geschautes Phänomen und erfahrenes Ding in eine Beziehung<sup>14</sup>.

Там, где в переводе стоит «*получают словесное выражение*», в оригинале написано нечто отличное по смыслу: «*zur Synthese kommen*», т. е. первая часть предложения должна звучать как «только когда имманентное созерцание и вещный опыт *приходят к синтезу*». Ничего подобного этой подмене нет ни во французском переводе, почти дословно повторяющем оригинал<sup>15</sup>, ни в своеобразном англоязычном варианте, где имманентное видение

<sup>11</sup> См.: Гуссерль Э. Избранные работы. М., 2005. С. 198, примеч. 4.

<sup>12</sup> Молчанов В.И. Различение и опыт. С. 329–331.

<sup>13</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 26.

<sup>14</sup> Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft. S. 313.

<sup>15</sup> «le regard immanent et l'expérience des choses sont parvenus à une synthèse» (Husserl E. La philosophie comme science rigoureuse. P. 46).

и опыт физических вещей «синтезируются»<sup>16</sup>. Возникает вопрос: что могло заставить переводчика поступить столь радикальным, даже запретным образом – заместить идею автора собственной интерпретацией?

Ситуация усугубляется тем, что понятие «синтез», использованное Гуссерлем, встречается во всей статье только один раз – в этом самом фрагменте. Нигде более не найти даже его производных. Получается, что переводчик по какой-то причине, намеренно или нет, заретушировал единственную прямую отсылку к такой гигантской проблемной области феноменологической философии, как тема синтеза.

Но на этом череда странных совпадений не прерывается. В 1909 г., т. е. еще до выхода статьи «Философия как строгая наука», С.И. Гессен пишет рецензию на первый том «Логических исследований», где между прочим говорится:

Второй том, намечающий основные черты положительной гносеологической теории Гуссерля, не поддается никакому переводу – ввиду трудностей языка и терминологии, осложненной экскурсами грамматического характера, но перевод его и не представляет большой необходимости<sup>17</sup>.

Если учесть, во-первых, отмеченное исчезновение понятия «синтез» в переводе 1911 г., во-вторых, то обстоятельство, что как раз во втором томе Гуссерль уделяет теме синтеза особое внимание, в-третьих, что именно в VI Исследовании содержатся важные подсказки, позволяющие в рамках феноменологии Гуссерля установить концептуальную связь между «синтезом» и поставленным на его место «словесным выражением», и, в-четвертых, что это самое VI Исследование до сих пор не переведено на русский язык, то замечание Гессена о невозможности и ненужности перевода второго тома, которое при других обстоятельствах могло бы показаться всего лишь курьезом, приобретает почти пророческие очертания.

Все, что можно сделать сейчас, это привести доводы в пользу внедренной в текст интерпретации, причем так, чтобы эти доводы были основаны на текстах Гуссерля, потенциально доступных переводчику на момент выполнения перевода. Но перед тем, как подойти к этой работе, стоит упомянуть возможную причину такого поведения переводчика. Гипотеза эта покажется парадоксальной, но тем не менее она необходима чисто методически для обеспечения полного охвата предметной области; кроме того, она небезынтересна для такой узкой, но трудной и важной дисциплины, как история философского текста; и, наконец, она инспирирована столь уникальной ситуацией в истории философских переводов, которая может никогда больше не возникнуть. Ее суть сводится к следующему вопросу: быть может, переводчика насторожило само написание слова *Synthese*?

Чтобы разобраться в этом вопросе, предпримем далее анализ истории употребления понятия «синтез» в немецкой философии. Такое внимание к использованию отдельного понятия инспирировано выводами, к которым пришла современная мысль, связанная в равной мере как с феноменологией, так и с исследованиями языка. Складывание в истории культуры такого феномена, как философский текст, определяется его структурой, конститутивными элементами которой, наравне с дискурсивной интенцией автора, являются

<sup>16</sup> «immanent seeing and the experience of physical things have been synthesized» (*Husserl E. Philosophy as Rigorous Science. P. 270*).

<sup>17</sup> Гессен С.И. Рец. на кн.: Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. I. Прологомены к чистой логике. Разрешенный автором перевод Э.А. Бернштейн под ред. и с пред. С.Л. Франка. СПб., 1909 // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 102 (II). С. 185.

*предпосылки*, содержащиеся в философских понятиях, формирующих индивидуальный авторский лексикон. При стандартном типе чтения эти предпосылки скрыты на дорефлексивных и допредикативных структурных уровнях – как раз там, куда простирает свои амбиции феноменология. Выход на эти уровни не всегда очевиден, а их освоение – процесс кропотливый. Работа с понятиями должна предельно конкретизироваться; отсюда необходимость в каждом отдельном случае всматриваться в те аспекты, которые могут не участвовать в прямолинейном оформлении терминологического смысла, но влияют на индивидуальную историю понятия и уже через нее – на дискурсивный уровень текста. Разумеется, это значимо в отношении феноменологии, которая стремится к прояснению не только предпосылок своего предмета, но и предпосылок применяемого ею метода.

В немецком языке есть две формы того, что на русский язык переводится словом «синтез», – *Synthese* и *Synthesis*. Оба «синтеза» – это два разных способа передачи одного греческого корня: написание *Synthesis* без изменений перенесено из латыни и восходит к древнегреческому слову *σύνθεσις*, которое встречается у Аристотеля, тогда как *Synthese* – это копия с французского *synthèse*, закрепившегося в качестве термина уже в XVII в.<sup>18</sup>

Написание *Synthesis* закрепляется в лексиконе философии, к XVIII в. постепенно перешедшей с латыни на немецкий, благодаря Канту. Показательна в этом отношении его «Критика чистого разума» (1781): Кант употребляет только понятие *Synthesis*, парой которому выступает *Analysis*; также используя однокоренные термины *Thesis* и *Antithesis*. При этом слово «гипотеза», полностью сохраняющее греческий корень, но уже не имеющее терминологического значения, получает написание *Hurothese*. Буквальный перенос латинского термина придает тексту оттенок респектабельности. Высокий философский классицизм проявляется стилистически, в самой манере письма.

Фихте также верен написанию *Synthesis*, но симметрия понятий у него уже нарушается: вместо *Analysis* он использует *Analyse*, а форма *Antithese* встречается у него не многим реже, чем *Antithesis*. Упорствование в написании латинизированного *Synthesis* в сочетании со свободным обращением к французским производным смежных понятий указывает на внутреннюю потребность философа поддерживать линию преемственности с Кантом и вместе с тем желание явить свой собственный почерк, отвечающий зову времени. И все же в собрании сочинений Фихте можно обнаружить фрагмент, где появляется написание *Synthese*. Происходит это в работе «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии» (1801). Легкое, не характерное для Фихте написание *Synthese* выскальзывает из-под пера в «Послесловии»<sup>19</sup>, когда строгая философская работа уже завершена и слово берет вдохновенный оратор.

Написание *Synthese* приходит в немецкую философию иными путями. В конце XVIII в. эта форма встречается на страницах газет, в обзорах проблем философии или физики, попадает она и в переведенных с французского работах по хирургии. Но еще раньше *Synthese* можно найти в переводах Лейбница, сделанных до выхода «Критики чистого разума»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> S.v. *synthese* // Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. URL: <https://clck.ru/CDYEP> (дата обращения: 22.12.2017).

<sup>19</sup> *Fichte J.G.* Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen // *Fichte J.G.* Sämtliche Werke. Bd. 2. Berlin, 1845. S. 414.

<sup>20</sup> *Leibniz G.W. von.* Philosophische Werke nach Raspens Sammlung. Bd. 2. Halle, 1780. S. 238, 257.

Первым из значительных немецких авторов, ставшим активно применять написание *Synthese*, был вдохновитель йенских романтиков Новалис. В его «Философских штудиях» (1795–1796) встречается и *Synthesis* – Новалис обращается к этому варианту не менее тридцати раз, – но на страницах этой работы, соединенной из многих отдельных фрагментов, можно насчитать не менее ста двадцати использований *Synthese*.

Новалис умирает в 1801 г., именно тогда, когда «общепризнанный глава романтической школы»<sup>21</sup> Шеллинг приступает к чтению лекций по эстетике и затем, с 1802 по 1805 г., пишет свою «Философию искусства». До появления этой работы, изданной только в 1859 г., Шеллинг верен строгой форме *Synthesis*. Несмотря на то что он часто использует слова *Analyse* и *Antithese* наравне с *Analysis* и *Antithesis*, написание *Synthese* встречается крайне редко – в примечаниях к работе «Изложение моей философской системы» все того же 1801 г. и в записях лекций 1803 г. Но в «Философии искусства» происходит настоящий «прорыв» *Synthese*: Шеллинг обращается к этому написанию двадцать один раз против одиннадцати употреблений *Synthesis*.

Влияние Новалиса на Шеллинга в такой стилистической тонкости, как написание одного-единственного слова, маловероятно. Важно другое. Период создания «Философии искусства» совпадает с переходом Шеллинга от трансцендентального идеализма к философии тождества<sup>22</sup>, т. е. принципиальный разрыв с Кантом отражается у Шеллинга даже в манере письма.

Торжество французского *Synthese* над латинским *Synthesis* на страницах философских трактатов, приходящееся на период расцвета немецкого романтизма, можно понять как глубинный отклик на тот большой культурный процесс, внешние очертания которого обозначены вполне определенно: романтизм в Германии начинается раньше, чем во Франции, но возникает как реакция на события Великой французской революции. К середине XIX в. немецкий романтизм постепенно уступает место новым тенденциям, но написание *Synthese*, уже закрепившись в языке, не уходит из работ мыслителей. С этого времени присутствие в тексте латинской формы *Synthesis* – именно за счет контраста с *Synthese* – или прямо указывает на кантовский след, или позволяет на уровне интонации уловить особый философический настрой автора, когда тому хочется заговорить академически выдержанным тоном, невольно отсылающим к образу Канта. В русском, французском и английском языках такая полезная в рамках герменевтики возможность закрыта.

У Гегеля в «Науке логики» оба написания первоначально появляются только в третьей книге. *Synthesis* вводится с именем Канта<sup>23</sup> и закрепляется в качестве доминирующей формы, но к концу повествования, когда рассмотрение позиции Канта остается позади, на сцену выходит французский двойник – книгу закрывает *Synthese*<sup>24</sup>. Нечто подобное происходит и во втором издании. Оба варианта оказываются добавленными в первую книгу в ходе ее переработки. Сначала появляется *Synthesis*, в еще более плотной

<sup>21</sup> Попов П.С. Состав и генезис «Философии искусства» Шеллинга // Шеллинг Ф. Философия искусства. М., 1966. С. 5.

<sup>22</sup> Там же. С. 8.

<sup>23</sup> «Kant hat diese Betrachtung durch den höchst wichtigen Gedanken eingeleitet, daß es synthetische Urteile a priori gebe. Diese ursprüngliche *Synthesis* der Apperception ist eines der tiefsten Prinzipien für die spekulative Entwicklung» (Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik. Bd. 2. Nürnberg, 1816. S. 20).

<sup>24</sup> Ibid. S. 316, 371, 381, 385.

соотнесенности с Кантом: «die kantische *Synthesis*»<sup>25</sup>. Что касается *Synthese*, то это написание Гегель дважды использует в конце первого раздела<sup>26</sup> в ходе обсуждения статьи Якоби<sup>27</sup> по поводу невозможности синтеза и один раз во втором разделе<sup>28</sup>. На первый случай стоит обратить внимание, потому что Якоби, почти на каждой странице своей статьи работая с понятием синтеза, ни разу не прибегает к написанию *Synthese*. Однако если вблизи имени Канта почти все авторы сразу пишут *Synthesis*, то в случае Якоби подобного не происходит – приводя обширные цитаты и делая ссылки на конкретные страницы, Гегель, давая комментарии, свободно варьирует *Synthesis* и *Synthese*.

Имеет смысл привести еще один показательный пример. Речь идет о «Логике» Зигварта. Гуссерль неоднократно цитирует это сочинение в первом томе «Логических исследований», и именно в прямой цитате из Зигварта единственный раз появляется слово «синтез». И это вариант *Synthese*<sup>29</sup>.

«Логика» Зигварта представляет собой крайне сложный случай переплетения *Synthesis* и *Synthese*. Написание *Synthese* здесь преобладает, но и форма *Synthesis*, используемая автором двадцать два раза, не выглядит случайной. В этой книге, пусть и в несколько смягченном виде, срабатывает уже описанная реакция: стоит Зигварту процитировать Канта или упомянуть его, как тут же включается форма *Synthesis*, продолжая как бы по инерции действовать некоторое время и при переходе к другим вопросам<sup>30</sup>. Это же случается, когда речь заходит о специфически кантовской проблематике<sup>31</sup>.

Современный исследователь Д. Моран говорит в своем «Словаре Гуссерля», что понятие «синтез» основатель феноменологии «позаимствовал напрямую у Канта»<sup>32</sup>. Если бы это высказывание было размещено не во введении, а в самой статье «*Synthesis*»<sup>33</sup>, следовало бы посоветовать, что утверждение автора несколько тривиально. Дело в том, что в первой из опубликованных работ Гуссерля «О понятии числа» *Synthesis* появляется в прямой цитате из «Критики чистого разума»<sup>34</sup>. Тогда еще Гуссерль не использует форму *Synthese*. Работа реабилитационная, и высокий академический стиль только украшает ее. Гуссерль обращается к альтернативному написанию во второй своей работе «Философия арифметики» (1891). Здесь *Synthese* встречается только два раза<sup>35</sup>, после сорока употреблений *Synthesis*. И здесь же можно наблюдать ситуацию «финального аккорда», как в примерах с Фихте и Гегелем: после двойного употребления *Synthese* тема синтеза в работе больше не поднимается. В том же году Гуссерль публикует статью «О понятии операции», где используется только *Synthese*, правда, всего два раза<sup>36</sup>.

<sup>25</sup> Hegel G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Tl. 1. Berlin, 1841. S. 89.

<sup>26</sup> Ibid. S. 91.

<sup>27</sup> Jacobi F.H. *Über das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen* // *Jacobi F.H. Werke*. Bd. 3. Leipzig, 1816. S. 59–195.

<sup>28</sup> Hegel G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Tl. 1. S. 233.

<sup>29</sup> Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Tl. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*. Leipzig, 1900. S. 130.

<sup>30</sup> Sigwart Ch. *Logik*. Bd. 1. Tübingen, 1873. S. 104, 108, 109, 356, 361, 362.

<sup>31</sup> Ibid. S. 149, 363.

<sup>32</sup> Moran D., Cohen J. *The Husserl dictionary*. L., 2012. P. 1.

<sup>33</sup> Указывая оригинальное немецкое написание, Моран игнорирует существование *Synthese*, оставляя место только *Synthesis* (Moran D., Cohen J. Op. cit. P. 312–313).

<sup>34</sup> Husserl E. *Über den Begriff der Zahl, Psychologische Analysen*. Halle a. S., 1887. S. 28.

<sup>35</sup> Husserl E. *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Bd. 1. Halle (Saale), 1891. S. 117, 137.

<sup>36</sup> Husserl E. *Zum Begriff der Operation* // *Husserliana XII*. Haag, 1970. S. 422, 425.

Следующие по времени выхода работы – два тома «Логических исследований». О цитировании Зигварта в первом томе уже было сказано. Во втором томе *Synthesis* получает абсолютное преобладание. Написание *Synthese* употребляется всего шесть раз и только в VI Исследовании<sup>37</sup>. На чисто случайное возникновение *Synthese* косвенно указывает то, что эта форма не появляется ни в одном из параграфов, где внимание специально акцентировано на проблеме синтеза<sup>38</sup>.

Краткий экскурс в историю эстетики немецкого философского текста показал, что выбор того или иного написания – это вопрос интонации и стиля, находящих место даже в теоретических работах, преследующих идеал строгой научности, но не чуждых при этом художественной выразительности. Мотивы, действие которых способно распространяться вплоть до регулирования формы написания слова, могут быть разными: это и цитирование, и идейный пафос, и жанровые рамки. Пересечение мотивов пресекает возможность однозначного объяснения того или иного авторского выбора, позволяя строить предположения только на уровне общих тенденций. Эти тенденции различимы и в наследии Гуссерля. Начиная с Канта и с соответствующего написания *Synthesis*, Гуссерль, пережив в зрелый период «трансцендентальный поворот», снова возвращается к Канту – как к основоположнику трансцендентализма и как символу особого стиля философствования. На фоне этого процесса появления *Synthese* выглядят, скорее, исключениями. В корпусе сочинений Гуссерля можно найти только две работы, где прослеживается явное и настойчивое преобладание *Synthese*. Первая – «Анализ пассивного синтеза», где *Synthese* выходит вперед с большим отрывом и несмотря на то, что форма *Synthesis* фигурирует в названии. Вторая – «Картезианские размышления». В обеих работах преобладание *Synthese* оказывается крайне символичным. Если «Анализ» – это книга, составленная из текстов лекций и манускриптов 1918–1926 гг., т. е. материалов, возникших принципиально отличным от процесса создания монолитного академического труда путем, то «Размышления» вообще вырастают из подготовительных набросков к докладам, прочитанным в 1929 г. в Париже, таким образом написание *Synthese* спустя годы мытарств в каком-то смысле возвращается на родную французскую почву.

Итак, объективные и строго доказуемые мотивы, которые могли бы заставить переводчика статьи «Философия как строгая наука» вычеркнуть слово «синтез» из перевода, основываясь только на форме его написания, отсутствуют. Если искусственно усугублять ситуацию и на месте С. Гессена представлять «русского эпигона неокантианцев»<sup>39</sup>, построения которого «обесподила отравка трансцендентализма»<sup>40</sup>, то в итоге вместо человека, проходившего обучение в Германии у лучших учителей, можно увидеть пример почти болезненной педантичности. Тогда можно дойти до комического предположения, будто переводчик, увидев, что слово «синтез» написано иначе, чем его писал *сам Кант*, мог решить, что автор – не являющийся неокантианцем – не может трезво рассуждать о таком понятии, как синтез, и имеет в виду что-то совершенно другое. К счастью, подобного рода измышление представляет собой явный абсурд. Но даже если бы пришлось защищать С. Гессена от подобного обвинения, то следовало бы указать, что

<sup>37</sup> Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 2. Tl. 2. Halle a. d. S., 1921. S. 64, 85, 120, 170, 175.

<sup>38</sup> §12 и §14 по изданию 1901 г., в более поздних изданиях нумерация части параграфов изменена. См.: Husserl E. Logische Untersuchungen. Tl. 2. Halle a. d. S., 1901.

<sup>39</sup> См.: Антология феноменологической философии в России. Т. 1. С. 9.

<sup>40</sup> Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 664.

его наставник Г. Риккерт, с основными работами которого Гессен должен был быть хорошо знаком, одинаково свободно использовал как *Synthesis*, так и *Synthese*<sup>41</sup>.

Возвращаясь к работе с имеющей место интерпретацией, в результате которой «синтез» стал «словесным выражением», остается попытаться отыскать концептуальные доводы в ее пользу. И лучше всего будет сделать это, по необходимости быстро восстановив интернациональную справедливость. Сколько критических замечаний уже было сделано по поводу русского перевода, а английский и французский варианты только ставились в пример качественно выполненной работы. Дело в том, что искомое предложение будто и в самом деле содержит какую-то аномалию. Во французском переводе оно также становится источником казуса, последствия которого для французского феноменолога могут оказаться несравненно более драматическими, чем для русского читателя.

Получив печатную копию своей статьи, Гуссерль оставил в ней многочисленные маргиналии. Все они впоследствии были представлены в XXV томе «Гуссерлианы»<sup>42</sup>. И на полях, как раз напротив той строчки, где заканчивается рассматриваемое предложение, Гуссерль поставил примечание: «*психологическая апперцепция*»<sup>43</sup>. Получив такую подсказку, искомое предложение можно прочитать следующим образом: «Только когда имманентное созерцание и вещный опыт приходят к синтезу, тогда вступают в отношение находившийся в созерцании феномен и познанная в опыте вещь». И в соответствии с пометкой автора, отношение феномена и познанной вещи есть не что иное, как психологическая апперцепция. «Синтез» здесь предшествует некоторой связи, выступая ее условием, и, соответственно, предшествует апперцепции.

Во французском переводе издатели воспроизвели все маргиналии Гуссерля и разместили их в тексте в виде примечаний. И то самое примечание о психологической апперцепции осталось аккуратно прикрепленным к концу предложения. Но порядок предложения изменился. Схема «только когда А, тогда Б» в переводе дана в обратном порядке: «тогда Б, только когда А». Сумма слагаемых от перестановки не поменялась, но случилось нечто неожиданное – примечание на полях, о котором как будто позабыли, попало прямо на слово «*synthèse*»<sup>44</sup>. Психологической апперцепцией стал сам синтез, и теперь уже психологическая апперцепция предшествует отношению феномена и познанной вещи. Но что из этого следует?

Основной посыл статьи Гуссерля, посвященной борьбе с психологизмом и релятивизмом, можно в общих чертах сформулировать так: строгое научное познание принципиально достижимо только в том случае, если оно осуществляется в понятиях, полученных не в результате индуктивного обобщения психологически детерминированного опыта, а имеющих непосредственное отношение к сущностям, которые не зависят ни от психофизического состояния мыслящего субъекта, ни от состояния мыслимой этим субъектом «природы». Познание как таковое, познание абсолютное фундируется не в переживаемом опыте (хотя само оно переживается), но в сущностном созерцании, которое от опыта не зависит. И выражается это

<sup>41</sup> Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. H. 1. Freiburg i. B.; Leipzig, 1896. S. 344, 678.

<sup>42</sup> Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft. Textkritische Anmerkungen // Husserliana XXV. Dordrecht, 1987. S. 337–338.

<sup>43</sup> «25 Handexemplar Randbemerkung psychologische Apperzeption» (Ibid. S. 30).

<sup>44</sup> Husserl E. La philosophie comme science rigoureuse. P. 46.



сущностное познание в «прямых понятиях»<sup>45</sup>, которые отсылают не к опыту, а к самим сущностям и их отношениям и всегда могут быть преобразованы в сущностное созерцание.

Мысль Гуссерля, что сущностное познание предшествует познанию психофизическому<sup>46</sup>, во французском переводе ставится под сомнение от имени самого Гуссерля еще до того, как он успел ее высказать. И этот небольшой сдвиг логически приводит к тому, относительно чего Гуссерль предостерегал, когда говорил, что давать эмпирически-естественно-научный (и, соответственно, психологический) ответ на вопрос о причинах единства предмета во множественности явлений – значит этот вопрос «не понять и обесмыслить»<sup>47</sup>.

Сколь бы несовершенен ни был русский перевод, но такие концептуальные недочеты там отсутствуют. Пускай переводчик по какому-то недоразумению нейтрализовал тему синтеза, являющуюся в этой статье лишь на один миг, но своей интерпретацией он совершил нечто другое. Он сумел сконцентрировать в одном предложении ту проблематику связи сущности и ее понятийного выражения, которая у Гуссерля рассредоточена по всей статье. Установив «словесное выражение» перед «психологической апперцепцией», он подчеркнул фундаментальную связь языка с априорными структурами сознания. Этот момент принципиален для всего феноменологического проекта, так как обеспечивает феноменологическому аналитику возможность созерцательного проникновения в «те феномены, которые язык обозначает словами»<sup>48</sup>. В искаженном русском переводе высвечивается то, что в оригинале теряется на фоне мощного движения общей программы феноменологической философии – теряется настолько, что вновь приоткрывается комментаторами только спустя годы в «семантическом прочтении» понятия синтеза<sup>49</sup>. Проблема места, которое язык занимает по отношению к таким областям феноменологического анализа, как мышление и созерцание, опыт и переживание, начинает разрабатываться Гуссерлем еще в «Исследованиях», но именно здесь – и с особенной экспрессией в переводе – обретает лаконичную форму законченной терминологической фиксации. Некий важный этап в развитии феноменологии оказывается завершенным, поэтому Гуссерль в последующих своих работах закономерно покидает лингвистическую сферу.

Ранее было указано, что в VI Исследовании содержатся размышления, способные оправдать переводчика. В самом конце этой книги имеется высказывание, в котором мысль Гуссерля почти дословно совпадает с интерпретацией переводчика. Оно звучит так:

В созерцании вещей мы выполняем выносящий суждение синтез – интуитивное “это так” или “это не так” – таким образом, что выражающая интенция этим актом созерцания положений вещей приводится в соответ-

<sup>45</sup> «direkte Begriffe» (*Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft. S. 314*; в русском переводе упущено).

<sup>46</sup> «Психофизическое (т. е. психологическое в обычном смысле) познание предполагает уже сущностное познание психического» (*Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 34*).

<sup>47</sup> Там же. С. 31.

<sup>48</sup> Там же. С. 18.

<sup>49</sup> Два основных постулата этого «семантического прочтения» Дж. Лэмперт излагает следующим образом: «(а) синтез – это механизм фиксации референтов выражений, (б) референты идентифицируются в лингвистических актах» (*Lampert J. Synthesis and backward reference in Husserl's Logical investigations. Dordrecht; Boston, 1995. P. 23*).

стве с ассоциированными словоизъявлениями (т. е. грамматическими выражениями), осуществляясь в качестве познания созерцаемого положения вещей<sup>50</sup>.

Старое немецкое слово *Wortlaut* несколько вычурно переведено здесь как «словоизъявление» – чтобы не смешивать его с такими понятиями, как высказывание или выражение, для которых Гуссерль использует другие слова. Но авторское пояснение в скобках показывает, что это слово и есть то самое «словесное выражение», которое переводчик поставил на место «синтеза». В данном предложении сбывается то, к чему в общем порыве стремятся оригинал и перевод, – синтез и словесное выражение получают однозначное определение своего взаимного положения. Разумеется, С. Гессен мог знать об этой формулировке, но видел ли он ее на самом деле, дочитав до конца огромный текст, который считал непригодным для понимания и перевода, остается лишь догадываться.

Выполненное в статье «Философия как строгая наука» и подчеркнутое в русском переводе указание, как некоторые фундаментальные качества языка могут быть выведены за пределы мышления (для этого занимается позиция «созерцать – это как раз не мыслить»<sup>51</sup>), подсказывает наличие методологического шанса на приведение к данности, различение и взаимное истолкование вещественного, феноменального и трансцендентального уровней языка, что в сумме образует его феноменологическую реализацию. И если семена такой дисциплины, как феноменология языка, когда-нибудь не только дадут всходы, но и принесут богатые плоды, то историк философии должен будет вспомнить, что один из первых ее загадочных ростков пробился в России в 1911 г.

### Список литературы

Антология феноменологической философии в России. Т. 1 / Сост., общ. ред., предисл. и коммент. И.М. Чубарова. М.: Логос, 1997. 512 с.

Гессен С.И. Рец. на кн.: Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. I: Прологомены к чистой логике. Разрешенный автором перевод Э.А. Бернштейн под ред. и с предисл. С.Л. Франка. СПб., 1909 // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 102 (II). С. 185–188.

Гессен С.И. Мое жизнеописание // «Логос» в истории европейской философии: Проект и памятник / Под ред. Н.С. Плотникова. М.: Территория будущего, 2005. С. 125–128.

Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Пер. с нем. С. Гессена // Логос: Международный ежегодник по философии культуры. Кн. 1. М.: Мусaget, 1911. С. 1–56.

Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: Территория будущего, 2005. 464 с.

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2011. 565 с.

Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. 880 с.

Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания // Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007. С. 197–454.

<sup>50</sup> Husserl E. Logische Untersuchungen. Tl. 2. S. 678.

<sup>51</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2011. С. 153.

Попов П.С. Состав и генезис «Философии искусства» Шеллинга // Шеллинг Ф. Философия искусства. М.: Мысль, 1966. С. 5–18.

Черняков А.Г. Феноменология как строгая наука? Парадоксы «последнего обоснования» // Историко-философский ежегодник'2004. М.: Наука, 2005. С. 360–400.

Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. URL: <https://clck.ru/CDYEP> (дата обращения: 22.12.2017).

Fichte J.G. Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen // Fichte J.G. Sämtliche Werke. Bd. 2. Berlin: Verlag von Veit und Comp., 1845. S. 323–420.

Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik. Bd. 2. Nürnberg: Johann Leonhard Schrag, 1816. 404 S.

Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik. Tl. 1. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1841. 344 S.

Husserl E. Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen. Bd. 1. Halle (Saale): C.E.M. Pfeffer (Robert Stricker), 1891. 324 S.

Husserl E. Über den Begriff der Zahl, Psychologische Analysen. Halle a. S.: Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer), 1887. 66 S.

Husserl E. Logische Untersuchungen. Tl. 1: Prolegomena zur reinen Logik. Leipzig: Verlag von Veit & Comp, 1900. 260 S.

Husserl E. Logische Untersuchungen. Tl. 2. Halle a. d. S.: Max Niemeyer, 1901. 720 S.

Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft // Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. 1910/1911. Bd. 1. H. 3. S. 289–341.

Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 2. Tl. 2. Halle a. d. S.: Max Niemeyer, 1921. 244 S.

Husserl E. Zum Begriff der Operation // Husserliana XII. Haag: Martinus Nijhoff, 1970. S. 408–429.

Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft // Husserliana XXV. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. S. 3–62.

Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft. Textkritische Anmerkungen // Husserliana XXV. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. S. 337–338.

Husserl E. La philosophie comme science rigoureuse / Introd., trad. et comm. par Q. Lauer. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. 94 p.

Husserl E. Philosophy as Rigorous Science / Trans. by M. Brainard // The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. 2002. Vol. II. P. 249–295.

Jacobi F.H. Über das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen // Jacobi F.H. Werke. Bd. 3. Leipzig: Gerhard Fleischer d. Jüng, 1816. S. 59–195.

Lampert J. Synthesis and backward reference in Husserl's Logical investigations. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publ., 1995. 222 p.

Leibniz G.W. von. Philosophische Werke nach Raspens Sammlung. Bd. 2. Halle: Verlegt und gedruckt bei Johann Christian Hendel, 1780. 654 S.

Moran D., Cohen J. The Husserl dictionary. L.: Continuum International Publishing Group Ltd., 2012. 376 p.

Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. H. 1. Freiburg i. B.; Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1896. 746 S.

Sigwart Ch. Logik. Bd. 1. Tübingen: Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, 1873. 420 S.

**Translations of Husserl and the interpretations they beget.  
A case study of one concept\***

**Aleksandr I. Prokhorov**

Russian Christian Academy for the Humanities. 15 A Fontanka river emb., St. Petersburg, 191011, Russian Federation; e-mail: eisensarg@mail.ru

The present study is carried out at the junction of phenomenology and a notably rare discipline – the history of the philosophical text. The main focus is on Husserl’s “Philosophy as a Rigorous Science” and its translation into Russian. A comparison of the original text and its translation into three languages (Russian, French, and English) is provided with special attention to a number of disputable positions. The advantages and disadvantages of each of the aforementioned translations are explored. Using several illustrative sentences, the author reveals a number of shortcomings in the translations that originate from principled limitations in the ability of a different language to convey not just Husserl’s intentional meanings, but also his intonation, which was an important part of his philosophical discourse. The history of the interaction of *Synthesis* and *Synthese* as two different lexicalizations of one and the same notion is explored on a corpus of German philosophical writings going back to the 18<sup>th</sup> century. The choice of this particular notion is not accidental. It is shown that this very notion disappears in the Russian translation. The author explores the results of this exclusion and argues that it affected Husserl’s original master plan. The ultimate goal of the paper is to reveal the interconnections that the notions “synthesis”, “intuition”, “thought” and “experience” have in Husserl’s philosophy and to explore the extent to which these interconnections are reflected in the translations. This investigation shows a way to assess the interpretation proposed by a given translator as justified or unjustified.

**Keywords:** Husserl, Hessen, Logos, phenomenology, Synthesis, Synthese, translation

**For citation:** Prokhorov, A. I. “Filosofskoe epistol’noye nasledstvo: fenomen ledi Viktorii Uelbi” [Translations of Husserl and the interpretations they beget. A case study of one concept], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 2, pp. 160–173. (In Russian)

## References

Chernyakov, A. G. “Fenomenologiya kak strogaya nauka? Paradoksy ‘poslednego obosnovaniya’” [Phenomenology as Rigorous Science? Paradoxes of the ‘last justification’], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 2004. Moscow: Nauka Publ., 2005, pp. 360–400. (In Russian)

Chubarov, I. M. (ed.) *Antologiya fenomenologicheskoi filosofii v Rossii* [Anthology of phenomenological philosophy in Russia], Vol. 1. Moscow: Logos Publ., 1997. 512 pp. (In Russian)

*Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* [https://clck.ru/CDYEP, accessed on 22.12.2017].

Fichte, J. G. “Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen”, in: J. G. Fichte, *Sämmtliche Werke*, Bd. 2. Berlin: Verlag von Veit und Comp., 1845, S. 323–420.

Gessen, S. I. “Moe zhizneopisanie” [My biography], ‘Logos’ v istorii evropeiskoi filosofii: *Proekt i pamyatnik* [‘Logos’ in the history of European philosophy. Project and monument], ed. by N. S. Plotnikov. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2005, pp. 125–128. (In Russian)

---

\* The article has been prepared for publication with financial support from the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project № 18–311–00268 “The Poetics of Philosophical Thinking: The Cultural Paradigm of the Modern Age and Contemporary Trends”.

Gessen, S. I. "Review: Husserl E. Logical Investigations. Pt. 1: Prolegomena to Pure Logic, trans. by E. Bernshtein, ed. by S. Frank. St. Petersburg, 1909", *Voprosy filosofii I psikhologii*, 1910, Bk. 102(II), pp. 185–188. (In Russian)

Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2. Nürnberg: Johann Leonhard Schrag, 1816. 404 S.

Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, Tl. 1. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1841. 344 S.

Husserl, E. *Über den Begriff der Zahl, Psychologische Analysen*. Halle a. S.: Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer), 1887. 66 S.

Husserl, E. *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, Bd. 1. Halle (Saale): C.E.M. Pfeffer (Robert Stricker), 1891. 324 S.

Husserl, E. *Logische Untersuchungen*, Tl. 1: Prolegomena zur reinen Logik. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1900. 260 S.

Husserl, E. *Logische Untersuchungen*, Tl. 2. Halle a. d. S.: Max Niemeyer, 1901. 720 S.

Husserl, E. "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 1910/1911, Bd. 1, H. 3, S. 289–341.

Husserl, E. "Filosofiya, kak stroгая nauka" [Philosophy as Rigorous Science], trans. by S. I. Gessen, *Logos: Mezhdunarodnyi ezhegodnik po filosofii kul'tury* [Logos: International Yearbook on the Philosophy of Culture], Bk. 1. Moscow: Musaget Publ., 1911, pp. 1–56. (In Russian)

Husserl, E. *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, Tl. 2. Halle a. d. S.: Max Niemeyer, 1921. 244 S.

Husserl, E. "Zum Begriff der Operation", *Husserliana XII*. Haag: Martinus Nijhoff, 1970, S. 408–429.

Husserl, E. "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Husserliana XXV*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. S. 3–62.

Husserl, E. "Philosophie als strenge Wissenschaft. Textkritische Anmerkungen", *Husserliana XXV*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, S. 337–338.

Husserl, E. *La philosophie comme science rigoureuse*, introd., trad. et comm. par Q. Lauer. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. 94 p.

Husserl, E. "Philosophy as Rigorous Science", trans. by M. Brainard, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2002, Vol. II, pp. 249–295.

Husserl, E. *Izbrannye raboty* [Collected works], ed. by V. A. Kurennoi. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2005. 464 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Logicheskie issledovaniya*, T. 2, Ch. 1: Issledovaniya po fenomenologii i teorii poznaniya [Logical Investigations, Vol. 2, Pt. 1: Investigations in Phenomenology and Knowledge], trans. by V. I. Molchanov. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2011. 565 pp. (In Russian)

Jacobi, F. H. "Über das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen", in: F. H. Jacobi, *Werke*, Bd. 3. Leipzig: Gerhard Fleischer d. Jüng, 1816, S. 59–195.

Lampert, J. *Synthesis and backward reference in Husserl's Logical investigations*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publ., 1995. 222 p.

Leibniz, G. W. von. *Philosophische Werke nach Raspens Sammlung*, Bd. 2. Halle: Verlegt und gedruckt bei Johann Christian Hendel, 1780. 654 S.

Molchanov, V. I. "Razlichenie i opyt: fenomenologiya neagressivnogo soznaniya" [Distinguishing and experience. The phenomenology of non-aggressive consciousness], in: V. I. Molchanov, *Issledovaniya po fenomenologii soznaniya* [Studies on the phenomenology of consciousness]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2007, pp. 197–454. (In Russian)

Moran, D. & Cohen, J. *The Husserl dictionary*. London: Continuum International Publishing Group Ltd., 2012. 376 pp.

Popov, P. S. "Sostav i genezis 'Filosofii iskusstva' Shellinga" [Composition and genesis of Schelling's Philosophy of Art], in: F. Schelling, *Filosofiya iskusstva* [Philosophy of Art]. Moscow: Mysl' Publ., 1966, pp. 5–18. (In Russian)

Rickert, H. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, H. 1. Freiburg i. B.; Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1896. 746 S.

Sigwart, Ch. *Logik*, Bd. 1. Tübingen: Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, 1873. 420 S.

Zenkovskii, V. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ.; Raritet Publ., 2001. 880 pp. (In Russian)

**И.И. Павлов**

## **ПЕРЕСТРОЙКА И ДЕВЯНОСТЫЕ В ГЕРМЕНЕВТИКЕ ВЛАДИМИРА БИБИХИНА\***

**Павлов Илья Ильич** – стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога, аспирант Школы философии. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: iipavlov@hse.ru

В статье реконструируется и анализируется философская герменевтика политических событий перестройки и смены режима в 1991 году, а также политической и экономической атмосферы «лихих девяностых», предложенная в работах отечественного философа Владимира Бибикина. Внимание Бибикина к этой теме в равной мере связано как с традиционными темами русской философии, так и с тезисом Хайдеггера об исторической фактичности мышления. При рассмотрении философии Бибикина эти два источника не могут быть оторваны одно от другого: лишь взаимно обогащая друг друга, они подготовили специфику философской работы Бибикина с современными ему событиями. Характерно, что, признавая значение исторического контекста для мысли Бибикина, различные исследователи предлагают подчас прямо противоречащие друг другу трактовки реакции философа на злободневные события. В то время как Артемий Магун считает, что Бибикин полностью разделял политический энтузиазм зачинателей перестройки, Михаил Богатов вскрывает критику Бибикиным этого энтузиазма. При обращении к более широкому пласту текстов Бибикина становится очевидным, что причиной столь широкого спектра возможных интерпретаций стала сложность отношения Бибикина к названным событиям. С одной стороны, философ не только крайне критически относился к масштабам приватизации, но и был чуток к смене идеологии; с другой стороны, Бибикин признавал значение произошедших событий и призывал интеллектуалов вдуматься в них. Единственным адекватным ответом на открывшуюся свободу Бибикин считал философскую работу, возводящую осмысление исторического контекста к вечным темам первой философии. В то же время философ подчеркивал значение отечественной философской традиции для этого осмысления, а потому воспринимал перестройку и девяностые как новый шанс для становления русской философии. При этом главным был поиск неидеологического мышления.

**Ключевые слова:** Бибикин, Хайдеггер, история России, перестройка, герменевтика, русская философия, идеология, свобода, платонизм

\* Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

**Для цитирования:** Павлов И.И. Перестройка и девяностые в герменевтике Владимира Бибихина // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 2. С. 174–187.

Владимир Вениаминович Бибихин (1938–2004) известен в российской академической среде преимущественно как переводчик Хайдеггера. Тем не менее в последнее время выходит все больше исследовательских работ, рассматривающих Бибихина как самостоятельного мыслителя. Значительная их часть была опубликована в третьем томе журнала «Stasis», на страницах которого исследователи обращаются в первую очередь к концептуальному измерению неортодоксальной феноменологии Бибихина. Не удивительно, что в журнале публикуется перевод на английский язык фрагмента из курса «Лес» – наиболее «авторской» работы Бибихина – и что именно этот курс привлекает внимание американского философа Майкла Мардера<sup>1</sup>.

Однако в другой статье выпуска – «Понятие события в философии Владимира Бибихина» – Артемий Магун выделяет иной аспект работы отечественного философа. Он справедливо называет Бибихина философом истории, причем в первую очередь – философом российской истории<sup>2</sup>, последовательно делавшим из России философское понятие. Исследователь указывает, что такой интерес Бибихина мог происходить как из традиционных для русской философии и популярных в перестройку размышлений об историческом пути России, так и из выдвинутого ранним Хайдеггером принципа ситуативности и фактичности мышления<sup>3</sup>. Обе эти гипотезы указывают на исключительную важность событий перестройки и либеральных реформ начала девяностых для мысли Бибихина: эти события тем самым оказываются определяющими не только для философии российской истории, которую мы можем обнаружить в работах Бибихина, но и для других аспектов его мысли.

Важно понимать, что две эти гипотезы не исключают, но дополняют друг друга. В частности, саму связь Бибихина с отечественной философской традицией невозможно правильно понять в отрыве от хайдеггеровской герменевтики фактичности и постановки вопроса о связи исторической традиции с текущим моментом, поскольку для самого Бибихина связь с традицией не становится чем-то само собой разумеющимся, не требующим вдумчивого разбора. Бибихин жестко критикует «дикарские жесты» в отношении русской мысли, которые основаны на том, что русская философия – «наша» и, значит, для ее понимания не требуется усилий и можно использовать как хочется<sup>4</sup>.

В сборнике статей «Другое начало», посвященном русской философии и российской истории, Бибихин пристальное внимание уделяет современной

<sup>1</sup> Мардер М. Близость леса // Stasis. 2015. № 1(3). С. 484–492.

<sup>2</sup> О значении «русской темы» в философии Бибихина говорит и тот факт, что первой его работой, переведенной на немецкий язык, стала книга о России «Другое начало»: Bibichin V. Der andere Anfang. Berlin, 2018.

<sup>3</sup> Магун А.В. Понятие события в философии Владимира Бибихина // Stasis. 2015. № 1(3). С. 159–160.

<sup>4</sup> Бибихин В.В. Энергия. М., 2010. С. 153.

рецепции русской религиозной философии. В статье «Свои и чужие» он жестко критикует как «славянофильские» попытки эксплуатировать и редактировать философию В. С. Соловьева, обращаться только к тем его текстам, которые можно использовать для укрепления патриотизма, так и космополитическую критику русской идеи как националистического антисемитизма<sup>5</sup>, а в статье «Возвращение отцов», посвященной «Бесконечному тупику» Дмитрия Галковского, Биbihин называет предпринятую Галковским деконструкцию русской философии «литературным грабежом среди бела дня»<sup>6</sup> и рассматривает ее как пример «инвентаризации культуры», то есть ее приобретения и эксплуатации для своих нужд<sup>7</sup>. В этом же сборнике Биbihин с большим уважением относится к восприятию русской религиозной мысли в проекте С.С. Хоружего, однако хвалит последнего исключительно за школьную строгость, техничность и аскетизм его философствования, практически не разбирая содержательную сторону его концепции<sup>8</sup>. Отсюда можно заключить, что для Биbihина в деле рецепции русской философской традиции само настроение философской работы становится более важным, чем ее концептуальный результат.

Но как проблема исторической фактичности, связанная с философией Хайдеггера, обуславливает специфику восприятия Биbihиним отечественной философской традиции, так и русская философия влияет на то, каким образом Биbihин прочитывает Хайдеггера, в частности, и его концепт понимания. Для Хайдеггера понимание – один из равноисходных экзистенциалов *Dasein* – есть чистое умение-быть, первичное по отношению к объяснению и речи<sup>9</sup>; «набрасывающее-бытие к той или иной способности быть, ради какой всякий раз экзистировать присутствие»<sup>10</sup>. Биbihин снимает эту активную, деятельную сторону экзистенциала понимания и заменяет ее пассивной: «Рядом с этой забытой стороной понимания, умением быть в мире и найти себя в нем, есть другая, сходная, но еще реже замечаемая. Понимание в смысле умения вместить вещи предполагает принятие их как они есть по своему существу. <...> Понимание – такое умею и могу, которое заранее согласно с тем, что вещи не просто имеют право, но должны быть для меня самими собой. <...> Понимание не столько захват, сколько захваченность. Понимание в мире было бы невозможно, если бы вещам не оставляли возможность быть свободными»<sup>11</sup>.

Иначе говоря, Биbihин прочитывает экзистенциал понимания в духе своего концепта «амехании» – отключения механизмов планирования и принятия решений, философской зачарованности, нищеты и необеспеченности, – который он, с опорой на философию Розанова, вводит в лекционном курсе «Чтение философии»<sup>12</sup>. Как я покажу далее, именно это настроение амехании оказывается ключевым в предложенной Биbihиним философской трактовке политических событий перестройки и девяностых.

Таким образом, и философия Хайдеггера, и русская философия в равной мере определили внимание Биbihина к современным ему событиям.

<sup>5</sup> Биbihин В.В. Другое начало. СПб., 2003. С. 208–226.

<sup>6</sup> Там же. С. 241.

<sup>7</sup> Там же. С. 239.

<sup>8</sup> Там же. С. 159–164.

<sup>9</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. СПб., 2006. С. 142–167.

<sup>10</sup> Там же. С. 336. Все цитируемое выражение у Хайдеггера выделено курсивом.

<sup>11</sup> Биbihин В.В. Язык философии. СПб., 2007. С. 87.

<sup>12</sup> Биbihин В.В. Чтение философии. СПб., 2009. С. 76–77.



Однако важно понимать, что это внимание представляет собой не фактографический интерес; в конечном итоге Библихина интересует не Россия как отдельная страна, но – мир как целое. В лекционном курсе «Пора» Библихин замечает, что наша страна раскрывает нам весь мир подобно кусту, растающему в землю и небо<sup>13</sup>. По Библихину, лишь исходя из нашего фактического положения, мы можем понимать других: страна «для нас всегда по-честному наша страна, о других мы по-честному знаем много только через свою»<sup>14</sup>. Об этом же философ говорит и во «Введении в философию права»: «Вглядываясь в свое, мы всегда начинаем замечать много редкостных вещей, и при первом приближении кажется, что они уникально наши. Наблюдая себя, сам себе предстаешь ни на что не похожим. И только когда докапываешься до своей интимной уникальности и осмеливаешься извлечь ее на свет, <...> мир начинает слышать в твоих откровениях свое»<sup>15</sup>.

Но каким именно образом Библихин хотел «услышать мир» в событиях позднесоветской и постсоветской современности? Возможный ответ предлагает Михаил Богатов, один из наиболее внимательных читателей и исследователей философии Библихина. В статье «Идеология и платонизм в работах Владимира Библихина 1989–91 годов» М. Богатов внимательно прослеживает, как на первый взгляд исключительно историко-философские работы Библихина связываются с актуальной политической ситуацией и ролью в ней идеологии. В противовес расхожему в то время – особенно в 1991 году – энтузиазму, рождающемуся от чувства падения идеологического режима и наступления долгожданной свободы, Библихин подчеркивает, что сам жест отмены старых вещей в пользу новых, интересных, повторяет жест идеологии. Последняя, представляя собой закрытую систему мысли, претендующую на абсолютную истинность, коренным образом отличается от настоящей свободы мысли – «события истины»<sup>16</sup>. Политическая злоба дня становится для Библихина тем материалом, в котором непосредственно отражаются главные темы первой философии.

К сожалению, эту экзистенциальную чуткость Библихина, на которой строит свой анализ М. Богатов, упускает из внимания Артемий Магун, предлагающий радикально другое видение реакции Библихина на события перестройки и девяностых. По мнению А. Магуна, Библихин «в полном согласии с интенцией начинателей перестройки в СССР М. Горбачева и А. Яковлева <...> видит идущее – и искомое – событие как вброс и источник энергии, дающий импульс исторического движения в “застойной” атмосфере апатии и разобщенности»<sup>17</sup>.

Следует признать, что А. Магун не оставляет без внимания «пассивный» аспект трактовки события у Библихина. Исследователь указывает, что «Библихин использует философию Хайдеггера для осмысления перестройки как события в философском смысле», и подчеркивает, что в философии события Библихина есть и мотивы позднего Хайдеггера, трактующего событие аполитически и критикующего всякий человеческий активизм<sup>18</sup>. Однако

<sup>13</sup> Библихин В.В. Пора (время-бытие). СПб., 2015. С. 311.

<sup>14</sup> Там же. С. 258.

<sup>15</sup> Библихин В.В. Введение в философию права. М., 2013. С. 133.

<sup>16</sup> Богатов М.А. Идеология и платонизм в работах Владимира Библихина 1989–91 годов // Гефтер. 08.04.2016. URL: <http://gefeter.ru/archive/18115> (дата обращения: 15.02.18).

<sup>17</sup> Магун А.В. Указ. соч. С. 160–161.

<sup>18</sup> Там же. С. 162–163.

далее А. Магун не возвращается к этой теме и сближает мысль Бибихина с политическим энтузиазмом.

Критикуя далеко идущие выводы А. Магуна, я целиком разделяю основную идею его статьи – что событие перестройки обладало для Бибихина особой значимостью, так что философ призывал своих слушателей обратить на это событие внимание. Не менее важным является поставленный исследователем акцент на том, что Бибихин считал перестройку «нашей последней революцией»<sup>19</sup>, «революцией 1987–1993 гг.»<sup>20</sup>. Но приветствовал ли Бибихин эту революцию?

Тексты самого Бибихина говорят в пользу позиции М. Богатова. О своих размышлениях в 1887 году Бибихин пишет: «...я заметил за собой, что хочу помочь падающему социализму, хочу его упрочения, стабилизации. Чутье подсказывало мне, что единственный надежный способ ослабить самодержавие требует отнять у него право менять идеологию, т. е. заставить держаться принятых обещаний»<sup>21</sup>.

Приведенная характеристика перестройки как смены идеологии при сохранении самодержавия непосредственно перекликается с размышлениями Бибихина о николаевской России, опирающимися на заметки маркиза де Кюстина, чтению которых философ отводит значительную часть книги «Введение в философию права». Сравнивая шаткость правопорядка Российской империи с тиранией революционных периодов во Франции, Кюстин замечает, что если в последней «революционная тирания есть болезнь переходного времени», то «в России деспотическая тирания есть перманентная революция»<sup>22</sup>. Эти слова французского путешественника Бибихин сравнивает со статьей 1999 года швейцарского юриста Мари Мандра, фиксирующей отсутствие правового государства в постсоветской России как состояние «стабильной неуравновешенности»<sup>23</sup>.

Так, Бибихин в своей герменевтике российской политики не отождествляет термин «самодержавие» с царизмом, но называет им саму российскую власть, трактуя ее как реальную онтологическую силу. Эту власть могут захватывать разные агенты – монарх, большевики, олигархи. Если же говорить в логике Бибихина, не они захватывают власть, а, напротив, сама власть захватывает их. Она устанавливает и произвольно меняет и право, и идеологию<sup>24</sup>.

При более внимательном отношении к политической философии Бибихина мы видим, что вряд ли можно говорить о разделении философом идей зачинателей перестройки. А. Магун прав в том, что Бибихин призывал обратить внимание на событие перестройки, осознавая философскую значимость «нашей последней революции». Не менее значимым Бибихин считал и тот приватизационный захват собственности, который развернулся в девяностые. Но, как мы видели, для Бибихина понимание, раскрывающее,

<sup>19</sup> Магун А.В. Указ. соч. С. 161.

<sup>20</sup> Там же. С. 171.

<sup>21</sup> Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 294.

<sup>22</sup> Этот диагноз Кюстина Бибихин сравнивает с замеченным Чаадаевым положением России вне истории (Бибихин В.В. Введение в философию права. С. 96).

<sup>23</sup> Там же. С. 165–166. Парадокс революции Бибихин вскрывает в курсе «Энергия», замечая, что революционное сознание тянется к новому, но в то же время с помощью революции желает окончательно установить порядок (Бибихин В.В. Энергия. С. 56–57).

<sup>24</sup> О праве в России см. статью «Крепостное право»: Бибихин В.В. Другое начало. С. 383–394. Эта же тема более подробно раскрыта Бибихиным во «Введении в философию права».

по Хайдеггеру, возможности исторической фактичности<sup>25</sup>, – это «не столько захват, сколько захваченность». При этом тема захваченности для Библихина является одной из важнейших – и именно поэтому к ней необходимо подходить с особой осторожностью. Как указывает А. Погребняк, Библихин различает частный и деловой интерес бизнесмена, развернувший свой захват в перестройке, – и захваченность, приводящую к опыту амехании<sup>26</sup>.

Ключевое для философии Библихина понятие амехании – настраивание нищеты, необеспеченности, ограничивающей человеческую инициативу, в духе которого, как мы видели, Библихин по-новому интерпретирует хайдеггеровский экзистенциал понимания, – сохраняет свое центральное значение и при истолковании философом современности: «С этого вздоха – ах не успеем, все равно богатство (миллиарды, нефть) уже льется вовсю мимо нас, и мы не успеваем не только черпать, но даже замечать, как оно и куда расходится, – с этого знания, что событие мира без нас и помимо нас <...> и что оно нами ни уловлено, ни поставлено под учет и контроль быть не может и не должно, – с этого допущения событию быть и без всякого допущения нашего начинается наше участие в событии»<sup>27</sup>.

Тема приватизации особенно подробно обсуждается Библихиным в лекционном курсе «Собственность». Курс был прочитан в 1993–1994 годах в непосредственной связи с актуальными политическими событиями. В нем философ занимает по отношению к последним критическую дистанцию и вовсе не призывает поддаться энтузиазму, о котором говорит А. Магун. Библихин замечает, что «вещи, с которыми по-настоящему имеет дело современный человек, слишком жгутся» и не продуманы «из-за мгновенного спазматического превращения всякой серьезной, действительной постановки вопроса в принятие мер»<sup>28</sup>.

Задача философии – воздержание от принятия мер, «эпохэ»<sup>29</sup>. Философ подчеркивает: «Мысль не должна, это не ее дело, принимать меры. Это ее убивает, она на принятии мер кончается, превращается в расчет. <...> Это не значит, что я самоубийственно предлагаю вообще никогда не принимать никаких мер. Просто настоящее принятие мер бывает так редко и так непохоже на то, что обычно понимают под этими словами, что лучше и надежнее считать, что принятие мер пока, когда мы еще не очень начали думать, не для нас»<sup>30</sup>.

Говоря о принятии мер, Библихин имеет в виду и «нравственное негодование против захвата *собственности*», и осуждение последнего<sup>31</sup>. Более важным для философии Библихин считает данный ей, отправленной на свалку, шанс посреди этого захвата<sup>32</sup>, «вспомнить о самой себе, о своем первом начале, исходном существе»<sup>33</sup> Библихин предлагает вдуматься в сам концепт «собственность», в понятие «своего», поскольку «вся философия – вокруг этого различия (интереса) между своим и своим, собственным и собственным.

<sup>25</sup> Хайдеггер М. Указ. соч. С. 383–386.

<sup>26</sup> Погребняк А.А. Основные понятия метафизики В.В. Библихина (софия – странность – интерес) // Stasis. 2015. № 1(3). С. 236–237.

<sup>27</sup> Библихин В.В. Чтение философии. С. 25.

<sup>28</sup> Там же. С. 20.

<sup>29</sup> Там же. С. 22.

<sup>30</sup> Там же. С. 21.

<sup>31</sup> Там же. С. 23.

<sup>32</sup> Тема «философии на свалке» с еще большим надрывом обсуждается в курсе «Чтение философии» (Библихин В.В. Чтение философии. С. 52–53).

<sup>33</sup> Библихин В.В. Собственность. Философия своего. СПб., 2012. С. 24–25.

Только ли философия? В собственности и в собственном сейчас пытается разобраться, как может, целая страна»<sup>34</sup>. В такой работе и заключается дело философии, которая «многого хочет, ей мало увести человека от того, что вокруг, к чему-то другому: нет, она не хочет упускать и то, что вокруг, и то, что и как мы слышим»<sup>35</sup>.

Таким же образом Биbihин работает и с концептом «энергия» в одноименном курсе, прочитанном в 1990–1991 годах. Прежде чем обратиться к философскому понятию энергии, Биbihин еще раз подчеркивает ненужность, абсолютную непрактичность философии в современной гонке за энергией: наоборот, деловым людям философы могут помешать своими рассуждениями<sup>36</sup>, так что они оттолкнут советчиков с дороги, заподозрив в них такую же претензию «на участие в дележе выгод от потока энергии», поскольку «причастность к энергии, к ее источникам, всякая, даже самая малая, дает в наше время престиж, статус, валюту»<sup>37</sup>. Далее на протяжении курса Биbihин больше не возвращается к злобе дня, тем самым вновь напоминая, что не дело философии принимать меры или скатываться в негодование.

Но разве не должен философ прикладывать усилия, чтобы привести общество к истине и справедливости? Позицию, согласно которой философ считает, что наш мир не такой, как нужно, и должен быть доработан до идеального образца, Биbihин называет платонизмом, противопоставляя мысли самого Платона<sup>38</sup>. Платонизм в этом случае может быть охарактеризован как революционный идеализм: «У Платона идея ярче всего мира, она затмевает своим блеском всё земное и ослепляет нас тоже. В революционном идеализме идея тоже ярче всего, она старый мир отменяет, но революционного преобразователя озаряет! Дает ему ясновидение и прозорливость; всё собою затмевает, но овладевшего ею не смущает, наоборот, заряжает его распорядительной бодростью»<sup>39</sup>.

Если сторонник платонизма, увидев идеальную истину, спешит перестроить согласно ей мир, то, в интерпретации Биbihина, тот, кто по-настоящему вышел из платоновской пещеры, не способен на это, будучи ослепленным – но не потому, что не может привыкнуть к блеску дня, что было бы возможно, а потому, что солнце истины – каждый раз новое<sup>40</sup>; глядя на него, философ окончательно теряет ориентацию в своей прежней среде<sup>41</sup>. Но во все не философия Платона, а революционный платонизм, претензия на абсолютное знание добра и зла, определяет современную российскую политику: политик выступает как «борец против зла», «против коррупции», когда не определено даже издали, что такое коррупция»<sup>42</sup>.

Особенную важность в критике платонизма составляет тот факт, что она, как показывает Михаил Богатов, раскрывается Биbihиным в выступлениях

<sup>34</sup> Биbihин В.В. *Собственность. Философия своего*. СПб., 2012. С. 111. Ключевые положения курса «Собственность» были изложены Биbihиным в статье «Свое, собственное» (Биbihин В.В. *Другое начало*. С. 362–383). Их анализ см.: Михайловский А.В. *Онтологическая герменевтика В.В. Биbihина* // *Stasis*. 2015. № 1(3). С. 306–323.

<sup>35</sup> Биbihин В.В. *Собственность*. С. 182.

<sup>36</sup> Биbihин В.В. *Энергия*. С. 11.

<sup>37</sup> Там же. С. 13.

<sup>38</sup> Биbihин В.В. *Чтение философии*. С. 35.

<sup>39</sup> Биbihин В.В. *Слово и событие. Писатель и литература*. М., 2010. С. 9.

<sup>40</sup> Биbihин В.В. *Язык философии*. С. 147.

<sup>41</sup> Биbihин В.В. *Слово и событие*. С. 10.

<sup>42</sup> Биbihин В.В. *Собственность*. С. 215.

27 и 30 августа 1991 года, непосредственно следующих за событиями 18–21 августа<sup>43</sup>, – и может быть рассмотрена как *прямая реакция* на них. При этом необходимо понимать, что критика энтузиазма и активизма в работах Библихина сохраняется и в дальнейшем. В курсе 2000–2001 годов «Дневники Льва Толстого» Библихин соглашается с участником семинара, что на дворе ужасное положение – но, говорит философ, стыдно грустить и унывать; требуется «перемена глаз», «умиление»<sup>44</sup>. Библихин настаивает, что этика Толстого, его школа нераздраженного взгляда на мир – единственно верная; более того, по Библихину, сама история есть лишь в меру смены глаз<sup>45</sup>. Под сменой глаз Библихин имеет в виду принятие мира, смену аспекта в смысле Витгенштейна, с философией которого он сравнивает размышления Толстого<sup>46</sup>. Изменение взгляда на мир прямо противоположно активистскому изменению мира<sup>47</sup>, претензию на которое, особенно характерную для девяностых, Библихин не устает критиковать.

Отвергая активизм, Библихин видит и другую возможность, открывающуюся с перестройкой, – и тут прав А. Магун: Библихин действительно чувствует, что у «нашей последней революции», как и у начала Первой мировой войны, было важное мобилизующее значение<sup>48</sup>: «Загадочное вдохновение августа 1914 в Германии (“все стало вдруг серьезным”, Гейнзенберг) и в более размытых формах также в России, отчасти также в Австрии, *само по себе* было редкостной и важной встречей с подлинной глубиной человеческого бытия. <...> Так же было и с далеким веянием немислимой свободы в России 21 августа 1991, в день мирного выхода танков из Москвы»<sup>49</sup>.

Тем не менее Библихин вовсе не оправдывает этим своим чувством мировую войну и беспредел «лихих девяностых». В августе 1914-го «все почти мгновенно пошло вкривь и вкось», а в 1991-м в Москве «все тогда внезапно, буквально за часы превратилось в неразрешимую смесь глупости и хитрости. Из этого однако никак не следует, что подозрительным было само то первое легкое движение открытия мира»<sup>50</sup>. Библихин подчеркивает: «Но нужно различать между опьяняющим захватом, свежим ветром подлинного мира, пространство которого открывается неожиданно и внезапно, как в Париже и Праге весной и летом 1968, как в России в конце августа 1991, и *неизбежной* человеческой несостоятельностью перед вызовом этих исторических откровений»<sup>51</sup>.

Человеческая несостоятельность неизбежна – поэтому Библихин не предлагает альтернативу развивающемуся ходу политических событий. Он призывает обратить внимание на те вещи, которые сделались в этих событиях явными.

<sup>43</sup> См.: Богатов М.А. Указ. соч. В наиболее законченном и емком виде критика платонизма предстает в статье «Толкование сновидений» (Библихин В.В. Слово и событие. С. 7–13). Эта статья написана в октябре 1991 года по материалам первой лекции курса «Чтение философии», которую анализирует вместе с двумя другими работами Библихина Михаил Богатов.

<sup>44</sup> Библихин В.В. Дневники Льва Толстого. СПб., 2012. С. 388–389.

<sup>45</sup> Там же. С. 404.

<sup>46</sup> Там же. С. 450.

<sup>47</sup> Там же. С. 387.

<sup>48</sup> Магун А.В. Указ. соч. С. 160.

<sup>49</sup> Библихин В.В. Путешествие в будущее // Седакова О.А., Библихин В.В., Шмаина-Великанова А.И. и др. Наше положение: Образ настоящего. М., 2000. С. 298.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же. С. 297.

Иначе говоря, в первую очередь значение перестройки и девяностых для Бибихина заключается в открывшейся *возможности философии* – и в этом пункте сходятся трактовки, предложенные М. Богатовым и А. Магуном.

Слово «мир» из идеологических призывов, требующих от России войти в мировое сообщество<sup>52</sup> и мобилизовать себя для решения мировых задач<sup>53</sup>, Бибихин предлагает прочитать в философском смысле: в исторической ситуации падения СССР, когда внимание всего мира было приковано к России, Россия может дать слово молчащему миру<sup>54</sup> – что, однако, возможно не в геополитике, а только в поэзии и философии<sup>55</sup>. В 1993 году Бибихин критикует обращенный к интеллигенции призыв Г. Явлинского «рожать власть» и подчеркивает, что это невозможно, «пока не было еще основательных разработок, хотя бы издав далеко равноценных гегелевским»<sup>56</sup>. России предстоит не роды власти, а сократовские роды мысли.

Для Бибихина очевидна трудность, возможно, неисполнимость этой задачи. Подчеркивая «двусмысленное, не запрещенное и не разрешенное, в ссылке и в загоне существование философии у нас»<sup>57</sup>, Бибихин пишет: «Что философия нашла себе убежище в России, можно констатировать только с оговорками. Мысль существует в России как путешественники выживают на Северном полюсе или как солдаты живут в окопах»<sup>58</sup>. В статье «Наше положение» Бибихин признает, что «без Запада мы вообще не могли бы существовать как успешная культура»<sup>59</sup>, после чего говорит о важности западной поддержки, в том числе материальной, для развития философии в России и нужде российского философского образования в преподавателях с Запада<sup>60</sup>.

Однако Бибихин вовсе не считает, что Россия не сможет сказать Западу ничего нового. Если русская философия состоится и «даст слово молчанию мира», она будет вызовом «тому Западу, каким ему всегда грозит оказаться, делом человеческого обустройства на земле»<sup>61</sup>. Что же Бибихин называет «молчанием мира», которому могут дать слово только философия и поэзия?

Для ответа на этот вопрос важно вновь обратиться к тому ракурсу, в котором реакцию Бибихина на события 1991 года рассматривает М. Богатов. Несмотря на наше ожидание, что политический энтузиазм начала девяностых вдохновляется свободой, наконец-то наступившей *после идеологии*, исследователь подчеркивает, что для Бибихина этот энтузиазм *повторял жест идеологии*. Но критикуя либеральное воодушевление, Бибихин вовсе не призывал страну вернуться на путь социализма. Он предложил своим слушателям другое: сопоставить идеологию и «событие истины», открывающееся в философии<sup>62</sup>. На мой взгляд, это означает, что движущим мотивом

<sup>52</sup> Бибихин В.В. Собственность. С. 27.

<sup>53</sup> Бибихин В.В. Введение в философию права. С. 266–267.

<sup>54</sup> Бибихин В.В. Другое начало. С. 271–272.

<sup>55</sup> Там же. С. 267.

<sup>56</sup> Бибихин В.В. Собственность. С. 158.

<sup>57</sup> Бибихин В.В. Власть России // Седакова О.А., Бибихин В.В., Шмаина-Великанова А.И. и др. Наше положение: Образ настоящего. М., 2000. С. 71.

<sup>58</sup> Бибихин В.В. Узнай себя. СПб., 2015. С. 135.

<sup>59</sup> Бибихин В.В. Наше положение // Седакова О.А., Бибихин В.В., Шмаина-Великанова А.И. и др. Наше положение: Образ настоящего. М., 2000. С. 83.

<sup>60</sup> Там же. С. 83–85.

<sup>61</sup> Бибихин В.В. Другое начало. С. 267.

<sup>62</sup> Богатов М.А. Указ. соч.

мысли Библихина было именно *стремление преодолеть идеологию*. Понимая, что простое отвержение старой идеологии бросает человека в объятия идеологии новой, Библихин искал другие способы неидеологического мышления. И то философское внимание к событию свободы 1991 года, к «вызову мира», которое подчеркивает А. Магун, не противоречит ни этому поиску, ни критике спешки: «До сих пор наша мысль бьется в припадке и не выдерживает напряжения близости к тому невыносимому вызову, каким остается мир. И сейчас истерические призывы к мобилизации, всегда срочной, “к лету”, и тотальной, “ситуация предельно критическая”, срывают все попытки одуматься. Так и сейчас мир непосилен для человеческого ума. Так и сейчас вызов мира нестерпим, людям мерещится многое и они спешат в ответ на невыносимый вызов расслышать идеологическую диктовку»<sup>63</sup>.

Обращение к концепту «события истины» открывает Библихину две стратегии преодоления идеологии. Во-первых, понимая философию как негарантированную речь, как свободу философского вопроса, Библихин настаивает на неинструментальном, спонтанном мышлении, близком к поэтическому. Во-вторых, вместо отвержения старой идеологии Библихин предлагает задуматься над тем, как вообще возможна идеология, что является условием ее возможности, – и выявляет диалектические отношения идеологии и «события истины»: первая одновременно и чужда свободе «события истины», и словно воспроизводит его силу, будучи ближе к ней, чем к школьному прилежанию<sup>64</sup>. Вопрос об условиях возможности, воспроизводящий кантовский трансцендентальный жест, в философии Библихина осуществляется в версии герменевтического круга Хайдеггера, вследствие чего оказывается не исследованием, а парессией, свободной философской речью. Не находя альтернатив, видя в любой системе мысли и в любых ценностях жест идеологии, Библихин отождествляет свободу философа и свободу поэта, понимая под последней не только спонтанность поэтического творчества, но и гражданскую свободу<sup>65</sup>.

Действительно ли трансцендентальный поворот, реализованный в поэтическом духе, позволяет Библихину выйти из идеологии? Вероятнее всего, нет. Сегодня торжественные заявления Библихина о готовности русских идти на любые жертвы ради страны, о том, что «жертва у нас в крови»<sup>66</sup> – жертва, непосредственно вытекающая из «встроенной метафизики народа» и связанная с мировой задачей России<sup>67</sup>, – однозначно звучат как идеологические клише, спекулирующие на мифологеме об «особой духовности» русских и через нее оправдывающие насилие. Более того, они прямо противоречат другим словам Библихина – в частности, его критике характерной для России идеологии национального превосходства<sup>68</sup>. Хотя Библихин и понимает «мировое предназначение» России «в философском плане», однако из этого он делает политические выводы, в частности давая метафизическую санкцию российской власти на жертву собственным народом, – и эти фразы звучат *на тех же страницах*, на которых Библихин критикует спешку «расслышать идеологическую диктовку»!

<sup>63</sup> Библихин В.В. Власть России. С. 78.

<sup>64</sup> Богатов М.А. Указ. соч.

<sup>65</sup> Тема гражданской миссии поэта, характерная для русской культуры в целом, затрагивается Библихиным в разных работах. Например, см. характерное место: Библихин В.В. Введение в философию права. С. 366–367.

<sup>66</sup> Библихин В.В. Власть России. С. 73.

<sup>67</sup> Библихин В.В. Другое начало. С. 267.

<sup>68</sup> См., например: Библихин В.В. Введение в философию права. С. 241.

На мой взгляд, резкий срыв речи Бибихина с критики идеологии в саму идеологию с необходимостью заложен в самом его разделении идеологии и философии как «события истины», проведенном в работах, посвященных Платону и платонизму. Если проанализировать это разделение в терминах Бибихина, то «событие истины» становится той самой трансцендентной истиной, тем самым «новым и интересным», к чему стремится всякий идеологический жест.

Примечательно, что в более поздней работе – «Введении в философию права» – Бибихин указывает на *трудность* различения свободы и идеологии: «Будем различать выведение человеческого существа из обыденного состояния, снятие его как бы с петель, приподнимание в бездну свободы – и риска, и опасности, стало быть, – и организацию, манипуляцию. Иллюзия, будто это простое различие. <...> Освобождение сознания, например, при чтении Платона, не только *может* показаться, но *обычно почти всегда большинству и кажется индоктринацией*, манипулирующим внушением»<sup>69</sup>. Однако и здесь Бибихин указывает, что чтение Платона может показаться идеологией лишь «большинству», – иначе говоря, сам он по-прежнему сохраняет убежденность в метафизическом различии свободы и идеологии, знание о котором хранит философия.

Также нельзя забывать и о том, что статьи «Власть России» и «Наше место в мире», на одних страницах содержащие критику идеологии и идеологические клише, публикуются в составе сборников «Наше положение» и «Другое начало» самим Бибихиным в 2000 и 2003 гг. соответственно. Уже в новом десятилетии и в новых политических обстоятельствах Бибихин не отказывается от своей речи, вырастающей из критики политического энтузиазма девяностых, а, напротив, авторизует ее.

Такой путь преодоления идеологии – через выход к «бездне свободы и риска», которую, кроме прочего, отличить от идеологии способен лишь философ, – позволяет философу в творческом акте самому выйти из общих мест расхожей идеологии, но не гарантирует того, что его речь сама не окажется идеологической. Выбранная Бибихиным – или захватившая его – интеллектуальная стратегия плохо согласуется с идеалами совести, гражданской ответственности и философской осторожности, которые были столь важны для его мысли.

Критикуя идеи Владимира Бибихина, важно понимать, что тем самым мы продолжаем его работу – и по основной интенции его мысли, и в постановке проблем. Именно благодаря лекциям и статьям Бибихина искание свободы как классическая тема философии обретает новое звучание в его время. Событие философии Бибихина, о котором вспоминают его друзья и слушатели, затронуло не только их. И теперь оно вводит российские девяностые в бессмертный пейзаж истории мировой философии – истории поиска свободы и веры в истину.

## Литература

Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. 416 с.

Бибихин В.В. Введение в философию права. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2013. 564 с.

<sup>69</sup> Бибихин В.В. Введение в философию права. С. 255.



*Бибихин В.В. Власть России // Седакова О.А., Бибихин В.В., Шмаина-Великанова А.И. и др. Наше положение: Образ настоящего. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2000. С. 67–79.*

*Бибихин В.В. Дневники Льва Толстого. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. 480 с.*

*Бибихин В.В. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. 430 с.*

*Бибихин В.В. Наше положение // Седакова О.А., Бибихин В.В., Шмаина-Великанова А.И. и др. Наше положение: Образ настоящего. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2000. С. 81–85.*

*Бибихин В.В. Пора (время-бытие). СПб.: Владимир Даль, 2015. 367 с.*

*Бибихин В.В. Путешествие в будущее // Седакова О.А., Бибихин В.В., Шмаина-Великанова А.И. и др. Наше положение: Образ настоящего. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2000. С. 292–302.*

*Бибихин В.В. Слово и событие. Писатель и литература. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. 416 с.*

*Бибихин В.В. Собственность. Философия своего. СПб.: Наука, 2012. 536 с.*

*Бибихин В.В. Узнай себя. СПб.: Наука, 2015. 446 с.*

*Бибихин В.В. Чтение философии. СПб.: Наука, 2009. 536 с.*

*Бибихин В.В. Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 488 с.*

*Бибихин В.В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007. 389 с.*

*Богатов М.А. Идеология и платонизм в работах Владимира Бибихина 1989–91 годов // Гефтер. 08.04.2016. URL: <http://gefeter.ru/archive/18115> (дата обращения: 15.02.18).*

*Магун А.В. Понятие события в философии Владимира Бибихина // Stasis. 2015. № 1(3). С. 156–176.*

*Мардер М. Близость леса // Stasis. 2015. № 1(3). С. 484–492.*

*Михайловский А.В. Онтологическая герменевтика В.В. Бибихина // Stasis. 2015. № 1(3). С. 306–323.*

*Погребняк А.А. Основные понятия метафизики В.В. Бибихина (софия – странность – интерес) // Stasis. 2015. № 1(3). С. 212–247.*

*Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. СПб.: Наука, 2006. xii, 451 с.*

*Bibichin V. Der andere Anfang / Hrsg. von A. Michailowski; Übersetzung von V. Ammer. Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2018. 160 S.*

## **Perestroika and the nineties In Vladimir Bibikhin's hermeneutics\***

*Ilia I. Pavlov*

International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue; School of Philosophy. National Research University “Higher School of Economics”. 20 Myasnitckaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: [iipavlov@hse.ru](mailto:iipavlov@hse.ru)

The paper provides a reconstruction and a critical analysis of Vladimir Bibikhin's philosophical hermeneutics of Perestroika and the collapse of the USSR as well as political and economic environment in Russia during the “wild nineties”. It is argued that the reasons why Bibikhin addressed this issue cannot be fully reduced either to the Russian philosophical tradition, or to Heidegger's notion of the historical factuality of philosophical thinking. Both these intellectual strategies equally influenced Bibikhin's approach towards current political events. Furthermore, various researchers provide opposite interpretations of Bibikhin's reaction to the pressing issues of his time. While Artemy Magun argues that Bibikhin fully shared the political enthusiasm of Perestroika, Mikhail Bogatov discovers Bibikhin's criticism of this enthusiasm. Dealing with a wider range of Bibikhin's texts, one can find a single cause behind the variety of interpretations. This cause is Bibikhin's own complex attitude to the matter. On the one hand, Bibikhin not

\* The article has been prepared within the HSE University Basic Research Program and has been funded by the Russian Academic Excellence Project '5–100'.

only criticized the hype of Privatization, which emerged in the nineties, but also was skeptical about the change of the ideology. On the other hand, Bibikhin acknowledged the significance of the current events and urged intellectuals to think about them. Bibikhin believed philosophical work to be the only adequate answer to the unfolding freedom. Therefore, he emphasized the relevance of the Russian philosophical tradition to this task. This is why Bibikhin considered Perestroika and the “wild nineties” to be a new chance to establish Russian philosophy. However, his main goal was to find a non-ideological way of thinking.

**Keywords:** Bibikhin, Heidegger, Russian history, perestroika, hermeneutics, Russian philosophy, ideology, freedom, Platonism

**For citation:** Pavlov, I. I. “Perestroika i devyanostye v germeneytike Vladimira Bibikhina” [Perestroika and the nineties In Vladimir Bibikhin’s hermeneutics], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 2, pp. 174–187. (In Russian)

## References

- Bibichin, V. *Der andere Anfang*, hrsg. von A. Michailowski, Übersetzung von V. Ammer. Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2018. 160 S.
- Bibikhin, V. V. “Nashe polozhenie” [Our Situation], in: O. A. Sedakova, V. V. Bibikhin, A. I. Shmaina-Velikanova et al. *Nashe polozhenie: Obraz nastoyashchego* [Our Situation: The Image of the Present Time]. Moscow: Humanities Literature Publ., 2000, pp. 81–85. (In Russian)
- Bibikhin, V. V. “Vlast’ Rossii” [The Power of Russia], in: O. A. Sedakova, V. V. Bibikhin, A. I. Shmaina-Velikanova et al. *Nashe polozhenie: Obraz nastoyashchego* [Our Situation: The Image of the Present Time]. Moscow: Humanities Literature Publ., 2000, pp. 67–79. (In Russian)
- Bibikhin, V. V. *Aleksei Fedorovich Losev. Sergei Sergeevich Averintsev* [Alexey Losev. Sergey Avarintsev]. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Publ., 2004. 416 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V. V. *Chtenie filosofii* [Reading of Philosophy]. St. Petersburg: Science Publ., 2009. 536 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V. V. *Dnevniki L’va Tolstogo* [Leo Tolstoy’s Diaries]. St. Petersburg: Ivan Limbakh Publ., 2012. 480 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V. V. *Drugoe nachalo* [Another Beginning]. St. Petersburg: Science Publ., 2003. 430 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V. V. *Energiya* [The Energy]. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Publ., 2010. 488 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V. V. *Pora (vremya-bytie)* [(It’s) Time (Time-Being)]. St. Petersburg: Vladimir Dal Publ., 2015. 367 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V. V. “Puteshestvie v budushchee” [Travel to the Future], in: O. A. Sedakova, V. V. Bibikhin, A. I. Shmaina-Velikanova et al. *Nashe polozhenie: Obraz nastoyashchego* [Our Situation: The Image of the Present Time]. Moscow: Humanities Literature Publ., 2000, pp. 292–302. (In Russian)
- Bibikhin, V. V. *Slovo i sobytie. Pisatel’ i literatura* [Word and Event. A Writer and Literature]. Moscow: Russian Fund for Education and Science Support Publ., 2010. 416 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V. V. *Sobstvennost’. Filosofiya svoego* [Ownership. Philosophy of the Own]. St. Petersburg: Science Publ., 2012. 536 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V. V. *Uznai sebya* [Know Yourself]. St. Petersburg: Science Publ., 2015. 446 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V. V. *Vvedenie v filosofiyu prava* [An Introduction to Philosophy of Right]. Moscow: Russian Fund for Education and Science Support Publ., 2013. 564 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V. V. *Yazyk filosofii* [The Language of Philosophy]. St. Petersburg: Science Publ., 2007. 389 pp. (In Russian)

Bogatov, M. A. "Ideologiya i platonizm v rabotakh Vladimira Bibikhina 1989–91 godov" [Ideology and Platonism in V. Bibikhin's Works (1989–91)], *Gefter*, 08.04.2016 [<http://gefter.ru/archive/18115>, accessed on 15.02.18]. (In Russian)

Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], trans. by V. V. Bibikhin. St.Petersburg: Scinence Publ., 2006. xii, 451 pp. (In Russian)

Magun, A. V. "Ponyatie sobytiya v filosofii Vladimira Bibikhina" [The Concept of Event in the Philosophy of Vladimir Bibikhin], *Stasis*, 2015, No. 1(3), pp. 156–176. (In Russian)

Marder, M. "Blizost' lesa" [The Proximity of the Wood(s)], *Stasis*, 2015, No. 1(3), pp. 484–492. (In Russian)

Mikhailovskii, A. V. "Ontologicheskaya germenevtika V. V. Bibikhina" [Vladimir Bibikhin's Ontological Hermeneutics], *Stasis*, 2015, No. 1(3), pp. 306–323. (In Russian)

Pogrebnyak, A. A. "Osnovnye ponyatiya metafiziki V. V. Bibikhina (sofiya – strannost' – interes)" [The Fundamental Concepts of Vladimir Bibikhin's Metaphysics (sophia – strangeness – interest)], *Stasis*, 2015, No. 1(3), pp. 212–247. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

**Философский журнал / Philosophy Journal**

**2019. Том 12. Номер 2**

**Учредитель и издатель:** Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор *А.В. Смирнов*  
Зам. главного редактора *Н.Н. Сосна*  
Ответственный секретарь *Ю.Г. Россиус*  
Редактор *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина, С.Ю. Растегина*  
Технический редактор *Е.А. Морозова*  
Корректор *О.В. Круподер*

Подписано в печать с оригинал-макета 23.05.16.  
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Liberation Serif.  
Усл. печ. л. 15,48. Уч.-изд. л. 14,85. Тираж 1 000 экз. Заказ № 10.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*  
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала: <https://pj.iph.ras.ru>

## Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)
- Объем статьи – от 0,7 до 1,2 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
  1. Сведения об авторе(ах):
    - фамилия, имя и отчество автора;
    - ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
    - место работы;
    - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
    - адрес электронной почты автора.
  2. Название статьи;
  3. Аннотация (от 200 до 250 слов);
  4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
  5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать *два варианта представления списка литературы*:
  1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
  2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
    - автор (транслитерация);
    - заглавие статьи (транслитерация);
    - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];

- название русскоязычного источника (транслитерация);
  - [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
  - выходные данные на английском языке.
- Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <https://translit.ru/ru/bsi/>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI».  
После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.  
Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.
  - Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
  - Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: [https://pj.iph.ras.ru/index.php/ph\\_j/guide](https://pj.iph.ras.ru/index.php/ph_j/guide)
  - Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
  - Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
  - Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
  - Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612. Тел.: +7 (495) 697-66-01; e-mail: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru); сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.  
Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России»  
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>**