

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2019. Том 12. Номер 3

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 3

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. Karaturza (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: philosophjournal@iph.ras.ru

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

В НОМЕРЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Ludwig Nagl*. Three discourses on religion in neo-pragmatism.....5
А. В. Вавилов. *Aufhebung* души (или) человека. Истина антропологии Гегеля
в прочтении Деррида.....18
И. С. Курилович. Мышление бесконечного как эпистемологическая проблема
философской системы А. Кожева.....33

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

- Г. П. Андреев*. Натурфилософские взгляды Хасдая Крескаса
в IV части трактата «Ор на-Шем» («Свет Господень»).....48
В. П. Визгин. На пути от пирамид к сельве: к феноменологии приключения.....62
Н. Р. Шаропова. На границе: различие глубины и поверхности
в исследованиях изображений.....76

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

- О. В. Артемьева*. Становление понятия универсальности в этике.....95
Р. Г. Апресян. Универсализация моральных суждений (основания и проекции).....110

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

- В. В. Зуев*. Проблема реальности объектов науки в полемике
«реализм versus конструктивизм»: философско-методологический анализ.....126

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

- А. Ф. Лосев*. <Общая характеристика тетрактидной диалектики>
(публикация *А. А. Тахо-Годи*, *Е. А. Тахо-Годи*, *В. П. Троицкого*).....140
Личное дело А. Ф. Лосева в архиве ГАХН: материалы к биографии мыслителя
(публикация *Е. А. Тахо-Годи при участии Дж. Римонди*).....151

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

- И. А. Майданская*, *М. А. Майданский*. Опыт самокритики
русской интеллигенции: язык, литература, история.....174
С. Ю. Лепехов, *Е. С. Лепехова*. Многомерная философия в дискуссиях:
от Аристотеля до сюаньсюэ (玄學).....181

TABLE OF CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

- Ludwig Nagl*. Three discourses on religion in neo-pragmatism.....5
Anton V. Vavilov. The *Aufhebung* of the soul (or) of man. Derrida's interpretation
of the truth of Hegel's anthropology.....18
Ivan S. Kurilovich. Thinking about (and of) the infinite as an epistemological problem
of Kojève's philosophical system.....33

HISTORY AND THEORY OF CULTURE

- Gennady P. Andreev*. Natural philosophical ideas in the 4th part of "Or ha-Shem"
(*The Light of the Lord*) by rabbi Hasdai Crescas.....48
Victor P. Vizgin. From the pyramids to the selva forest: on the phenomenology
of adventure.....62
Nigina R. Sharopova. On the border: the difference between depth
and surface in the study of images.....76

MORALS, POLITICS, SOCIETY

- Olga V. Artemyeva*. The formation of the concept of universality in ethics.....95
Ruben G. Apressyan. The universalization of moral judgements
(premises and projections).....110

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

- Vasilii V. Zuev*. The problem of the reality of science objects in the polemics
"realism versus constructivism": philosophical and methodological analysis.....126

CHRONICLES OF PHILOSOPHY

- Alexei F. Losev*. <General characteristics of tetraktida dialectics>
(ed. by A. A. Takho-Godi, E. A. Takho-Godi, V. P. Troitski).....140
A. F. Losev's file in the archive of GAKhN: materials to the thinker's biography
(ed. by E. A. Takho-Godi and G. Rimondi).....151

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHIC SURVEYS

- Irina A. Maidanskaya, Maksim A. Maidansky*. An essay of self-criticism
of the Russian intelligentsia: language, literature, history.....174
Sergey Yu. Lepekhov, Elena S. Lepekhova. A multi-dimensional philosophy
in discussions: from Aristotle to xuanxue (玄學).....181

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Ludwig Nagl

THREE DISCOURSES ON RELIGION IN NEO-PRAGMATISM

Ludwig Nagl – PhD, Ao. Professor of Philosophy i. r. University of Vienna. Universitätsstrasse 7, Vienna, A-1010, Austria; e-mail: ludwig.nagl@univie.ac.at

The presentation focuses, *first*, on Richard Rorty’s debate with the Italian philosopher Gianni Vattimo in *The Future of Religion* (2005): that is to say on a debate which – taking into account pragmatism’s attitude towards “the religious” as well as to the postmodern critique of those radicalized (post-Kantian) modes of Enlightenment that without much hesitation affirm “atheism” – *critically revisits* the standard verdict of modernity regarding the unstoppable demise of religion. The paper discusses, *secondly*, Hilary Putnam’s post-analytical conception of faith that he developed in his books *Renewing Philosophy* (1992) and *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein* (2008). Putnam’s elaborate interest in “the religious” is, as will be shown, inspired by William James as well as by late Wittgenstein and by (elements of) John Dewey’s social philosophy. *Part three* of the paper is dedicated to Charles Taylor’s (both sympathetic and critical) analysis of William James’s – individual-focused – survey of “religious experience” which was published in his 2002 Vienna Lecture, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. This segment of the talk primarily focuses on Taylor’s renewed emphasis on the communal aspects of faith. The *coda* deals briefly with Hans Joas’s pragmatist concept of the “optional” character of religious belief “in a secular age” (*Faith as an Option*, 2014). In the context of his (Taylor-inspired) analysis of modernity, Joas emphasizes (with reference to Robert N. Bellah, with whom he co-edited *The Axial Age and Its Consequences*, 2012), that in a globalized world no religion should insist, dogmatically, on the absolute validity of “its own take on the divine,” since such an insistence can easily trigger a fanatic rejection of “the other.” While avoiding abstract relativism, religions should rather mutually focus on their best sides, trying to learn from each other: from their different – and at all times fragile and unfinished – attempts to explore (as James put it) “the relation of man to the divine.” The *core thesis* of the paper is thus twofold. Firstly, neo-pragmatic attempts to explore “the religious” have the potential to critically distance the (strict as well as dogmatic) verdict of older secularization theories that (in view of today’s scientific progress) religion is (or will soon be) “a matter of the past.” Secondly, pragmatist as well as neo-pragmatist re-readings of religion – while focusing on the *individual* and taking a critical stance vis-à-vis *religious institutions* – do not (ultimately) shy away from a careful re-investigation of the *social embeddedness* of all religious experience, thought, and practice.

Keywords: neo-pragmatism, atheism, humanism, faith as an option, Rorty, Putnam, Taylor, Joas

For citation: Nagl, L. “Three discourses on religion in neo-pragmatism”, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 5–17.

1. Rorty and Vattimo on *The Future of Religion* (2005)

In his essay “Anticlericalism and Atheism” which precedes his debate with Gianni Vattimo in Paris on 16 December 2000,¹ Rorty describes the contemporary intellectual situation in terms close to William James’s famous ending of Lecture 1, *Pragmatism*, where James argued that the controversies between the “tough minded” and the “tender minded” can be settled by means of a new post-metaphysical approach focusing on the analysis of human practice.² Reflecting on the (internally complex) “linguistic turn” which, in the decades after James, has dominated the philosophical discourse, Rorty writes: “The anti-positivist tenor of post-Kuhnian philosophy of science has combined with the work of post-Heideggerian theologians to make intellectuals more sympathetic to William James’s claim that natural science and religion need not compete with one another.”³

Does Rorty thus claim that the time when a rigid rejection of religion was considered a proof of “science-mindedness” and “intellectual honesty” is over – that the era of an (as Habermas once said) “Enlightenment not enlightened about itself” has come to an end? Yes and no. As a result of the crisis of rigid (neo-)positivistic takes on reality, the contemporary situation, for Rorty, has, on the one hand, changed. Recent developments, he notes, “have made the word ‘atheist’ less popular than it used to be. Philosophers who do not go to church are now less inclined to describe themselves as believing that there is no God. They are more inclined to use such expressions as Max Weber’s ‘religiously unmusical.’”⁴ There are many old-fashioned “atheists” still around, however: those who, according to Rorty, “still think that belief in the divine is an empirical hypothesis and that modern science has given better explanations of the phenomena God was once used to explain.” Challenging this view, Rorty agrees “with Hume and Kant that the notion of ‘empirical evidence’ is irrelevant to talk about God... Neither those who affirm nor those who deny the existence of God can plausibly claim that they have evidence for their views. Being religious, in the modern West,” he continues, “does not have much to do with the explanation of specific observable phenomena.”⁵

This is not the whole story, however, since in another sense – that of “anticlericalism” – ideas central to former “atheism” remain important. “For secularists like myself,” Rorty writes, “religion is unobjectionable as long it is privatized,”⁶ that is to say tied to “the fuzzy overlap of faith, hope, and love” that he calls “romance.”⁷ At the same time Rorty takes up what Dewey claims in his main publication on religion, *A Common Faith*: “Of course, we anti-clericalists who are also leftists in politics,” Rorty writes, “have a ... reason for hoping that institutionalized religion will eventually disappear. We think otherworldliness dangerous because, as John Dewey put it, ‘Men have never fully used the powers

¹ Rorty, R., Vattimo, G. *The Future of Religion*. New York, 2005, pp. 29–41.

² James, W. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Cambridge, Mass.; London, 1975, p. 23.

³ Rorty, R., Vattimo, G. *The Future of Religion*, p. 30.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., p. 33.

⁶ Ibid.

⁷ Rorty, R. “Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance”, *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge, 1997, p. 96.

they possess to advance the good in life, because they have waited upon some power external to themselves and to nature to do the work they are responsible for doing' ("A Common Faith," in *Later Works of John Dewey*, vol. 9, p. 31)."⁸

Post-secularist defenders of religion (like Vattimo) will find this thesis strange, insisting that it was never the point of religious teachings that lived up to their own best standards to encourage inactivity in situations that can be actively changed (as Dewey and Rorty assume). They see the power of religion, quite to the contrary, in its capacity to restore strength, in individuals as well as communities, in situations where they experience not just imaginary, but real limits.⁹

For Rorty, the approach to religion that Vattimo advocates in *Credere di credere*, is strongly influenced by Kant: "That we view God as a postulate of practical reason ... cleared the way for thinkers like Schleiermacher..., Kierkegaard, Barth and Lévinas." Vattimo's "weak" re-reading of the Christian faith has (inexplicit) connections with what Kant called "*Zweifelglaube*" ("doubting faith") and "*Hoffnungsglaube*" (faith, based on hope).¹⁰ It culminates, as Rorty emphasizes, not in "knowledge" but in an action horizon that the modern secularist can, in significant parts, share with the believer: in those ideas of love, that, inelaborate mode, are expressed – as Rorty points out in agreement with Vattimo¹¹ – in the First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians, chapter 13.¹²

If we take a closer look at the background to this horizon of action, we find, however, that it is split into two non-congruent pictures: on the one hand, Rorty argues, there is the religious, theistically-dimensioned image of hope, on the other (after Feuerbach's criticism of religion as a human "projection") a horizon of hope that is "humanistically" and "naturalistically" configured. Rorty strongly supports the second image: "The kind of religious faith which seems to me to lie behind the attractions of ... pragmatism is ... a faith in the future possi-

⁸ Rorty, R., Vattimo, G. *The Future of Religion*, pp. 40–41.

⁹ Milton R. Konvitz, in his "Introduction" to Dewey's *A Common Faith*, criticizes Dewey along these lines: "The record would show," he writes, "that many persons, believing in a transcendent God, worked on the earth to do what God had left undone; that a belief in the supernatural inspired them with the courage and strength they needed to fulfill their ideals, which they saw as goals set for them by God" (Konvitz, M. R. "Introduction", *Later Works of John Dewey*, Vol. 9. Carbondale, 1986, p. XXIX).

¹⁰ For a close reading of these Kantian reflections see: Langthaler, R. *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluß an Kant. Philosophische Perspektiven "zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz"*, Bd. 2. Berlin, 2014, S. 555–570.

¹¹ Rorty, R., Vattimo, G. *The Future of Religion*, pp. 35, 40.

¹² "Though I speak with the tongues of men and of angels, and have not charity, I am become as sounding brass, or a tinkling cymbal. And though I have the gift of prophecy, and understand all mysteries, and all knowledge; and though I have all faith, so that I could remove mountains, and have no charity, it profiteth me nothing. Charity suffereth long and is kind; charity envieth not; charity vaunteth not itself, is not puffed up, doth not behave itself unseemly, seeketh not her own, is not easily provoked, thinketh no evil; rejoiceth not in iniquity, but rejoiceth in the truth; beareth all things, believeth all things, hopeth all things, endureth all things. Charity never faileth: but whether there be prophecies, they shall fail; whether there be tongues, they shall cease; whether there be knowledge, it shall vanish away. For we know in part, and we prophesy in part. But when that which is perfect is come, then that which is in part shall be done away. When I was a child, I spake as a child, I understood as a child, I thought as a child: but when I became a man, I put away childish things. For now we see through a glass darkly; but then face to face: now I know it in part: but then shall I know even as also I am known. And now abideth faith, hope, charity, these three; but the greatest of these is charity" (The King James Bible [Authorized Version], 1 Corinthians ch. 13, v. 1).

bilities of mortal humans, a faith which is hard to distinguish from love for, and hope for, the human community.” This “fuzzy overlap of faith, hope, and love ... may crystallize around a labor union as easily as around a congregation, around a novel as easily as around a sacrament, around a God as easily as around a child.”¹³

Rorty concedes that “we all” fluctuate between these two images of hope: “We fluctuate between God as a perhaps obsolete name for a possible human future, and God as an external guarantor of some such future.” Sometimes, Dewey’s naturalistically dimensioned “pious” humanism seems to offer enough hope, “sometimes it does not.”¹⁴

Ultimately Rorty, however, chooses the option of a (non-dogmatic) secularism: for the (“unjustifiable”) hope that “someday, any millennium now, my remote descendants will live in a global civilization in which love is pretty much the only law.”¹⁵

In his conversation with Vattimo in Paris, Rorty refers, in this context, to the metaphysics-distant re-reading of a core category of Christianity, “kenosis”,¹⁶ offered by Vattimo: “the gradual weakening of the worship of God as power and its gradual replacement with the worship of God as love.”¹⁷ In such a re-reading, Rorty argues, the genuine sense of God’s incarnation is better understood than in the older “triumphalistic” images of God, and “kenosis,” read in this manner, comes close to the “humanistic” detachment of our horizon of hope from all modes of transcendence.¹⁸

In contrast to Rorty, Vattimo points out that all religious views of the world express a sense of finitude that we cannot – either individually or collectively – overcome *in toto*. The various interpretations of this “feeling of dependence”¹⁹ are (in their religious mode) interwoven with constellations of the “objective spirit” (as Vattimo, with recourse to Hegel, writes),²⁰ that is to say with socially mediated and historically structured explication attempts of faith.²¹ All this tends to disappear, *in its rich detail*, in Rorty’s (as well as in Dewey’s) humanistically “naturalized” perspective of hope.²²

¹³ Rorty, R. “Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance”, p. 96.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 98–99.

¹⁵ Rorty, R., Vattimo, G. *The Future of Religion*, p. 40.

¹⁶ The concept “kenosis” (which, as Vattimo explains, means the incarnation of God, his Entäußerung, i.e. his lowering to the human level) originates in the Epistle of Paul the Apostle to the Philippians, ch. 2, v. 7. See in this context: Vattimo, G. *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart, 1997.

¹⁷ Rorty, R., Vattimo, G. *The Future of Religion*, p. 56.

¹⁸ Vattimo does not follow Rorty at that point of his argument. For a short presentation of Vattimo’s philosophy of religion see: Vattimo, G. “Die christliche Botschaft und die Auflösung der Metaphysik”, *Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen*. Berlin, 2002, S. 219–228.

¹⁹ Rorty, R., Vattimo, G. *The Future of Religion*, p. 77.

²⁰ *Ibid.*, p. 70.

²¹ Most of these traditions of interpretation tend to be, as a careful investigation shows, deeply interwoven with theological as well as philosophical reflection and critique.

²² “When I speak of the God of the Bible,” Vattimo writes, “I speak of the God which I know only through the Bible... My dependence on God is my dependence only on the biblical tradition” (*Ibid.*, p. 77). Religion, with necessity, takes on a concrete social shape, manifesting itself in communities, churches, etc.: “When we talk about the future of religion, I also think about another question,” Vattimo says: “What about the future of the Church, the visible, disciplinary, and dogmatic structure of the Church?” (*Ibid.*, p. 69). A careful analysis of the *social stature* of

Summarizing, we may note: while Rorty's horizon of hope (the idea that we can overcome finitude, collectively, by having recourse to the idea of a *social apotheosis* of mankind that keeps clear of all "supernatural transcendence") may, "in a secular age," sound plausible to many, pragmatists such as Peirce, Royce and James *actually* investigated our finitude and its religious perspective differently.²³ In the context of neo-pragmatism, Hilary Putnam revived James's complex analyses of religion, and this new interest in James was recently further strengthened by Charles Taylor and Hans Joas.

2. Putnam on religion as a guide to life

In his book *Renewing Philosophy* (published in 1992), Putnam started to investigate religious themes referring to James and Wittgenstein.²⁴ He continued these explorations in his essay "Plädoyer für eine Verabschiedung des Begriffs 'Idolatrie'" (published in Vienna in 2003),²⁵ and, in 2008, dedicated an entire book, *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, to questions of faith. In this study he develops, with reference to Buber's *Ich und Du*, an inter-subjectively dimensioned conception of religion, while exploring, at the same time, with (and beyond) Dewey, the deep structure of humanism. In his defense of the "right to believe," Putnam argues – following Wittgenstein's *Philosophical Investigations* – that the "speaking of language" as "part of an activity, or of a form of life" comprises a multiplicity of language games – for instance "asking, thanking, cursing, greeting, praying,"²⁶ thus allowing for the expression, as well as the exploration, of the horizons of hope which orient our (finite, frail and faltering) human actions. The religious language game – according to Putnam in agreement with Wittgenstein – "makes use of

"the religious" is, for Vattimo, central to any in-depth analysis of religion. Within modern societies (that increasingly focus on individual self-aggrandizement) serious problems tend to occur. "Here I always come back to the example of Comte, who founded a sort of positivistic church," Vattimo writes, "because he wanted people to go somewhere on Sunday, at least to do something that had an attitude comparable to religious preaching" (Ibid.). That there exists a structurally deep connection between a living mode of religion and religious "communities" (which, in Rorty's concept of a privatized "religious," remains out of sight) was – within Classical pragmatism – carefully analyzed, by Josiah Royce. (See Nagl, L. "'Community': Erwägungen zum 'absolute pragmatism' in der Spätphilosophie von Josiah Royce", in: L. Nagl, *Das verhüllte Absolute. Essays zur zeitgenössischen Religionsphilosophie*. Frankfurt a/M., 2010, S. 221–258).

²³ For a detailed analysis of the special status of John Dewey's discourse on religion within pragmatism (a status which differs significantly from the views of Royce, Peirce and James on religion, and is defined by Dewey's "a priori negative wall" against all modes of a "super-human") see Oppenheim, F. M. *Reverence for the Relations of Life. Re-imagining Pragmatism via Josiah Royce's Interaction with Peirce, James, and Dewey*. Notre Dame, 2008, pp. 320–348, especially 324.

²⁴ See Putnam's defense of William James's argumentation in "The Will to Believe" in: Putnam, H. *Renewing Philosophy*. Cambridge, Mass.; London, 1992, pp. 181–187, as well as his two essays "Wittgenstein on Religious Belief" and "Wittgenstein on Reference and Relativism" in the same book (pp. 134–179).

²⁵ See Putnam, H. "Plädoyer für eine Verabschiedung des Begriffs 'Idolatrie'", *Religion nach der Religionskritik*. Vienna, 2003, S. 58.

²⁶ Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, § 23.

a picture.”²⁷ Life-orienting imagologies of faith – while having cognitive contents – are, in their deep structure, *practical*, since for the believer the religious picture is, Putnam says, “a way of regulating all of [his] decisions.”²⁸ Along the lines of classical Pragmatism, Putnam argues as follows: “I believe that what Wittgenstein (in company with Kierkegaard) is saying is this: that religious discourse can be understood in any depth only by understanding the form of life to which it belongs.”²⁹ The actual motivating force of religion becomes manifest only in its practical consequences. The religious language game is not focused on the (vain) attempt to articulate (extra-empirical) quasi-objects that constitute the contents of faith. As Putnam points out, meaningful speech, in religious contexts, often resorts to modes of “indirectness.” Thus, Kierkegaard’s method of discursively encircling the divine while pointing out that it remains beyond all final (theoretical) explanation is of great importance for (most) neo-pragmatic attempts to investigate (the possibility of) religion.³⁰

Putnam elaborates his reflections on hope and religion (which are significantly different from Dewey’s and Rorty’s “exclusively humanistic” images of hope) with reference to Buber’s *Ich und Du*. Like Buber he emphasizes that God cannot be understood as a mere aggregate of regulative ideals (i.e. not as a quasi-Feuerbachian projection of our own images of perfection): “God is not an ideal of the same kind as Equality and Justice. ... The traditional believer – and this is something I share with the traditional believer... – visualizes God as a supremely wise, kind, just person.”³¹ This “personal,” as well as “theistic” picture – the picture of a divine *which we can understand* (albeit only in part, not *in toto*) – is for Putnam more convincing than the idea that the infinite which limits us is *a non-personal natural entity*, or the idea that – as a “negative theology” claims – any reference to the divine has to be kept free from *all* our (always already anthropologically contaminated) speech.

Putnam opts, with Buber, for a “personalistic” interpretation of the divine that imagines God, as the “traditional believer” does, as a “very wise, loving and just person.” In spite of the fact that “many intellectuals are afraid of this sort of ‘anthropomorphism’ because they are afraid ... that it will be taken literally,” Putnam says, “I feel that it need not to be ‘taken literally’, but is still far more valuable than any metaphysical concept of an impersonal God, let alone a God who is ‘totally other’.”³²

²⁷ Putnam, H. *Renewing Philosophy*, 1992, p. 156.

²⁸ *Ibid.*, p. 154.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ To resort, in the investigation of faith, to the complex double-structure of “indirectness” (this should be mentioned here briefly) is not at all new, however: in modern times it was Kant who, after criticizing all “theoretical proofs” of God’s existence, resituated religion in the field of our (praxis-orienting) “postulates.” And even in premodern theological discourses (in Thomas Aquinas, for instance) the divine that we try to encircle in our thought, remains, ultimately, “veiled.” Aquinas expresses this in the core line of his Corpus Christi hymn: “Adoro te devote, latens deitas.” “Indirectness” characterizes most recent attempts (from Adorno to Derrida) to reintroduce (traces of) the “divine” as a topic for philosophy.

³¹ Putnam, H. *Jewish Philosophy as a Guide to Life*. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein. Bloomington, 2008, p. 102.

³² *Ibid.* In any of the three Abrahamic religions the relation between man and God entails a double negation: that the finite person and the divine person are neither identical nor *in toto* different, but stand to each other in the relationship of (partial) “likeness” (“Ebenbildlichkeit”).

Religions, for Putnam, are multifaceted non-relativistic horizons of action. Like James, Putnam insists on the importance of plurality:³³ no religion can legitimately claim a superior value that would allow it to dominate all others.³⁴ Religions misunderstand themselves, according to Putnam, if they act in a triumphalist manner, denigrate and even fight one another: they should, on the contrary, seek to learn from one another regarding those modes of religious sensibility that they themselves had not been able to develop fully.

3. Taylor's re-reading of James

In chapter 15 of his seminal study *A Secular Age* (2006), Charles Taylor looks back on his comprehensive account of the genesis of contemporary secularity,³⁵ that is to say on his attempt to answer the core question of his entire study: "Why is it so hard to believe in God in (many milieux of) the modern West, while in 1500 it was virtually impossible not to?"³⁶ Taylor explores the history of the formation of the modern idea that "the immanent order can slough off the transcendent,"³⁷ that is to say the idea that the human history can terminate, self-sufficiently, in an "exclusive humanism" (or, alternatively, in an anti-humanism/post-humanism in the manner of Nietzsche).³⁸ He does not stop there, however, but shows that the "immanent frame" – although it is, as Taylor writes, "common to all of us in the modern West"³⁹ – is nowhere, with necessity, closed: "Some of us want to live it as open to something beyond; some live it as closed. It is something which permits closure, without demanding it."⁴⁰ As Taylor shows, there exist, in advanced modernity, routes of thought that neither simply affirm today's civilization in a progressivist mode, nor reject it regressively, but rather – without distancing themselves from modernity's "immanent frame" – move towards a positive relation with "transcendence" (thus forming, *within modernity itself*, a "loyal opposition" to modern civilization).⁴¹

One outstanding protagonist of such a complex attitude, Taylor argues, is the American pragmatist William James who clearly saw that, in "a secular age," human beings with regard to religion face an existential choice.⁴² James, according

³³ All religions, however, also suffer from dogmatism and, as James pointed out, tend to support "tribal instincts" under the cover of "religiosity."

³⁴ Putnam, H. "Plädoyer für eine Verabschiedung des Begriffs 'Idolatrie'", S. 58.

³⁵ Taylor, C. *A Secular Age*. Cambridge, Mass., 2007, p. 539. For a short overview of the different meanings of secularity in Taylor's study see: Nagl, L. "'The Jamesian open space'. Charles Taylor und der Pragmatismus", *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*. Berlin, 2011, S. 118–119, n. 4.

³⁶ Taylor, C. *A Secular Age*, p. 539.

³⁷ *Ibid.*, p. 543.

³⁸ For a brief sketch of Taylor's three options ("exclusive humanism," "anti-humanism" and "faith") see: Taylor, C. "Die immanente Gegenauflärung: Christentum und Moral", *Religion nach der Religionskritik*. Vienna, 2003, S. 60–85.

³⁹ Taylor, C. *A Secular Age*, p. 543.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 544.

⁴¹ *Ibid.*, p. 745. In his analyses of Ivan Illich's writings, Charles Taylor presents an impressive example of such an innovative "route to faith," Illich's advocacy of a "network of agape" (*Ibid.*, 737–743). See in this context also: Nagl, L. "'The Jamesian open space'. Charles Taylor und der Pragmatismus", pp. 120–121, n. 11.

⁴² Taylor, Ch. *A Secular Age*, p. 549.

to Taylor, explores the deeply ambivalent character of our modern *condition*: the “open space” in which contemporary subjects are situated – a space “between belief and unbelief.” In his Vienna Lecture *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Taylor writes: James “tells us more than anyone else about what it’s like to stand in that open space and feel the wind pulling you now here, now there.”⁴³ It took “very exceptional qualities to do this,” Taylor continues: “Very likely it needed someone who had been through a searing experience of ‘moribidity’⁴⁴ and had come out the other side.”⁴⁵

In defending the “right to believe,” James – as Taylor rightly points out – exclusively focuses on *the individual*, defining religion as “the feelings, acts and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine.”⁴⁶ Accordingly, for James “churches play at best a secondary role in transmitting and communicating [religious experience].”⁴⁷ Since ecclesiastical institutions often are corrupted by the “spirit of politics and the lust of dogmatic rule,”⁴⁸ James notes that “to some persons the word ‘church’ suggests so much hypocrisy and tyranny and meanness and tenacity of superstition that in a wholesale undiscerning way they glory in saying that they are ‘down’ on religion altogether.”⁴⁹

James’s focus on the individual, while being of great importance, is *at the same time* the weak point in James’s conception of faith. A) It is certainly true that in the context of the shared “immanent frame” which is constitutive of modern Western societies “religious experience” has to pass the test of authenticity, and is thus individualized to a high degree. This is the result of modernity’s focus on reason and ethical autonomy, as well as on the “romantic” affirmation of undistorted emotions. B) However, if authenticity is thereby not understood in a “trivial” mode⁵⁰ those very questions are bound to recur which James’s friend and discussion partner at Harvard, Josiah Royce, who was a fierce critic of any exclusively “individualized” approach to religion, had already posed. Do we not have to acknowledge the fact that (as Hegel put it) *all immediacy is mediated*, that all individual experience includes, in a non-thematic manner, “communal” presuppositions?

Elaborating the first aspect, Taylor argues that today no continuous tradition “warrants” faith in a stable manner: “Most of us (I speak for myself again) went through some period of break with the faith we were brought up in (in case we were brought up in a religious faith at all), before returning through a different route. We are ‘believing again’ rather than ‘believing still’ (W. H. Auden)”⁵¹.

⁴³ Taylor, Ch. *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge, Mass.; London, 2002, p. 59.

⁴⁴ This, it seems, was the attractiveness of James for Wittgenstein. See: Nagl, L. “‘James’s book *The Varieties of Religious Experience* does me a lot of good’. Wittgensteins therapeutische James-Lektüren”, *Wittgenstein-Studien. Internationales Jahrbuch für Wittgenstein-Forschung*, Bd. 8. Berlin, 2017, S. 185–209.

⁴⁵ Taylor, Ch. *Varieties of Religion Today*, p. 59–60.

⁴⁶ James, W. *The Varieties of Religious Experience*. Middlesex, 1982, p. 31, quoted in: Taylor, Ch. *Varieties of Religion Today*, p. 5.

⁴⁷ Taylor, Ch. *Varieties of Religion Today*, p. 5.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁹ James, W. *The Varieties of Religious Experience*, p. 335.

⁵⁰ Taylor, Ch. *Varieties of Religion Today*, p. 101.

⁵¹ Taylor, Ch. “Shapes of Faith Today”, *Renewing the Church in a Secular Age. Holistic Dialogue and Kenotic Vision*. Washington, D. C., 2016, p. 278.

With regard to the second aspect, Taylor notes that this process by no means leads of necessity to an abstract “authenticity” devoid of any historical roots. For any “believing again,” the collective history of religious creeds remains important, “not because we want to continue its structures or repeat all its solutions to our ethical problems, but rather because it is a rich field of seeds which are still working in us.”⁵² What emerges from this “is new in some ways, but it also recuperates facets of [the] historical faith which have been relatively neglected”: for instance, “the notion that faith is a journey,” the recovery of “the value of doubt,” and an “oecumenism of friendship.”⁵³

Thus for Taylor both traits of the contemporary understanding of religion, both the Jamesian, individualistic approach, as well as the emphasis on community, are of importance. In a post-Durkheimian world, the “new framework” of belief, Taylor writes, “has a strongly individualist component, but this will not necessarily mean that the content will be individuating.”⁵⁴ The second, communal trait is analyzed – more extensively than in Taylor – in the publications of the mature Josiah Royce, who, in his magnum opus, *The Problem of Christianity* (1913), argues (with critical reference to James, whose exclusive individualism he qualifies as “indeed chaotic”)⁵⁵ that, in the field of religion, “all experience must be *at least* individual experience; but unless it is also social experience, and unless the whole community which is in question unites to share it, this experience is but as sounding brass, and as a tinkling cymbal. This truth is what Paul saw.”⁵⁶

Coda: Hans Joas, *Faith as an Option*

Taylor’s (James-inspired) idea that religion – in a secular age – acquires the status of an “option” was further elucidated, in the past decade, by Hans Joas, the German pragmatism scholar who started his career with analyses of the work of George Herbert Mead, and in 2012, published the book *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*.⁵⁷ In his most recent essay, “The Church in a World of Options,” Joas writes: “I rely on two great religious thinkers..., on

⁵² Taylor, Ch. “Shapes of Faith Today”, *Renewing the Church in a Secular Age. Holistic Dialogue and Kenotic Vision*. Washington, D. C., 2016, p. 279.

⁵³ Ibid., p. 280. In many respects we, today, live in a post-Durkheimian situation which – as James rightly points out – puts strong emphasis on expressivity and individuality. James (over-)emphasized this trait of modernity, however, and, according to Taylor, left the “collective” side of religion un-analyzed. Even in a world characterized by the emphasis on individuality, so Taylor, “many people will find their spiritual home in churches” (Taylor, Ch. *Varieties of Religion Today*, p. 112). In the modern world, this allegiance – while being “unhooked from that to a sacralized society (paleo style), or some national identity (neo style)” – “will still be a collective connection” (Ibid.).

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Royce, J. *William James and Other Essays on the Philosophy of Life*. New York, 1911, p. 25.

⁵⁶ Royce, J. *The Problem of Christianity (with a new Foreword and a revised and expanded Index by Frank M. Oppenheim)*. Washington, D. C., 2001, p. 41. See also: Nagl, L. “Avoiding the Dichotomy of ‘Either the Individual Or the Collectivity’: Josiah Royce on Community, and on James’s Concept of Religion”, *The Varieties of Transcendence. Pragmatism and the Theory of Religion*. New York, 2016, pp. 236–252.

⁵⁷ Joas, H. *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg, 2012. English translation: *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity*. Stanford, 2014.

Charles Taylor and on William James. The main accomplishment in Charles Taylor's monumental work *A Secular Age* is to have studied the rise of the so-called secular option." For an in-depth analysis of this new situation, Joas continues, "we need conceptual distinctions originally introduced by William James. Options, James said, 'may be of several kinds. They may be: 1. living or dead; 2. forced or avoidable; 3. momentous or trivial; and for our purposes we may call an option a genuine option when it is of the forced, living and momentous kind'."⁵⁸ James and Taylor are right, because, as Joas puts it: "We are living today in a world of options."⁵⁹ This holds true in at least *two senses*: with regard not only to the confrontation between "faith" and "widespread irreligion in Europe," but also to the plurality of religions in a globalized world, in particular to the religions "based on the innovations of the Axial Age. All these religions," Joas maintains, "have a certain potential for a utopian order that they preserve in special types of institutions... In India, the tradition was carried by the hereditary caste of the Brahmins, while the Buddhists invented monasticism and the ancient Greeks and Chinese philosophical schools."⁶⁰ In the study he co-edited with Robert N. Bellah, *The Axial Age and Its Consequences*, Joas emphasizes, that the Axial Age (which, as Bellah points out, "has given us the great tool of criticism")⁶¹ has left us a "heritage of explosive potentialities for good and for evil," since it has, *inter alia*, opened up the opportunity to "connect empirical research on the history of religion" with investigations that go far "beyond empirical questions" and concern "our contemporary self-understanding."⁶² "The question of the Axial Age" – according to Bellah and Joas in the joint "Introduction" to their book – "is not just academic; the deep self-understanding of educated people of all the world cultures is at stake."⁶³

Joas invites us to view the pluralism of religions not, primarily, as a danger: not as an appeal to insist, dogmatically, on "the own take on the divine" – an insistence that easily triggers a fanatic rejection of "the other." In a globalized world, religions should rather mutually focus on their best sides, trying to learn from each other: from their different – and at all times fragile and unfinished – exploration attempts of (as James put it) "the relation of man to the divine": a relation which today, while being *highly* "individualized," continues to be informed by the critical reception, as well as the re-affirmation, of *community-related* religious traditions.⁶⁴

⁵⁸ Joas, H. "The Church in a World of Options", *Renewing the Church in a Secular Age. Holistic Dialogue and Kenotic Vision*. Washington, D. C., 2016, p. 90.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 95. See also Bellah, R. N., Joas, H. (eds.) *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge, Mass.; London, 2012, and Nagl, L. "Re-reading Traditional Chinese Texts: The Axial Age Debate, Various Forms of Enlightenment, and Pluralism-sensible (Neo-) Pragmatic Philosophies of Religion", *Songshan Forum On Chinese and World Civilizations 2014: Collected Papers*. Beijing, 2014, pp. 164–180.

⁶¹ Bellah, R. N. "The Heritage of the Axial Age: Resource or Burden?", *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge, Mass.; London, 2012, p. 465.

⁶² Joas, H. "The Axial Age Debate as a Religious Discourse", *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge, Mass.; London, 2012, p. 24.

⁶³ Bellah, R. N., Joas, H. (eds.) *Op. cit.*, p. 6.

⁶⁴ The concept of social practice, as a language- (or, in Peirce's terminology, sign-) mediated experience, remains of great importance in all (neo-)pragmatic conceptions of religion. Dewey's society-oriented "humanism" focuses primarily on a theory of politics, but this secular center of gravity (which forms the core, also, of Rorty's neo-pragmatic conception of "hope") is open to further specifications along the lines of Putnam's, as well as Taylor's and Joas's (James-in-

References

- Bellah, R. N. “The Heritage of the Axial Age: Resource or Burden?”, *The Axial Age and Its Consequences*, ed. by R. N. Bellah, H. Joas. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2012, pp. 447–467.
- Bellah, R. N. & Joas, H. (eds.) *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2012. 548 pp.
- James, W. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1975. 369 pp.
- James, W. *The Varieties of Religious Experience*. Middlesex: Penguin Books, 1982. 534 pp.
- Joas, H. *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg: Herder Verlag, 2012. 257 S.
- Joas, H. “The Axial Age Debate as a Religious Discourse”, *The Axial Age and Its Consequences*, ed. by R. N. Bellah, H. Joas. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2012, pp. 9–29.
- Joas, H. “The Church in a World of Options”, *Renewing the Church in a Secular Age. Holistic Dialogue and Kenotic Vision*, ed. by C. Taylor, J. Casanova, G. F. McLean, J. J. Vila-Chã. Washington, D. C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2016, pp. 85–96.
- Konvitz, M. R. “Introduction”, *Later Works of John Dewey*, Vol. 9, ed. by J. A. Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986, pp. XI–XXXII.
- Langthaler, R. *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluß an Kant. Philosophische Perspektiven “zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz”*, Bd. 2. Berlin: Akademie Verlag, 2014. 681 S.
- Nagl, L. “Avoiding the Dichotomy of ‘Either the Individual Or the Collectivity’: Josiah Royce on Community, and on James’s Concept of Religion”, *The Varieties of Transcendence. Pragmatism and the Theory of Religion*, ed. by H. Deuser, H. Joas, M. Jung, M. Schlette. New York: Fordham University Press, 2016, pp. 236–252.
- Nagl, L. “‘Community’: Erwägungen zum ‘absolute pragmatism’ in der Spätphilosophie von Josiah Royce”, in: L. Nagl, *Das verhüllte Absolute. Essays zur zeitgenössischen Religionsphilosophie*. Frankfurt a/M.: Peter Lang, 2010, S. 221–258.
- Nagl, L. “‘James’s book *The Varieties of Religious Experience* does me a lot of good.’ Wittgensteins therapeutische James-Lektüren”, *Wittgenstein-Studien. Internationales Jahrbuch für Wittgenstein-Forschung*, Bd. 8, hrsg. von W. Lütterfelds, S. Majetschak, R. Raatzsch, W. Vossenkuhl. Berlin: De Gruyter, 2017, S. 185–209.
- Nagl, L. “Re-reading Traditional Chinese Texts: The Axial Age Debate, Various Forms of Enlightenment, and Pluralism-sensible (Neo-) Pragmatic Philosophies of Religion”, *Songshan Forum On Chinese and World Civilizations 2014: Collected Papers*. Beijing: Institute for Advanced Humanistic Studies at Peking University, 2014, pp. 164–180.
- Nagl, L. “‘The Jamesian open space’. Charles Taylor und der Pragmatismus”, *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, hrsg. von M. Kühnlein, M. Lutz-Bachmann. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011, S. 117–160.
- Oppenheim, F. M. *Reverence for the Relations of Life. Re-imagining Pragmatism via Josiah Royce’s Interaction with Peirce, James, and Dewey*. Notre Dame: Indiana University Press, 2008. 498 pp.
- Putnam, H. *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*. Bloomington: Indiana University Press, 2008. 121 pp.
- Putnam, H. “Plädoyer für eine Verabschiedung des Begriffs ‘Idolatrie’”, *Religion nach der Religionskritik*, ed. by L. Nagl. Vienna: Oldenbourg Verlag, 2003, S. 49–59.
- Putnam, H. *Renewing Philosophy*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1992. 234 pp.

formed as well as James-critical) community-related conception of the (pluralistically dimensioned) “option” of faith “in a secular age”.

- Rorty, R. "Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance", *The Cambridge Companion to William James*, ed. by R. A. Putnam. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997, pp. 84–102.
- Rorty, R. & Vattimo, G. *The Future of Religion*, ed. by S. Zabala. New York: Columbia University Press, 2005. 91 pp.
- Royce, J. *The Problem of Christianity (with a new Foreword and a revised and expanded Index by Frank M. Oppenheim)*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2001. 426 pp.
- Royce, J. *William James and Other Essays on the Philosophy of Life*. New York: Macmillan, 1911. 301 pp.
- Taylor, Ch. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 874 pp.
- Taylor, Ch. "Die immanente Gegenauflklärung: Christentum und Moral", *Religion nach der Religionskritik*, hrsg. von L. Nagl. Vienna: Oldenbourg Verlag, 2003, S. 60–85.
- Taylor, Ch. "Shapes of Faith Today", *Renewing the Church in a Secular Age. Holistic Dialogue and Kenotic Vision*, ed. by C. Taylor, J. Casanova, G. F. McLean, J. J. Vila-Chã. Washington D. C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2016, pp. 267–280.
- Taylor, Ch. *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2002. 127 pp.
- Vattimo, G. "Die christliche Botschaft und die Auflösung der Metaphysik", *Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen*, hrsg. von K. Dethloff, L. Nagl, F. Wolfram. Berlin: Parerga, 2002, S. 219–228.
- Vattimo, G. *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart: Reclam, 1997. 121 S.

Три религиозных дискурса в неопрагматизме

Людвиг Нагель

Венский университет. University of Vienna. Austria, A-1010, Vienna, Universitätsstrasse, 7; e-mail: ludwig.nagl@univie.ac.at

Первая часть статьи посвящена философской дискуссии Ричарда Рорти с итальянским мыслителем Джанни Ваттимо («The Future of Religion», 2005), темой которой является прагматистская трактовка «религиозного» и постмодернистская критика радикализованных посткантианских форм просвещения, прямо ведущих к атеизму. Данная дискуссия позволяет критически переосмыслить распространенное представление о якобы неизбежном «закате» религии в современном обществе. Во второй части рассматривается постаналитическая концепция веры Хилари Патнэма, представленная в его книгах «Renewing Philosophy» (1992) и «Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein» (2008). Эти тексты показывают, что интерес Патнэма к «религиозному» имеет в своей основе философию Джеймса, размышления о религии позднего Витгенштейна, а также некоторые социально-философские идеи Дьюи. В третьей части исследования основное внимание уделяется критической реконструкции и интерпретации Чарльзом Тейлором джеймсовской теории «религиозного опыта». В книге «Varieties of Religion Today: William James Revisited» (2002) Тейлор главным образом критикует Джеймса за излишний акцент на религиозных переживаниях отдельного индивида и недооценку «коллективной» (communal) составляющей веры. Заключительная часть статьи содержит краткий обзор прагматистской теории Ханса Йоаса, согласно которой религиозная вера в так называемую секулярную эпоху приобретает «факультативный» и плюралистический характер («Faith as an Option», 2014). Анализируя современное общество (вслед за Тейлором и вместе с Робертом Беллой, соредактором сборника «The Axial Age and Its Consequences», 2012), Йоас подчеркивает, что в глобализованном мире ни одна религия не вправе догматически настаивать на абсолютной

истинности своего «понимания божественного», ведь подобная установка может легко спровоцировать фанатическую нетерпимость по отношению к «другому». Избегаая этого догматизма, но не впадая в другую крайность абстрактного релятивизма, религии, по мнению Йоаса, должны открыться друг другу, обратив взоры на лучшие стороны своих учений, чтобы расширить понимание верующими «отношения человека к божественному», понимание всегда ограниченное и неокончательное, как указывал Джеймс. Главный тезис/вывод статьи заключает в себе две констатации: 1) неопрагматистские исследования «религиозного» позволяют критически дистанцироваться от догматического секуляризма с его противопоставлением научного знания вере и убеждением в том, что время религий прошло (или проходит); 2) несмотря на сильный акцент на *индивидуальных* аспектах веры и в целом критическую позицию по отношению к религиозным институтам, прагматистская и неопрагматистская философия религии с полной серьезностью подходит к исследованию и описанию религиозного опыта, различных вероучительных и духовных практик *в их укорененности (embeddedness) в социальном.*

Ключевые слова: неопрагматизм, атеизм, гуманизм, выбор веры, Рорти, Патнэм, Тейлор, Йоас

Для цитирования: Nagl L. Three discourses on religion in neo-pragmatism // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Vol. 12. № 3. С. 5–17.

А. В. Вавилов

AUFHEBUNG ДУШИ (ИЛИ) ЧЕЛОВЕКА. ИСТИНА АНТРОПОЛОГИИ ГЕГЕЛЯ В ПРОЧТЕНИИ ДЕРРИДА

Вавилов Антон Валерьевич – кандидат философских наук. Кубанский государственный университет. Российская Федерация, 350040, г. Краснодар, ул. Ставропольская, д. 149; e-mail: anton_v_v@list.ru

В статье анализируется проблема места человека в спекулятивной системе Г. В. Ф. Гегеля и ее решение, предлагаемое Ж. Деррида. Пытаясь «спасти» фундаментальную работу немецкого мыслителя под названием «Феноменология духа» от «искажающего» ее смысл «антропологистского прочтения», предложенного А. Кожевным, Деррида обращается к тексту гегелевской «Энциклопедии» и, осмысляя главные темы соседствующих в ней разделов «Антропологии» и «Феноменологии», посредством «более строгого чтения» приходит на первый взгляд к вполне обоснованному выводу о закономерном и неизбежном конце человека уже в пределах самой «Антропологии», что и позволяет восстановить подлинное измерение «Феноменологии», очистив ее дискурс от «поспешно обнаруженного» в нем образа человека. Однако, несмотря на, казалось бы, внимательное и строгое следование букве гегелевского текста, Деррида сам совершает операцию «антропологистского прочтения» по отношению к «Антропологии», принимая данную науку «Энциклопедии» за размышления о человеке в целом и как таковом, стирая существенное различие между современной философской антропологией и одноименным, но имеющим совсем другой предмет, разделом спекулятивной философии. Стараясь обосновать свой тезис о конце человека, Деррида игнорирует и различие между энциклопедической «Феноменологией» и «Феноменологией» 1807 г., выполняющей внутри системы иную, нежели раздел «Энциклопедии», функцию. Посредством анализа текстов Гегеля и работ современных исследователей, обращающихся к «Антропологии» как к наименее изученному разделу спекулятивной философии, в настоящей статье, во-первых, обосновывается некорректность выводов Деррида; во-вторых, осуществляется попытка определить роль и «границы» человеческого в диалектическом дискурсе посредством осмысления отношений между человеком, с одной стороны, и «душой», «сознанием» и «духом» как главными концептами гегелевской теории субъективности – с другой.

Ключевые слова: антропология, человек, дух, душа, конец человека, Г. В. Ф. Гегель, Ж. Деррида

Для цитирования: Вавилов А. В. Aufhebung души (или) человека. Истина антропологии Гегеля в прочтении Деррида // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 18–32.

...как такой аккуратный и столь внимательный к тексту автор, как Деррида, мог не только совершить столько упущений, но также и произвести столько перемещений, перестановок, подмен?

М. Фуко

...я читаю активно, избирательно, слишком избирательно <...> слишком нетерпеливо, слишком быстро, и эта избирательная нетерпеливость стоит мне очень дорого, возможно, я допускаю много неточностей, многим пренебрегаю.

Ж. Деррида

Антропология Гегеля – встреча и (или) проводы человека?

Совсем немногим удалось проникнуться «загадочной красотой» «Антропологии» Гегеля, отмечает в своей диссертационной работе «L'avenir de Hegel» Катрин Малабу¹. «Мимо антропологии проходят практически все крупнейшие прочтения гегелевской философии духа, к какой бы школе толкования Гегеля они ни принадлежали», – читаем в диссертации уже нашего соотечественника Кирилла Чепурина². Аргентинский исследователь Даниэль Брауэр приходит к аналогичной оценке внимания к данному разделу, говоря как о распространенном пренебрежении антропологическим дискурсом Гегеля, так и о рассмотрении его основных тем в качестве «маргинальных», «устаревших» и, в лучшем случае, представляющих собой «любопытный экспонат в музее идей»³. Между тем, незаслуженно обделяемый научным интересом и исследовательским вниманием данный раздел заключительной части гегелевской «Энциклопедии философских наук» выступает в качестве *принципального* для понимания бытия субъективности в системе немецкого классика. «Антропология» открывает «Философию духа», каковая представляет собой науку о вернувшейся к себе из отчуждения в сфере природного Идеи – Идеи, пришедшей к себе и получившей, наконец, равное своему понятию реальное воплощение (наличное бытие), первой ступенью которого выступает еще только непосредственный природный дух, именуемый мыслителем *душой*. Душа, как отмечает Гегель, «есть *субстанция*, абсолютная основа всякого обособления и всякого разъединения духа, так что *он* в ней имеет весь материал своего определения, а она остается всепроникающей, тождественной идеальностью этого определения»⁴. Стало быть, неизбежное на пути диалектики самопознания Абсолюта разделение (противоречие) на уровне конечного духа осуществляется в «пространстве», в «сфере» души, в изначальном интимном материнском лоне субъективности, о котором и ведет речь, следя за развитием отношений между рождающейся субъективностью и природной

¹ Malabou C. L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique. Paris, 1996. P. 39.

² Чепурин К. В. Место антропологии в системе философии духа Г. В. Ф. Гегеля. Дис. ... канд. филос. н. М., 2011. С. 26.

³ Brauer D. La contradicción de la razón consigo misma. Reflexiones en torno a la concepción de la locura en la antropología de Hegel // Revista Latinoamericana de Filosofía. 2009. Vol. 35. No. 2. P. 288.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа. М., 1956. С. 57.

субстанциальностью, «Антропология». В ней представлен процесс постепенного пробуждения субъективности духа от глубоких грез и интуитивных предчувствий; процесс, имеющий своей целью свободное и относящееся к себе непосредственно всеобщее, т. е. сознание. И хотя последнее, будучи предметом «Большой феноменологии» (поаналогии с «Наукой логики» условно обозначим так «Феноменологию духа» 1807 года), и выступает в феноменологическом введении в философию как нечто первое и абсолютно непосредственное, оно не является таковым логически; всеобщность и идеальность – свобода – сознания оказываются опосредствованными напряженным и болезненным процессом природного духа, который ради выхода к характеризующему ступень сознания чистому и простому отношению индивидуальности к себе вынужден преодолевать плен темной природной бессознательности. Поэтому самому философу необходимо показать опосредствование сознания бессознательным и всем тем, что в логическом смысле *предшествует* сознанию и служит ему «основанием» в качестве природной, телесной, чувствующей, интуитивной сторон субъективности⁵. В этом смысле в архитектонике гештальтов нашедшей себя Идеи «Антропология» является не просто первой в смысле внешнего порядка последовательности философских наук, но выступает первой, прежде всего, и по сути, раскрывая начало (основу, субстанцию) субъективного духа как такового, его «почву», в которой возвращаются и из которой, в итоге, вырастают сознание, самосознание, разум и вообще любая «способность» конечного духа.

Неслучайно те немногие из современных исследователей, кто взял на себя смелость по осмыслению этого раздела, особо выделяют его среди других частей спекулятивной системы: так французский мыслитель, переводчик Гегеля Бернар Буржуа ведет речь о «привилегированности» «Антропологии»⁶; Кирилл Чепурин как в своей диссертационной работе (где он пишет, что «...антропология Гегеля... обладает поистине основополагающим местом в его зрелой философии духа, сущностно определяя как ее в целом, так и все ее этапы»⁷), так и совсем недавнем исследовании, посвященном особым темам этого раздела, отмечает его фундаментальную роль, называя «Антропологию» «основополагающим разделом гегелевской философии духа»⁸; наконец, Катрин Малабу, подчеркивая значимость данной части, прямо говорит об «Антропологии» как о главном моменте – во всей динамике философии духа, ибо именно в ней мы впервые в системе сталкиваемся с человеческим существом, встречаем «первого человека в системе (*le premier homme*

⁵ Душа разделяется на «природную», или находящуюся в неразличном единстве с собственной простой природной жизнью (раса и национальность, темперамент, талант, характер; смена возрастов, половое влечение, пробуждение; ощущение), «чувствующую», или вступающую в отношение к своему непосредственному бытию (сновидение, отношения развивающегося в утробе плода к матери, отношение индивида к гению, другие «магические» явления (ясновидение, гипноз); чувство самого себя и его болезненная форма (сумасшествие); привычка), и «действительную», или осуществленную душу, снявшую доминирование природности и власть телесности (прямохождение, осанка, осмысленные жесты, рождение внешнего мира из чувственной и «отпущенной» душой из себя во вне тотальности). См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа. М., 1956. С. 56–201.

⁶ Bourgeois B. L'idéalisme allemand. Alternatives et progrès. Paris, 2000. P. 33.

⁷ Чепурин К. В. Место антропологии в системе философии духа Г. В. Ф. Гегеля. Автореферат дис. ... канд. филос. н. М., 2011. С. 13.

⁸ Chepurin K. Subjectivity, Madness and Habit: Forms of Resistance in Hegel's Anthropology // Hegel and Resistance: History, Politics and Dialectics. L., 2017. P. 101.

du Système), наблюдая, как он пробуждается и возвышается, вставая на ноги, начиная ходить и говорить. «“Антропология”, – поясняет Малабу, – знаменует рождение живого существа, именуемого человеком, и, как таковая, представляет собой его премьерный выход на сцену “Энциклопедии”»⁹. Таким образом, антропологический дискурс немецкого философа – это своеобразное изображение «диалектического антропогенеза», выявление тех связей и структур, в причудливом переплетении которых рождается то, что мы привыкли именовать человеком.

Совсем другое – *прямо противоположное* – прочтение Гегелевой «Антропологии» предлагает виднейший французский философ Жак Деррида, указание на работу которого – «Les fins de l’homme» («Концы человека») – можно встретить в исследовании Малабу. Из заглавия этого текста, подготовленного для выступления на международном colloquium и имеющего целью ответить на четко обозначенный вопрос «Как обстоят дела с человеком во Франции?», в принципе, ясно, что будет искать – и что, в итоге, найдет, анализируя историю мысли – философ деконструкции. Начиная с общей критики распространенного «антропологистского» – как обозначает его сам Деррида – прочтения (la lecture anthropologiste) великих *трех Н* (Hegel, Husserl, Heidegger), наиболее серьезным образом «искажающего смысл» фундаментальных текстов и «обезображивающих» мысль привнесением совершенно чуждых ей мотивов, французский философ переходит за счет «перераспределения наследия» и его «более строгого прочтения» к демонстрации того, что такой наивный и отягощенный «гуманистскими и антропологистскими схемами» классической метафизики подход к Гуссерлю, Гегелю и Хайдеггеру в каждом отдельном случае является совершенно «ложной интерпретацией» их философских проектов¹⁰. Следуя хронологии, Деррида «очищает» от этих схем сначала систему Гегеля, затем мысль Гуссерля и, наконец, высвобождает из-под антропологистских «завалов» тексты Хайдеггера, уделяя им больше всего внимания и времени¹¹. Нас будет интересовать, прежде всего, работа Деррида с наследием Гегеля, отмеченная подзаголовком «Конец – близкий (родственник) человека» («La fin – proche de l’homme»).

Проясняя отношение между частями спекулятивной системы немецкого мыслителя, Деррида фиксирует место «Антропологии» в общей архитектонике «Энциклопедии философских наук», а затем проясняет отношение между данной частью и «Феноменологией» как следующим за «Антропологией» ближайшим разделом учения о субъективном духе. «Развитие души, – начинает Деррида, – описываемое антропологией, проходит через естественную душу, чувствующую душу и реальную, или действительную, душу. Это развитие выполняется, завершается и приходит к сознанию. Последний параграф “Антропологии” определяет общую форму сознания, т. е. ту форму, с которой начнет “Феноменология духа” в первой главе “Чувственная достоверность”. Следовательно, сознание, само феноменологическое является *истиной души*, т. е. именно [истиной того], что составляет

⁹ Malabou С. Op. cit. P. 39.

¹⁰ Деррида Ж. Концы человека // Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 146–148; Derrida J. Les fins de l’homme // Derrida J. Marges de la philosophie. Paris, 1972. P. 138–141.

¹¹ Это «высвобождение» происходит, однако, лишь для того, чтобы обнаружить у Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера «другую форму привилегии человека» – «более тонкую, более скрытую, более неискоренимую» (Деррида Ж. Концы человека. С. 154–155).

предмет антропологии. Сознание, – продолжает французский мыслитель, – является истиной человека, а феноменология – истиной антропологии. <...> Сознание является истиной человека <...> Сознание – это *Aufhebung* души и[ли] человека (*de l'âme ou de l'homme*), феноменология – это “снятие” антропологии. <...> Все описанные феноменологией духа структуры – как и все, что связывает их с Логикой, – являются структурами того, что сняло человека, что пришло ему на смену. Абрис человека сохраняется в них. Его сущность покоится (*repose*) в “Феноменологии”. Это двусмысленное отношение *снятости*, несомненно, отмечает конец человека... но в то же время и выполнение, осуществление (*l'accomplissement*) человека, присвоение его сущности»¹². Таким образом, феноменология, имеющая место *после* размышлений о человеке, т. е., собственно и дословно, *после антропологии*, неминуемо и с предельно жесткой – именно в своей отстраненности от всего «слишком человеческого» – необходимостью развертывания моментов понятия, «снимает» человека, сменяет и «сминает» его; на пути *абсолюта* к собственной истине. *Истина человека* оказывается похороненной и забытой: она покоится где-то в складках феноменологического дискурса. Поэтому и подходить к последнему по-антропологически, как это делал в своих знаменитых лекциях Александр Кожев, означает редуцировать дискурс об абсолюте к дискурсу о (всего лишь) человеческом существе, то есть, выражаясь хайдеггеровским языком, онтически толковать онтологическое. Вот что хочет сказать, очищая и охраняя феноменологический дискурс Гегеля от *наивного* антропологизма, Деррида, замечая уже во введении, что «Феноменология» вовсе «не интересуется чем-то, что можно назвать просто человеком»¹³. Все верно, закономерно и логично – в соответствии с духом и буквой гегелевской мысли: «Феноменология» действительно не является простой антропологией, говоря о чем-то большем, нежели просто (и исключительно) о существе под названием *Mensch*; тем более (и Деррида об этом напоминает), в тексте «Энциклопедии», как окончательном варианте системы, данный раздел следует после «Антропологии», окончательно и бесповоротно преодолевая – снимая – ее предмет. Внимательный читатель Гегеля даже заметит, что снятие человека происходит уже и в пределах самой «Антропологии», на что указывает сам Деррида. Как говорится, «вопрос (человека) снят»: человек, по праву *включенный* в «Антропологию», в качестве первого момента *духа*, завершен, исполнен, присвоен последним уже в границах собственного *locus* (внутри «Антропологии»), следовательно, он *исключен* из дальнейшего диалектического изображения форм духа – в особенности из «обезображенной» его искусственно привнесенным присутствием «Феноменологии». *Quod erat demonstrandum*.

Но как согласовать демонстрацию Деррида с выводами Малабу о *рождении* человека и его *первом* явлении в гегелевской системе именно в «Антропологии»? Чтобы наш текст не приобрел характер воображаемого ограниченного поля заочного диспута между учителем и учеником (точнее, ученицей), мы привлечем в качестве «третьего» – так называемого незаинтересованного – лица другого современного французского мыслителя Гийома Лежена. В своей недавно опубликованной работе «Гегель, антрополог», анализируя значение «Антропологии», Лежен уже в предисловии ясно

¹² Деррида Ж. Концы человека. С. 150–151; *Derrida J. Les fins de l'homme*. P. 143–144.

¹³ Деррида Ж. Концы человека. С. 146–147.

дает понять, что в данном разделе Гегель нацелен на раскрытие того, что составляет «природное в человеке (*le naturel en l'homme*)», каковое вовсе не исчерпывается «природой человека (*la nature de l'homme*)» в смысле его сущности (смысла); понимаемая в качестве учения о *природном* в человеке, а не о человеке *в целом* и как таковом, *энциклопедическая* «Антропология» Гегеля даже в своем завершении, «ни в коем случае, – специально предостерегает Лежен, – не может быть знаком конца человека», ведь последний отражает весь путь духа, поэтому, заключает французский мыслитель, «изучение человека, в действительности, осуществляется на протяжении всей философии духа», каковая и следит за тем, как «из духа природы, каковой выступает человек, формируется собственно духовный универсум»; «Антропология» в таком случае выступает «местом (рассмотрения) природного в человеке»¹⁴. Схожим образом оценивает гегелевскую «Антропологию», являющуюся лишь *начальным* словом о человеке, и немецкий философ Кристоф Бауэр, который отмечает, что в философии Гегеля «Антропология» «не может считаться отдельной суверенной наукой, исследующей особый предмет – человека», так как в ее дискурсе последний пребывает пока еще в некоем «несовершенном состоянии (*defizienten Zustand*)»¹⁵.

Оказавшись после экспликации оценок статуса «Антропологии» в системе «Философии духа» в состоянии несчастного *раздвоенного* сознания, мы вынуждены поставить следующие вопросы. Как *один* текст может порождать настолько различные – *противоположные* – интерпретации? «Антропология» Гегеля – это *конец* или *начало* человека? Мы (впервые) *встречаем* или же, напротив, *проводим* это существо в данном разделе спекулятивной системы? В каком случае герменевтика более приближает нас к тому, что сказал или хотел сказать сам Гегель, а в каком, вроде бы уделяя тексту столько же внимания, на самом деле, удаляет от него, отмечая – *volens-nolens* – его конец? В одном месте Деррида справедливо замечает, что необходимым условием всякой герменевтики является понимание «знака как такового, в его непосредственности и, если угодно, материальности»: необходимо, настаивает французский философ, сперва «со всей строгостью удостовериться в явном смысле» текста и лишь после пытаться выявлять его скрытые интенции¹⁶. Выше мы попытались прочесть (текст) Гегеля через (текст) Деррида, теперь же постараемся наивно и непредвзято (пере)прочесть (*relire naïvement*, как выражается сам Деррида) немецкого мыслителя с целью «увидеть смысл самого знака»¹⁷ и разрешить следующие вопросы. Каково место человека в антропологическом дискурсе Гегеля? Приходит ли человек к концу с завершение и переходом этого дискурса к дискурсу феноменологическому? Сохраняется ли его след в «постантропологическом» дискурсе спекулятивной системы? Каким образом связан человек с душой, сознанием, духом как главными концептами гегелевской теории субъективности?

¹⁴ *Lejeune G.* Hegel, anthropologue. Paris, 2016. P. 13–15.

¹⁵ *Bauer C. J.* Selbsterzeugung des Menschen? Hegels Integration der Anthropologie in sein Konzept einer Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften // *Fines Hominis? Zur Geschichte der Philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld, 2015. S. 38–39.

¹⁶ *Деррида Ж.* Когито и история безумия // *Деррида Ж.* Письмо и различие. М., 2007. С. 58.

¹⁷ Там же. С. 79; *Derrida J.* Cogito et histoire de la folie // *Derrida J.* L'écriture et la différence. Paris, 1967. P. 74.

След(ы) человека

Основная проблема – быть может, и выступающая причиной двусмысленностей – заключается в том, что в тексте Гегеля слово *Mensch* (человек) не встречается среди обозначений предметов разделов «Философии субъективного духа» (и «Философии духа» в целом). Для (предмета) «Антропологии» немецкий мыслитель избирает понятие души (*die Seele*), для «Феноменологии» – сознания (*das Bewußtsein*), для «Психологии» – духа (*der Geist*); для всех трех родовым является, естественно, понятие (субъективного) духа: «душа» выступает именем духа природного, или духа лишь в-себе; «сознание» – духа являющегося, духа для-себя в отношении к иному; «дух» психологии, соответственно, обозначает собственно дух, или дух, себя внутри себя определяющий и рассматривающий¹⁸. За исключением античного отголоска в обозначении части, ответственной за первую форму (за душу), на уровне главных имен гештальтов духа след человека оказывается *стертым* (что само по себе примечательно). Однако в пределах вводного параграфа ко всей философии субъективного духа Гегель пишет (если быть совсем точным, то *говорит*, так как это фрагмент из *дополнений*, основанных на лекциях Гегеля) следующее, позволяющее ответить на вопрос о связи души и человека: «...начало нашего рассмотрения должен составить непосредственный дух; но это есть *природный дух, душа (der Naturgeist, die Seele)*. <...> Мы должны... начинать с духа, который еще пленен природой, еще связан со своей телесностью, еще не есть дух, обладающий при-себе-бытием, – мы должны начинать с еще не свободного духа. Эта, если можно так выразиться, *основа* [мы намеренно выделяем это слово] человека есть предмет антропологии»¹⁹. «*Grundlage des Menschen* [– а не просто *der Mensch* –] *ist der Gegenstand der Anthropologie*», – вполне определенно говорит Гегель. «Основа человека», а не просто человек, выступает предметом «Антропологии». Но основа человека явно *не есть (весь) человек (как таковой и в целом)*, ни в буквальном, ни в логическо-спекулятивном, ни даже в логическо-формальном смыслах. Это буквальное различие основы и основываемого, кажется, *не замечается* или же *вовсе намеренно игнорируется* Деррида.

Чтобы найденный только что след человека не выглядел удачно «выуженным» из случайной «добавки (*Zusatz*)», вписанной в текст одним из ответственных за подготовку издания посмертного собрания сочинений Гегеля, приведем другие свидетельства – *следы* – того, что спекулятивная «Антропология» *лишь начинает* осмыслять человека – в его *начале* и «*основе*». Уже в первом томе «Энциклопедии» можно встретить выражение «*природный человек*». «Во всех влечениях я начинаю с некоторого другого, с чего-то, представляющего для меня некоторое внешнее. Здесь мы в таком случае говорим о зависимости. <...> Природный человек (*natürliche Mensch*), определяемый лишь своими влечениями, не пребывает у самого себя»²⁰. Но именно этим

¹⁸ Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 3. Tl.: Die Philosophie des Geistes. Frankfurt a/M., 1986. S. 38 (далее: Hegel G. W. F. Die Philosophie des Geistes).

¹⁹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа. М., 1956. С. 54 (далее: Гегель Г. В. Ф. Философия духа); Hegel G. W. F. Die Philosophie des Geistes. S. 40.

²⁰ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 1: Логика. М., 1929. С. 55; Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1. Tl.: Die Wissenschaft der

«природным человеком», который еще не есть у себя, при себе (bei sich selbst), еще скован своим непосредственным, чувственным бытием, и занята «Антропология», в пределах какой можно встретить выражение «человек, как природное существо» («человек в привычке является природным существом (in der Weise von Naturexistenz) и потому он в ней не свободен») ²¹. В набросках к планировавшемуся отдельному изданию «Философии субъективного духа» Гегель говорит о «животной сфере человека (die Animalität des Menschen)», каковая строго различается мыслителем от животной сферы самого животного, зверя (die Animalität des Tieres) ²². И в лекциях зимнего семестра 1827/28 гг., разясняя предмет первого раздела науки о субъективном духе, философ поясняет, что поначалу «дух существует *еще не* как для себя сущий, но как природный дух – такова *душа*. <...> *Человек*, – акцентирует внимание Гегель, – как природный дух есть *душа* (Der Mensch als Naturgeist ist Seele) (курсив наш. – А. В.)» ²³. Круг замкнулся. *Основа* человека означает *природного* человека, каковой в свою очередь именуется *душой*; последняя и есть – в отличие от (всего) человека (в целом) – подлинный предмет энциклопедического раздела под названием «Антропология». В этом смысле первый раздел философии субъективного духа выступает лишь *частью* понятой теперь уже *дословно* антропологии, *первой* ступенью этого учения, повествующей о *начале* сущего, под названием человек. «Антропология» Гегеля (то, что так им обозначается) – это, если угодно, археантропология, размышления о *начале* человека, каковое начало (полагающееся единственным *подлинным началом*, или *абсолютным духом*, предполагающим себе в качестве необходимого момента душу) составляет всю сферу *бессознательно-природно-телесно-чувственно-интуитивного* и *изначально данного* и *первично непосредственного*, в *этом вот* человеческом индивиде, который в системе Гегеля *вовсе не исчерпывается* природным уровнем, что, в свою очередь (если, конечно, мы *все еще* продолжаем говорить о тексте *Гегеля*, а не пишем какой-то другой текст, приводящий первый к его забвению или завершению – к концу), *не позволяет* нам редуцировать энциклопедическую «Антропологию» философа к антропологии вообще, как, впрочем, и утверждать, что следующий за ней раздел маркирует *исполнение, свершение, осуществление, самореализацию* и, наконец, закономерные *завершение и окончание* человека – тот самый *l'accomplissement* Деррида, объединяющий в себе все вышеназванные «процессы». Человек *не может* окончиться вследствие своего свершения на границе, отделяющей нас от «Феноменологии»; не может и *не должен*, поскольку его подлинные свершение, *осуществление* и «завершение» заключаются не (только и исключительно) в снятии своей непосредственности и природности (души), но в чем-то гораздо более *существенном*, сознательном и духовном. «Поскольку человек – природное существо (der Mensch als Naturwesen) и ведет

Logik. Frankfurt a/M., 1989. S. 84 (далее: *Гегель Г. В. Ф.* Малая логика; *Hegel G. W. F.* Die Wissenschaft der Logik).

²¹ *Гегель Г. В. Ф.* Философия духа. С. 188; *Hegel G. W. F.* Die Philosophie des Geistes. S. 184.

²² *Hegel G. W. F.* Fragment zur Philosophie des Geistes // *Hegel G. W. F.* Berliner Schriften (1818–1831). Frankfurt a/M., 1986. S. 543.

²³ *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии духа. Берлин 1827/1828. М., 2014. С. 30; *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/28. Hamburg, 1994. S. 20 (далее: *Гегель Г. В. Ф.* Лекции; *Hegel G. W. F.* Vorlesungen).

себя как таковое, нет еще должного для него отношения. <...> Природа есть для человека лишь исходный пункт (*der Ausgangspunkt*), который должен быть им преобразован»²⁴. В чем же предназначение человека? К чему – по мысли Гегеля – он призван в самом своем бытии и *что* – какой долг – он должен исполнить, чтобы самому исполниться и «завершиться»?

Was ist die Bestimmung des Menschen?

Посредством «более строго прочтения» мы показали, что «Антропология» Гегеля осмысляет лишь одну «сферу» – один уровень – человеческого бытия, а именно природное и непосредственное в этом бытии; по этой причине данный раздел «Философии духа» (быть может, не совсем удачно названный *антропологией*), во-первых, не может считаться цельным и завершенным логосом о человеческом существе (т. е. завершенной антропологией в общепринятом смысле); во-вторых, следовательно, диалектическое сочленение этого раздела со следующим (с «Феноменологией») и, стало быть, его окончание не означают окончания самого человека.

Делая эти выводы и демонстрируя, что душа – вовсе не последнее слово о человеке, мы подходили к проблеме его «свершения и конца» с позиции *антропологического* дискурса; теперь продемонстрируем некорректность данного вердикта Деррида с другой точки зрения, а именно с феноменологической, коль скоро и «Феноменология духа» привлекается французским мыслителем для доказательства завершения всего «слишком человеческого».

«Человек – природное существо; но человеку, поскольку он человек, надлежит быть не только природным, но и духовным (*Geistiges*)», поэтому, продолжает Гегель, «если спрашивают: “что есть дух?”, то собственный смысл этого вопроса таков: “что есть истинное духа (*was ist das Wahrhafte des Geistes*)?”; а это равнозначно вопросу: “к чему определен человек (*was ist die Bestimmung des Menschen*)?”», т. е. в чем заключается предназначение (призвание) – смысл – человека как такового, с какой целью он существует в этом мире?²⁵ Гегель дает следующий – вполне однозначный – ответ: «изначальное, исконное призвание (*der ursprüngliche Beruf*) человека» реализуется исключительно благодаря познанию; далее философ поясняет, что «абсолютная» заповедь «*Познай самого себя*» не имеет значения только такого самопознания, «которое направлялось бы на *отдельные* способности, характер, склонности и слабости индивидуума», но представляет собой «познание подлинного (истинного – *Wahrhaften*) в человеке, подлинного в себе и для себя, познание своей *сущности* как духа (*des Wesens selbst als Geistes*)»²⁶. Остановимся на этом фрагменте. Во-первых, речь идет о *познании* и *знании*; во-вторых, о знании человеком себя как духа; наконец, в-третьих, говорится об этом знании, как *сущности*, или собственной природы, человека. Но (по)знание, как, впрочем, и сознание, вовсе *не являются* непосредственными темами «Антропологии»; последняя, как мы помним, следит только лишь за процессом *рождения* сознания

²⁴ Гегель Г. В. Ф. Малая логика. С. 61; *Hegel G. W. F. Die Wissenschaft der Logik*. S. 90.

²⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции. С. 14, 16; *Hegel G. W. F. Vorlesungen*. S. 4, 6.

²⁶ Гегель Г. В. Ф. Малая логика. С. 61; *Hegel G. W. F. Die Wissenschaft der Logik*. S. 90; Гегель Г. В. Ф. Философия духа. С. 25; *Hegel G. W. F. Die Philosophie des Geistes*. S. 9.

из бездны недифференцированной чувственности, «отдавая» данную ступень духа (то есть сознание) в распоряжение «Феноменологии». Но если призвание человека, весь смысл его бытия (в том числе и природного) состоят в развитии сознания, познания и знания, то «обрывать» свершение человеческого существа в точке перехода от «Антропологии» к «Феноменологии», т. е. в точке самого истока феноменологического дискурса, означает признавать человеком *лишь его момент*, выдавая его непосредственную, природную «часть» за целое самого человека, за целого человека – за его *цель*.

Если существо под названием человек, свершается, как показывает Деррида, (уже) тогда, когда достигает сознания (т. е. с завершением «Антропологии»), не успевая даже (рас)познать себя в качестве духа (а именно об этом «всеобщем требовании» как смысле человеческого существа, и ведет речь Гегель), не означает ли этот показ, эта демонстрация, во-первых, *редукцию* этого существа к его антропологическому (в гегелевском смысле этого слова) основанию; во-вторых, *непризнание* собственной сущности – человечности – самого человека, его духовности? Не оценивается ли при таком чтении (философии Гегеля) сущность человека (в этой философии) чересчур низко и не проглядывают ли в подобной редукции признаки той самой «дурной метафизики (schlechte Metaphysik)»²⁷, каковая пытается постигнуть конкретное, предварительно разорвав последнее на части и абсолютизовав одну из них? И не свидетельствует ли, в конце концов, подобное чтение Гегеля о скрытом возрождении традиции, каковая, как заметил в одном месте Хайдеггер (его приводит далее и сам Деррида), «мыслит человека как *animalitas*, но не домысливает до его *humanitas*»?²⁸ Как человек может исполниться с первыми проблесками света – с первой молнией – сознания, когда его призвание заключается в развитии самосознания и познании себя как духа? «Антропология» представляет собой лишь начальную – отправную – точку, Ausgangspunkt этого процесса, эксплицируя предпосылки для выступления мышления из ночной грезы дремлющей души; с ее окончанием мы имеем совершенно непосредственную, начальную форму сознания, каковая, очевидно, не может означать конца человека, поскольку последний, будучи поначалу отдан во власть внешней предметности, *еще* даже не пришел к осознанию самого себя, а, тем более, к познанию себя как духа. В тексте «Энциклопедии» (ограничимся здесь «Малой логикой») самим Гегелем буквально навязчиво проводится различие между зверем и человеком именно на основании «способности» последнего к мышлению: «человек отличается от животных мышлением», каковое «сообщает всему человеческому его человечность», «человек отличается от животного именно тем, что он знает, *что* он такое и *что* он делает», мышление «рассматривается как наиболее истинное в человеке, как то, чем он отличается от животного», «мышлением человек отличается от природного», «животное не может сказать “я”»; это может сказать лишь человек, потому что он есть мышление», «чистыми физиками, только физиками, являются на самом деле лишь животные, так как они не мыслят, человек же, напротив, как мыслящее существо, есть врожденный метафизик»²⁹. Приведем еще один примечательный

²⁷ Гегель Г. В. Ф. Малая логика. С. 172; Hegel G. W. F. Die Wissenschaft der Logik. S. 212.

²⁸ Цит. по: Деррида Ж. Концы человека. С. 160.

²⁹ Гегель Г. В. Ф. Малая логика. С. 18, 42, 46, 52, 54, 168.

пассаж, выступающий довольно важным в контексте нашей проблемы как раз по причине того, что при сочленении антропологической темы с феноменологической Гегель в *своем* тексте явно не «приводит» человека к завершению и концу: «человек есть животное: однако и в своих животных функциях он не застревает, подобно животному... а сознает, познает и возводит их... в самосознательную науку. Благодаря этому человек разрушает границы своей в себе сущей непосредственности, так что именно потому, что он *знает*, что он животное, он перестает быть животным и дает себе знание себя как духа (sich das Wissen seiner als Geist gibt)»³⁰.

Таким образом, и с точки зрения «Феноменологии» (как, впрочем, и дальнейших разделов «Философии духа») конец (или свершение, или даже конец самого свершения) человека оказывается вовсе *не близким*, а довольно далеким его родственником. И когда Деррида заговаривает вдруг о *сущности* человека, каковая покоится похороненная в «Феноменологии», будучи присвоена *тем*, что сняло и превзошло человека, придя ему на смену, стоит (предварительно напомя о том, что в тезаурусе гегелевской логики *сущность* имеет вполне определенный и строгий смысл) задаться вопросом: о какой – или даже *чьей* – сущности ведет речь Деррида? Если подразумевается *логический* смысл этого термина, то, действуя в человеке, субъективный дух в «Феноменологии», освобождая себя от формы *бытия* (это форму представляет *душа*), как раз впервые *достигает* своей *сущности* как отношения с собой в отношении с иным; соответственно, сущность не может покоиться в «Феноменологии», где сущность, напротив, оказывается *впервые пробужденной* после выхода индивида из темного лабиринта своей антропологической ночи. Если же сущность берется в традиционном смысле и подразумевается *humanitas* (то, что делает человека человеком), то подобная сущность – ее философская репрезентация, – как мы показали выше, вовсе не исчерпывается ни «Антропологией», ни даже следующей за ней «Феноменологией», каковую Деррида к тому же совершенно непосредственно и, кажется, *намеренно и без лишнего оговорок* смешивает с *другим* текстом, *стирая еще одно принципиальное различие*: различие между энциклопедическим разделом под названием «Феноменология духа» и одноименным, но имеющим при этом совсем *другое* предназначение – «ganz andere systematische Funktion», как выражается Бауэр, говорящий о возникающей в связи с идентичным именованием «путанице (Verwirrung)» – отдельным известным трудом 1807 года³¹.

Дабы опровергнуть прочтение Кожевым «большой» феноменологии, Деррида ловко использует (так удачно названную Гегелем) феноменологию «малую», или энциклопедическую, располагающуюся (так удачно для Деррида) после раздела, названного (вновь так удачно для Деррида) Гегелем «учением о человеке», каковой (раздел), в свою очередь, слишком *буквально* истолкованный, выдается за учение о человеке в целом с целью демонстрации чистоты (уже снова) «большой» феноменологии от любых образов, ликов и фигур антропоса. «Феноменология духа», – отмечает Деррида, имея в виду *большую* («наивно прочитанную» Кожевым) феноменологию, – вовсе «не интересуется чем-то, что можно назвать просто человеком. <...> Она

³⁰ Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике I. М., 1938. С. 84; Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Ästhetik I. Frankfurt a/M., 1989. S. 112.

³¹ Bauer C. J. Op. cit. S. 34.

строго отличается от антропологии [как размышления о человеке в целом]. В “Энциклопедии философских наук”, – продолжает Деррида, – раздел под заглавием “Феноменология духа” [говорится уже о *малой* феноменологии] идет после “Антропологии” [уже изначально буквально понятой Деррида в качестве науки о человеке как таковом, в качестве, если угодно, антропологии с маленькой буквы и без кавычек] и явным образом выходит за пределы последней. То, что верно для “Феноменологии” [уже снова *большой*], с еще большим основанием верно для “Логики” [поскольку она следует за *большой* феноменологией]³². Однако подразумеваемая здесь Деррида «Логика» 1812 г. явно не следует за *малой* феноменологией, каковая, по мысли Деррида, снимает человека, поскольку идет после (слишком буквально понятой им) «Антропологии»; логика открывает «Энциклопедию» и *предшествует* человеку, как и всему остальному *реальному* миру и реальным философских наук о нем, в том числе «Антропологии», «Феноменологии» и «Психологии». Деррида *стирает* это принципиальное различие между произведением 1807 г. и одноименным разделом «Энциклопедии», перемешивая их удобным для себя способом.

И это не результат случайности (или недосмотра) в результате «быстро-го чтения». Жест стирания различия между большой феноменологией и малой наряду с выявленным выше игнорированием различия между предметом дословно понятой антропологии и темой гегелевской «Антропологии», на самом деле, позволяют Деррида поддерживать собственную мысль о «конце человека», защищающую «Феноменологию» от ее слишком наивного «антропологистского прочтения» и одновременно помещающую весь дискурс Гегеля в то историческое – относительно современное – поле, в котором человек считается безвозвратно пришедшим (или непрестанно приходящим) к собственному концу. Однако, пытаясь – на основании всех выявленных в ходе нашего анализа стираний, перестановок, перемещений и подмен – спасти «Феноменологию» от доминирующего во Франции и искажающего ее смысл «антропологистского прочтения», Деррида, по сути, реализует *ту же самую* операцию «антропологистского прочтения» по отношению к Гегелевой «Антропологии», намеренно прочитывая ее как науку обо *всем* (в) человеке. Но обладает ли антропологический спекулятивный дискурс (и вообще спекулятивный дискурс в целом), распознанный Деррида как *знак* «конца человека», тем историческим значением, которое ему приписывается? И не оказывается ли прочтение Кожева с его приверженностью пресловутому «антропологистскому мотиву» (при все той же операции *стирания* различий – на этот раз между строго логическим и эмпирическим (феноменальным) смыслами *конца* истории), согласно которому человек завершается в фигуре «Мудреца» (le Sage), более близким к духу и букве гегелевской философии, где весь смысл человеческого бытия определяется самопознанием абсолютного разума (в человеке и *через* него)?

Но разве Деррида, в итоге, говорит что-либо иное, когда, переходя к анализу феноменологии Гуссерля, отмечает, что для Гуссерля, как и для Гегеля, не может быть никакой истории, кроме истории *разума*, «местом развертывания» (le lieu de déploiement) которого оказывается человек в его

³² Деррида Ж. Концы человека. С. 146–147.

«наиболее классическом метафизическом определении»?³³ Но чтобы человек мог быть этим местом действующего в нем разума, само это место не должно закрываться («схлопываться») сразу же после открытия; после завершения процесса открытия, детально описываемого, например, гегелевской «Антропологией», следящей за тем, как разум (дух) преодолевает свой сон, тотальную бессознательную ночь, на исходе которой человек, это «философское животное», открывает глаза и, привыкая к свету, начинает (рас)познавать себя. Начало этого познания в свете Разума, безусловно, отмечает конец ночи, конец, или *Aufhebung*, души, – но только не человека, ибо сам Разум, охраняя свое место, требует, чтобы человек продолжал бодрствовать, продолжал – как бы выразился Хайдеггер – *стоять в провете бытия*.

Список литературы

- Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии духа. Берлин 1827/1828 / Пер. с нем. К. Александрова. М.: Дело, 2014. 304 с.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике I / Пер. с нем. Б. Столпнера. М.: Государственное издательство, 1938. 471 с.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 1: Логика / Пер. с нем. Б. Столпнера. М.: Государственное издательство, 1929. 368 с.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа / Пер. с нем. Б. А. Фохта. М.: Государственное издательство, 1956. 371 с.
- Деррида Ж. Когито и история безумия / Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина // Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2007. С. 56–106.
- Деррида Ж. Концы человека / Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина // Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический проект, 2012. С. 139–168.
- Чепурин К. В. Место антропологии в системе философии духа Г. В. Ф. Гегеля. Дис. ... канд. филос. н. М., 2011. 186 с.
- Чепурин К. В. Место антропологии в системе философии духа Г. В. Ф. Гегеля. Автореферат дис. ... канд. филос. н. М., 2011. 32 с.
- Bauer C. J. Selbsterzeugung des Menschen? Hegels Integration der Anthropologie in sein Konzept einer Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften // *Fines Hominis? Zur Geschichte der Philosophischen Anthropologiekritik* / Hrsg. von M. Rölli. Bielefeld: Transcript, 2015. S. 33–49.
- Bourgeois B. L'idéalisme allemand. Alternatives et progrès. Paris: Vrin, 2000. 320 p.
- Brauer D. La contradicción de la razón consigo misma. Reflexiones en torno a la concepción de la locura en la antropología de Hegel // *Revista Latinoamericana de Filosofía*. 2009. Vol. 35. No. 2. P. 287–305.
- Чепурин К. Subjectivity, Madness and Habit: Forms of Resistance in Hegel's Anthropology // *Hegel and Resistance: History, Politics and Dialectics* / Ed. by B. Zantvoort, R. Comay. L.: Bloomsbury Publishing, 2017. P. 101–116.
- Derrida J. Cogito et histoire de la folie // *Derrida J. L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967. P. 51–97.
- Derrida J. Les fins de l'homme // *Derrida J. Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. P. 129–164.
- Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 3. Tl.: Die Philosophie des Geistes. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1986. 417 S.
- Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1. Tl.: Die Wissenschaft der Logik. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1989. 393 S.

³³ Деррида Ж. Концы человека. С. 152; Derrida J. Les fins de l'homme. P. 146.

Hegel G. W. F. Fragment zur Philosophie des Geistes // *Hegel G. W. F. Berliner Schriften* (1818–1831). Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1986. S. 517–550.

Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Ästhetik I. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1989. 546 S.

Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/28. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994. 321 S.

Lejeune G. Hegel, anthropologue. Paris: CNRS, 2016. 208 p.

Malabou C. L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique. Paris: Vrin, 1996. 272 p.

The *Aufhebung* of the soul (or) of man. Derrida's interpretation of the truth of Hegel's anthropology

Anton V. Vavilov

Kuban State University. 149 Stavropolskaya Str., Krasnodar, 350040, Russian Federation; e-mail: anton_v_v@list.ru

The author analyzes the problem of the place of man in Hegel's speculative philosophy and the solution to this problem proposed by French philosopher Jacques Derrida. In order to save one of the most fundamental philosophical works for the French intellectual milieu, Hegel's *Phenomenology of Spirit*, from an "anthropologicist distortion" (i.e. the "anthropologicist reading" proposed by A. Kojève), Derrida includes Hegel's *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* in his analysis. Derrida explores two dialectically close sections of Hegel's *Encyclopedia*, namely *Anthropology* and *Phenomenology of Mind*, and with the help of "a more rigorous reading" makes a conclusion about the logical and necessary "end of man" already in *Anthropology*. This conclusion helps Derrida restore the proper meaning of *Phenomenology* and refine it from the image of man (that was discovered in it too hastily). However, despite his strong adherence to Hegel's letter and spirit, the French philosopher makes the same mistake of an anthropologicist reading with respect to *Anthropology* when he takes this section of *The Encyclopaedia* for Hegel's contemplation about man himself. Derrida, thus, erases the fundamental distinction between contemporary philosophical anthropology and a section of speculative philosophy that bears the same name but explores a completely different object. Trying to justify his thought about "the end of man," Derrida also neglects the distinction between the *Phenomenology* of the *Encyclopedia* and the big *Phenomenology* of 1807, which has another function in the system. The author analyzes Hegel's texts as well as secondary works dedicated to *Anthropology*, the least studied subject of speculative philosophy and, firstly, claims that Derrida's conclusions are incorrect, and, secondly, attempts to define the role and the limits of man in a dialectical discourse by analyzing the relation between "man," on the one hand, and "the soul," "consciousness" and "the spirit," on the other.

Keywords: anthropology, human, spirit, soul, the end of man, Hegel, Derrida

For citation: Vavilov, A. V. "Aufhebung dushi (ili) cheloveka. Istina antropologii Gege-ly v prochtenii Derrida" [The *Aufhebung* of the soul (or) of man. Derrida's interpretation of the truth of Hegel's anthropology], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 18–32. (In Russian)

References

Bauer, C. J. "Selbsterzeugung des Menschen? Hegels Integration der Anthropologie in sein Konzept einer Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", *Fines Hominis? Zur Geschichte der Philosophischen Anthropologiekritik*, hrsg. von M. Rölli. Bielefeld: Transcript, 2015, S. 33–49.

Bourgeois, B. *L'idéalisme allemand. Alternatives et progrès*. Paris: Vrin, 2000. 320 pp.

- Brauer, D. “La contradicción de la razón consigo misma. Reflexiones en torno a la concepción de la locura en la antropología de Hegel”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2009, Vol. 35, No. 2, pp. 287–305.
- Chepurin, K. “Subjectivity, Madness and Habit: Forms of Resistance in Hegel’s Anthropology”, *Hegel and Resistance: History, Politics and Dialectics*, ed. by B. Zantvoort, R. Comay. London: Bloomsbury Publishing, 2017, pp. 101–116.
- Chepurin, K. *Mesto antropologii v sisteme filosofii dukha G. V. F. Gegelya* [The place of Anthropology in Hegel’s Philosophy of Spirit], Diss. Moscow, 2011. 186 pp. (In Russian)
- Chepurin, K. *Mesto antropologii v sisteme filosofii dukha G. V. F. Gegelya* [The place of Anthropology in Hegel’s Philosophy of Spirit]. Abst. of Diss. Moscow, 2011. 32 pp. (In Russian)
- Derrida, J. “Cogito et histoire de la folie”, in: J. Derrida, *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, pp. 51–97.
- Derrida, J. “Kogito i istoriya bezumiya” [Cogito and the History of Madness], trans. by D. Yu. Kralechkin, in: J. Derrida, *Pismo i razlichie* [Writing and Difference]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2007, pp. 56–106. (In Russian)
- Derrida, J. “Kontsy cheloveka” [The Ends of Man], trans. by D. Yu. Kralechkin, in: J. Derrida, *Polya filosofii* [Margins of Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2012, pp. 139–168. (In Russian)
- Derrida, J. “Les fins de l’homme”, in: J. Derrida, *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972, pp. 129–164.
- Hegel, G. W. F. “Fragment zur Philosophie des Geistes”, in: G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften (1818–1831)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 517–550.
- Hegel, G. W. F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk. Ch. 1: Logika* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences, Pt. 1: The Logic], trans. by B. Stolpner. Moscow: Gosudarstvennoe izdatelstvo Publ., 1929. 368 pp. (In Russian)
- Hegel, G. W. F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk. Ch. 3: Filosofiya dukha* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences, Pt. 3: The Philosophy of Spirit], trans. by B. A. Fokht. Moscow: Gosudarstvennoe izdatelstvo Publ., 1956. 371 pp. (In Russian)
- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 3. Tl.: Die Philosophie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. 417 S.
- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1. Tl.: Die Wissenschaft der Logik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. 393 S.
- Hegel, G. W. F. *Lektsii po filosofii dukha. Berlin 1827/1828* [Lectures on the Philosophy of Spirit. Berlin 1827/1828], trans. by K. Aleksandrov. Moscow: Delo Publ., 2014. 304 pp. (In Russian)
- Hegel, G. W. F. *Lektsii po ehstetike I* [Lectures on Aesthetics I], trans. by B. Stolpner. Moscow: Gosudarstvennoe izdatelstvo Publ., 1938. 471 pp. (In Russian)
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. 546 S.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/28*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994. 321 S.
- Lejeune, G. *Hegel anthropologue*. Paris: CNRS, 2016. 208 pp.
- Malabou, C. *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Vrin, 1996. 272 pp.

И. С. Курилович

МЫШЛЕНИЕ БЕСКОНЕЧНОГО КАК ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ А. КОЖЕВА*

Курилович Иван Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: kurilovich.i@rggu.ru

Онтологическо-темпоральный дуализм, развиваемый Кожевым в оппозиции онтологии Гегеля и «антропологии» Хайдеггера, сопровождается разделением людей на «не-философов», «философов» и «мудрецов». Отличие между ними состоит в разных эпистемологических предпосылках (Койре) и созерцательно-деятельных установках (Маркс). Как удастся установить в настоящем исследовании, эпистемологические предпосылки Кожева не только определяют его онтологию и антропологию, но и разрушают его историософскую концепцию, сохранение которой требует изменения созерцательно-деятельной установки. Отличие эпистемологических установок состоит в разном понимании возможности мышления о бесконечном. Идея бесконечного рассматривается как следствие конечности человека и мира в контексте онтологического аргумента (Ансельм, Декарт). «Философ» отличается от «не-философа» тем, что философское понимание *сogito* не нуждается в гипостазировании или субстантивации идеи бесконечного в виде бесконечного мышления или мышления бесконечного сверхсущества, поэтому *сogito* присуще смертному человеческому существу автономно, рефлексивно и самотрансцендентно. Кожев утверждает, что мыслимая бесконечность «потенциальна», т. е. является «безграничностью» (*interminatum*), тогда как «актуальная» бесконечность (*infinitum*) признается немислимой и сводимой к «потенциальной». Редуцирование «актуальности» бесконечности делает невозможной веру в Бога, а поэтому эпистемологические расхождения не разрешаются дискурсивно, они – вопрос выбора «мировоззрения» (*Weltanschauung*). При этом, согласно Кожеву, эпистемологическая «ошибка», которая сделала возможными «актуальную бесконечность» и Бога авраамических религий, была эвристически продуктивной и, посредством секуляризации, помогла появиться науке Нового времени. Однако, редуцирование «актуальной» бесконечности мешает осуществлению наиболее известной идеи Кожева: идея «конца истории» темпорализуется, теряет абсолютную необходимость. Поэтому «философ» должен деятельно вступить в осуществление истории и закончить историю, только так он может стать «мудрецом».

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18–311–00282 Рациональность в гуманитарных науках: теоретические противоречия и дисциплинарная практика.

Ключевые слова: историческая эпистемология, негативная антропология, онтологический аргумент, актуальная бесконечность, философия науки, Декарт, Гегель, Хайдеггер, Койре, Кожев

Для цитирования: Курилович И. С. Мышление бесконечного как эпистемологическая проблема философской системы А. Кожева // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 33–47.

* * *

Александр Кожев¹ был профессиональным философом вне университетской корпорации. Он написал немного, но для имеющихся работ нередко специфическая резкость аргументации. Если гегелевской монистической онтологии и хайдеггеровской аисторичной «антропологии»² онтологическо-темпоральный дуализм Кожева противостоит подчеркнуто уважительно, то прямым собеседникам³, коллегам и окружающим везет меньше: им Кожев демонстрирует партийную позицию, при которой другой всякий раз неправ. Больше того, если неправый оппонент не оказал достойного отпора, то он оказывается хуже Кожева на глубоком сущностном уровне. Несогласие с Кожевом являет более низкое качество оппонента как человеческой особи. Марксистская классовая непримиримость и ницшеанское высокомерие к массам слились в Кожеве в теоретически обоснованный «снобизм» «смертного бога». Названный снобизм не политическая или эстетическая позиция, но именно следствие из метафизики. Здесь мы рассмотрим, почему, согласно Кожеву, одни люди – философы и мудрецы, а другие – нет. Важно понять также и то, могут ли не-философы стать философами. Ответы на оба вопроса мы обнаруживаем в феноменологии сознания Кожева и в принципиальной для нее данности сознанию бесконечного. Но здесь же открываются эпистемологические проблемы – «неполнота» дискурсивного разума и необходимость философствовать «другими средствами».

Антропология ничто и феноменология сознания Кожева

Согласно Кожеву, человек может быть философом, а может им не быть. Обе возможности некоторым образом присутствуют в человеке, но не присутствуют в каком-либо еще известном существе. Прежде всего, нужно

¹ Среди множества исследований философии Кожева важно выделить вклад Д. Батлер, И. Болдырева, С. Геруланоса, Б. Гройса, Т. Дмитриева, А. Дьякова, И. Евлампиева, И. Желенкова, А. Жубары, Ж.-Ф. Кервегана, К. Малабу, Д. Олье, Д. Онфре, П. Машрэ, П. Новака, В. Россмана, М. Рота, А. Руткевича, А. Тесля, О. Тимофеевой, М. Филони, А. Юрганова и др.

² Кожев неоднократно утверждал, что хайдеггеровская философия, несмотря на слова самого Хайдеггера, была антропологией (см., например: *Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger // Rue Descartes. 1993. No. 7. P. 36*). Кожев даже говорил о взаимной переводимости терминов *Dasein*, *Selbstbewusstsein* и «человеческое существование» в концептуальном переводе с гегелевского языка на хайдеггеровский и обратно. Подробнее см.: Курилович И. С. Рациональные основания концептуального перевода: случай феноменологии Гегеля – Хайдеггера в работах Александра Кожева. Статья 1 // Вестник РГГУ. 2018. № 3. С. 32–41.

³ См., например, воспоминания Батая (Коллеж социологии. СПб., 2004. С. 105).

понять, чем отличаются люди, как философы, так и не-философы. Человек или «человеческое существо» (синонимы, согласно Кожеву: Dasein Хайдеггера и (Selbst-) Bewusstsein Гегеля) обладает особым онтологическим статусом, который открывается посредством феноменологии сознания. Вкратце напомним позицию Кожева. Он начинает с описания состояния наивности, доисторического уровня самоощущения, при котором человек дается себе как однородное с природой «бытие в мире» или «человек в мире». Наивное состояние должно было пребывать с миром в «однородном тоне данности» (Gegebenheitstonus), где труд, понимание и речь давали бы человеку мир в «спокойной родственной близости» (Vertraulichkeit). Такой «человек в мире» делит бытие на человека и на то, что человеком не является, мир или природу (это разные понятия, но в наивной позиции они неразличимы). По закону исключенного третьего на этом можно было бы остановиться, но абстрактный «человек в мире» – это дискурсивный конструкт утраченной наивности. Исторически, т. е. во времени, все иначе: «“Человеку в мире” всюду и всегда жутко, или, по крайней мере, <...> ему всюду и всегда может быть жутко. <...> Как конечный, “человек в мире” дан самому себе в тоне ужаса»⁴. Однородность человека с миром разрывается «жуткой чуждостью», открывается конечность мира, «сквозная (durch-und-durch-Endlichkeit) конечность бытия»⁵, и не-мир – «ничто». Однородность разорвана временем или дискурсивностью – прошлое и будущее являются речью об уже не бытии и еще не бытии – и время-речь говорит о будущем Я, которого нет: «“не-я” “я” (das Nichtigsein das Ich), “я” данное как “не-я”»⁷, и о мире после смерти – «присутствие в нем реального будущего, которое никогда не станет его настоящим»⁸. Речь о персональном ничто моего Я или о «тоне данности» «человека вне мира». Так ничто (или ничтожность) моего Я открывает ничто (ничтожность) конечных вещей мира. Уничтожение конечных вещей – дело рук конечного Я, его желания и, в специфически человеческой форме, «желания желания», а отношение бытия и ничто или бытия и времени есть отношение бытия и исторического пребывания в нем человека. Самосознание через конечность мира приходит к «истинам о человеческом существовании»⁹: к сознанию собственной конечности, смертности, временности¹⁰, что значит собственной ничтожности и негативности, но вместе с тем – свободы, деятельной способности к творческому преобразованию в труде и порабощению в борьбе¹¹. Ничто в мире, т. е. негативность, порождает самосознание (ego cogito sum, Selbstbewusstsein, Dasein) смертного и свободного деятельного исторического человека. В представленных построениях очевидна следующая тройная историко-философская параллель: человек есть ничто, знающее о своей ничтожности («Бытие и ничто» Сартра от указанных размышлений Кожева отделяют 10–12 лет), он же есть время, знающее о своей временности (Хайдеггер), но изначально

⁴ Кожев А. Атеизм и другие работы. М., 2007. С. 128.

⁵ Там же. С. 132.

⁶ Ср.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. § 40.

⁷ Кожев А. Атеизм. С. 101.

⁸ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. С. 159.

⁹ Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. P. 38.

¹⁰ Кожев А. Гегель, Маркс и христианство // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 130.

¹¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 715.

«истины» о человеке получили «мифологическое выражение в Библии» и «феноменологически» были описаны Гегелем.

Понимание «ничто» принципиально и для антропологии, и для онтологии, и для ответа на вопрос об отличии философа от не-философа. Кожев начинает с положения Парменида и прослеживает такую цепочку: есть бытие или нечто, оно есть данность сознания, ничто нет, это отсутствие данности. Ничто как отсутствие данности есть, но оно есть не как данность нечто, а как данность отсутствия нечто. Поскольку подобное возможно и невозможно одновременно, то либо на уровне языковой игры или ошибки, на уровне привычки, превратившейся в убеждения, либо онтологически ничто есть неданность и даже сверх-данность, сверх-нечто, структурирующее вокруг себя данность нечто как условие. Таким образом понятие «ничто» в разных контекстах – великая пустота, бесконечность или Бог¹², хотя в более строгом смысле речь должна была бы идти о субстанциальном отрицании «нечто» «ничто». «Неданность» является отрицанием не атрибутов или предикатов, например, предиката «существования», «неданность» не делает «нечто» «ничто» мерцающей, сокрытой, неявленной или необъективируемой. Речь о, насколько это возможно, строгом, субстанциальном или онтологическом отрицании «нечто» «ничто», которое отрицает и все возможные атрибуты: «вне мира – ничто, “ничто” не с большой, а с самой маленькой, лучше всего – если бы это было возможно – с никакой буквы, – nichts, weniger als nichts»¹³. Антиномичность указывает, что феноменолог ступил за пределы возможного опыта. Остается понять, с какого момента в представленной цепочке феноменологическая дескрипция сознания, как ее понимал Кожев, уступила метафизическо-онтологическому конструированию¹⁴. Здесь и обнаруживается граница между философом и не-философом.

Мышление бесконечного и атеизм: полемика с Декартом

Итак, «ничто» в бытии является негативностью по отношению к тому, что можно отрицать – к конечному. В и посредством (en et par) «ничто» конечное открывается как конечное, а значит, через «ничто» возникает идея бесконечного. Также в и посредством «ничто» открывается смертность и возможность самоубийства, их открытие ведет к идее бессмертной души. Исторически данные положения Кожева восходят к кантианскому априорному синтезу трансценден-

¹² Кожев дополнил оппозиции теизм-атеизм, религиозность-нерелигиозность третьей – «чистый» и «не чистый». Именно «чистые» теизм и атеизм являются противоположностями и только к ним применимы рассуждения о ничто. «Чистый» теист не признает никаких положительных свойств и качеств Бога, в том числе и его существование (Кожев А. Атеизм. С. 56).

¹³ Там же. С. 148.

¹⁴ Согласно методологическим указаниям Кожева, феноменологический метод имеет целью «выявить “чистые феномены”, т. е. несводимые к другим (либо показать для “сложных” феноменов “чистые” элементы, их составляющие)». «Феноменологический анализ <...> должен отвечать на вопрос: “Что это такое?” <...> Он должен выявить сущность (идея, das Wesen) <...> равно как и структуру этой “сущности”, т. е. различные несводимые друг к другу типы ее проявления (отвлекаясь от “акцидентальных” вариаций реализации <...>)» (Кожев А. Понятие власти. М., 2006. С. 9–10). За начальным феноменологическим уровнем, по Кожеву, следуют уровни метафизический и онтологический.

тальных идей чистым разумом, и их список был бы неполон без идеи Бога – регулятивного принципа рассмотрения абсолютного единства всех предметов мышления¹⁵. Согласно Канту, идеи души и Бога отличаются от идеи бытия тем, что не содержат в себе антиномии и позволяют «принимать эти идеи за объективные и гипостазировать их»¹⁶, что и происходит. Конечно, это отсылает к оспоренному Кантом онтологическому аргументу. Кожеву он интереснее в картезианской форме, согласно которой Бог – бесконечная, породившая человека и мир субстанция, а идея Бога, т. е. идея бесконечности, субстантивированной до личности¹⁷, неразрывна с самосознанием¹⁸, но немыслима в качестве производной от человеческого разума – и в этом отношении она уникальна¹⁹. Идея Бога в мышлении – знак Творца на творении, без нее человеческая природа как человеческая непредставима, но конституирующая человеческую природу идея Бога с необходимостью требует, чтобы Бог «существовал в действительности», говорит Декарт²⁰. Подобная клейму, шраму или следу в сыром бетоне, эта идея не содержится в сознании предметно, но, не объективируясь, обустривает человека, присутствует в человеке в силу самого его устройства²¹ как мыслящего индивида: я мыслю Бога или бесконечное, следовательно, существую посредством Бога или бесконечного. Конечный не мог вывести из себя или наблюдаемого им конечного мира идею бесконечного, равно как идею совершенства и т. д. Из вещей мира выводимо безграничное, но не бесконечное. Как показал Койре, Декарт следует схоластическому различению божественного предиката «бесконечный» (*infinitum*) и мирских «беспредельный» (*interminatum*), «неопределяемый» (*indeterminatum, indefinitum*)²². Согласно Койре, терминологическое деление в данном случае не вопрос стилистики, уместности контекста словоупотребления, но вопрос ясности и отчетливости: даже картезианская *беспредельная* вселенная приближительна²³, неотчетлива и неясна, и единственно лишь идее Бога присуща идея совершенства, а потому Богу присуща совершенная *Бесконечность*, которая уже ясна в том смысле, что она дана положительно, актуально, но отчетливой она не может быть в принципе, т. к. превосходит «разрешение» человеческого сознания²⁴. Последующая мысль не следует схоластическому делению терминов, но разница сохраняется, и общее слово «бесконечность» терминологизируется предикатами: несовершенство и беспредельность Вселенной делает ее бесконечность «потенциальной», а совершенству Бога присуща «актуальная бесконечность». Если согласиться с Ансельмом и Декартом, совершенство или даже сверхсовер-

¹⁵ Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 3: Критика чистого разума. М., 1994. С. 501.

¹⁶ Там же. С. 502.

¹⁷ Декарт Р. Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии. Луцк, 1998. С. 104.

¹⁸ Там же. С. 110.

¹⁹ Там же. С. 104.

²⁰ Там же. С. 110–111.

²¹ Там же. С. 110.

²² Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М., 2001. С. 106. Бесконечное бытие (*ens infinitum*) – в такой формулировке бесконечное стало божественным атрибутом после интерпретации Дунсом Скотом онтологического аргумента Ансельма Кентерберийского (Там же. С. 108).

²³ Там же. С. 2.

²⁴ Там же. С. 91.

шенство Бога делает необходимым его существование²⁵, он оказывается причиной самого себя и причиной или творцом всего остального – беспредельной, но сотворенной Вселенной.

Благодаря Койре Кожев понимает доводы Декарта следующим образом:

- «*cogito ergo sum*» означает не только очевидность мышления, но, и прежде всего, очевидность моего мышления, что понимается
- как очевидность самосознания²⁶;
- когитация, «я мыслю», значит то, что конечный Я мыслю как Я – мыслю конечно и конечное;
- то же «я мыслю» означает и то, что бесконечное мыслится Я (мною) посредством бесконечного Я (во мне) – в этом доводе, согласно Кожеву, Декарт показывает себя как представитель религиозной мысли, которая «исходит из (*ego cogito-sum*, чтобы тут же перейти к (*id cogitat est*, и она устанавливает, что ничего не мешает предположению, согласно которому это *cogitat est* есть *cogitatio* бесконечной сущности»²⁷;
- Я (мне) очевидно, что Я мыслит (мыслю) бесконечное, значит, Я как мыслящий обусловлен бесконечным и даже сотворен бесконечным;
- при этом идея конечного и потенциально вечного отодвигания границы конечного не ведет к идее актуальной бесконечности, но предполагается ею, то же и с потенциальным совершенствованием – оно существует лишь в свете актуальности идеи совершенства, а творящая актуальная бесконечность – это определенность Бога;
- следовательно, если Я существует (существую), значит, и Бог как условие и даже творец существования Я (моего существования) существует.

Кожев демонстрирует понимание терминологического различения, на которое указал Койре, и избирательно ему следует²⁸, но по существу он Декарту возражает. Прежде всего, Декартовы божественные предикаты, а имплицитно и кантианские идеи разума, сводятся к идее бесконечности, сколь бы психологически неприемлемым это ни казалось религиозному сознанию²⁹. Кожев сводит онтологический аргумент от выводов о существовании или бытии Бога к проблеме мышления о бесконечности. Он утверждает, что мышление бесконечности конечным существом не нуждается в garante возможности такого мышления, а значит, из *cogito ergo sum* не следует гипостазирование или субстантивация идеи бесконечного в виде бесконечного сверхсущества.

²⁵ Декарт Р. Рассуждение о методе. С. 110.

²⁶ Принципиальной референцией в отождествлении когито и самосознания является сюжет «*cogito me cogitare*», который ко времени представленной позиции Кожева (1936 г.) еще не нашел того развернутого выражения у Хайдеггера, которое мы встречаем в двухтомнике «Ницше» (1960) (Хайдеггер М. Ницше Т. 2. СПб., 2007. С. 129–147) и «Европейском нигилизме» (1967) (Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 63–176), но он уже представлен в «Бытии и времени» (1927) (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 46) и, подробнее, в «Основных проблемах феноменологии» (1927) (Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 166–168, 210).

²⁷ Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. P. 43.

²⁸ Кожев А. Атеизм. С. 130, 470, 492.

²⁹ Там же. С. 491.

Вот общая канва контраргументации Кожева:

- когито есть акт самосознания, «я мыслю» – это рефлексивный или «циклический» акт «совершенного самопостижения»³⁰ через мышление о мышлении с порядком возможных выводов аналогичным, с одной стороны, антропологизированному Нусу Аристотеля, а с другой – диалектике «желания желания»;
- но существование Бога не следует из очевидности самосознания: всякая когитация есть мышление Я (мое когито, мыслю я), а не некое Мышление в Я (во мне и посредством меня), мыслит именно Я, ничего не «мыслится» само или посредством чего-либо, поэтому нельзя вслед за Декартом считать, что бесконечное «мыслится» в «я мыслю» благодаря тому, что Бесконечное в Я есть или изменило, обратило Я;
- Я предполагает собственную конечность, а конечность – смертность, поэтому «я мыслю» – всегда имеет за собой конечного, смертного субъекта;
- бесконечное мыслимо лишь как мыслимое и никогда как мыслящее, т. е. как объект, а потому нет бесконечного Я, которое не было бы вместе с тем и конечным³¹, но, не переставая быть конечным, Я может мышлением охватить Тотальность безграничного бытия и мыслящего его мышления³², что исчерпывает вопрос о мыслимости бесконечного конечным³³;
- если Я мыслимо лишь как конечное, а бесконечное мыслимо лишь как мыслимое, то определенность Бога как бесконечного мыслящего или мыслящей бесконечности или бесконечного Я противоречит его существованию;
- «я мыслю себя мыслящим» – это уже акт превосхождения себя конечным и автономным субъектом, акт самотрансцендирования (Dasein ist Transzendenz) и выход к идее бесконечного без посредничества Бога, достаточно лишь произведенной ничто негативности, желания отрицания (desir négateur, Begierde), которое в практической жизни есть действие (Mensch ist Tat) и свобода, онтологически – время (Geist ist Zeit

³⁰ Кожев А. Гегель, Маркс и христианство. С. 132.

³¹ Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. P. 43.

³² Кожев: ««объектом» абсолютного Знания выступает Тотальность; это Знание есть анализ и реконструкция Тотальности, отталкивающиеся от конститутивных элементов (Momente), обособленных посредством анализа. Однако Тотальность того, что есть, также предполагает Знание, открывающее эту Тотальность, насколько само это Знание является действительным. Поэтому можно было бы сказать, что Тотальность, конкретное действительное Бытие, есть и открываемый “объект”, и открывающий “субъект”. Именно поэтому конкретное Бытие есть Тотальность; или, что то же самое, оно является Истинным (das Wahre), или Понятием (Begriff), или абсолютной Идеей <...> Тотальность есть синтез Тождества (= тезис) и Отрицания (= антитезис)» (Кожев А. Гегель, Маркс и христианство. С. 129). Согласно Кожеву, в мифической форме указанная позиция представлена в смертности Сына Божия (Там же. С. 132, 142), затем ее философски, но некорректно, монистически выразил Гегель, позже она развивалась у Ницше и Хайдеггера, пока, наконец, Кожев не трансформировал ее в темпорально-онтологический дуализм.

³³ В 1931 г. Кожев считал, что «настоящий атеизм отрицает бесконечность», «онтологическую сущность» Бога (Кожев А. Атеизм. С. 489), но в 1936 г., после начала семинаров по Гегелю, решил, что нет причин считать, что атеист не может мыслить бесконечное – он не может мыслить только актуально бесконечное, мыслящее и бессмертное бесконечное (Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. P. 46).

или *Dasein ist Zeitlichkeit*), а эпистемологически – дискурсивный разум, Логос. Это то, что называется Духом, но этот Дух смертен³⁴, это Человек-в-мире, и он «бесконечен» только в смысле не-конечности: он бесконечен как достигнутое деятельное отрицание конечности тождественной, или природной, данности, которая им предполагается³⁵;

- как следствие: «Для атеистической антропологии картезианский аргумент не убедителен, т. е. не является доказательством»³⁶.

Актуальность бесконечности – проблема мировоззрения и онтологии

Обратим внимание, что в представленном выше следствии Кожев говорит о неубедительности, но не ложности. Дело в том, что лежащий в основании его рассуждений тезис о мыслимости бесконечного конечным истинен при одном условии: сведение всякой «актуальной» бесконечности к «потенциальной» или «дурной» – самый сложный вопрос, на котором дискурсивная убедительность уступает мировоззрению. Кожев, вероятно, не без влияния исторической эпистемологии Койре, называет дальнейшие рассуждения вопросом мировоззрения или выбором той или иной онтологии: «Аргумент [Декарта] имеет смысл только если мы допустим, что конечное бытие может мыслить бесконечность лишь как участник (бесконечного) мышления бесконечной сущности. Однако мы не видим, почему нужно было бы это допускать. Предположим, что всякое мышление открывает, в конечном счете, [некоторое] бытие. Мышление о бесконечном открывает, стало быть, бесконечное бытие. Мы можем, если захотим, назвать это мышление бесконечным»³⁷, а раз так, то «Почему Гегель не Бог?»³⁸.

Философ отличается от не-философа тем, что он мыслит бесконечное сам. Мышление смертного человеческого существа автономно, рефлексивно и самотрансцендентно – достаточно конечного мыслящего Я, чтобы мыслить бесконечное. Именно в значении признания способности мыслить бесконечное необходимо понимать слова Кожева о том, что он является «смертным богом». Кожев отказывает аргументу Декарта, т. к. допущение «актуальной» бесконечности некорректно, она немыслима, она отличается от «безграничности» в значении «потенциальной» или «дурной» бесконечности. Поэтому Кожев подменяет термин «бесконечность» в значении «актуальной» бесконечности на «бесконечность» вообще, в которой различие между «актуальной» и «потенциальной» бесконечностями удерживается ложным мировоззрением, а последним можно пренебречь. Ложное мировоззрение Кожев называет «теизмом», т. е. верой в то, что внемирное ничто – это нечто в некотором сублимированном сверх-смысле, онтологически же «теизм» и «атеизм» отличаются в позициях по поводу бесконечности: «“Бесконечность” он [атеист] знает только как безграничность (мира), и утверждаемая теистами “актуальная” бесконечность Божественного, которая включает ничто, а не противостоит

³⁴ «...отвергая представления о загробной жизни и воскрешении, можно прийти к истинной, т. е. гегелевской, антропологии» (Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 713–714).

³⁵ Кожев А. Гегель, Маркс и христианство. С. 132.

³⁶ Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. P. 46.

³⁷ Ibid.

³⁸ Кожев А. Атеизм. С. 489. Ср. со словами Батая о портрете Гегеля: «Ужас быть в средоточии мира – ужас быть Богом» (Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 204).

стоит ему, в его глазах не парадокс, а включающая логическое противоречие и потому недопустимая конструкция»³⁹.

И тем не менее, выбор правильной антропологии и онтологии – именно выбор, дело мировоззрения или даже веры. Дискурсивная убедительность здесь отстывает. Мировоззренческо-онтологический релятивизм Кожева не снижает радикальность его критики, но снимает с него ответственность за убедительность: «Можно ли сказать, что Гегель-Хайдеггер доказали конечность человеческого бытия? Мы склонны ответить утвердительно, но добавив: для тех, кто хочет в это верить. И, говоря это, мы возвращаемся к проблеме *Weltanschauung* <мировоззрения>»⁴⁰. Соответственно и самоотрансцендентность конечного через отрицающее действие не очевидность. Кожев считает, что он может лишь «указать на идеал человека (философа), живущего “полной жизнью” и данного самому себе как атеист»⁴¹. В конечном итоге, это свободный выбор, убедить здесь в чем-либо нельзя. Но свободный выбор совершенно не гарантирует, что в свободном выборе между свободой и несвободой самосознания все с необходимостью выберут свободу⁴², напротив, проще найти тех, кто либо отказывается от выбора, т. е. его не артикулирует, чем исключает себя из числа философов, либо автономному конечному самосознанию предпочитают самосознание гетерономное, обусловленное «актуальной» бесконечностью, и, зная о своей смертности, верят, что она не настоящая, т. к. по существу, в силу названной обусловленности, бессмертны: «либо Бог (и бессмертие) без свободы, либо свобода без Бога (т. е. без бессмертия) <...> человек, который выбрал ошибку в *Weltanschauung*, является – все еще будучи человеком – человеком, который не живет в истине, который не является *sophos* <мудрецом>, который даже не философ»⁴³. Не всякий атеист философ, но всякий философ – атеист⁴⁴. Философ осмыслил свою смертность, ее принял и сделал из нее выводы об отсутствии Бога, о темпорально-онтологическом дуализме мира, о себе как ничтожащемся ничто, т. е. свободном действующем и познающем индивиде, мышление которого автономно, рефлексивно и самоотрансцендентно. Философ знает, что достаточно конечного мыслящего Я, чтобы мыслить бесконечное, но чтобы убедить быть атеистом, доводов недостаточно, поэтому это вопрос мировоззрения и соответствующего отношения к оппонентам. Представленная онтологическая ничтожность человека и экзистенциальная требовательность к философу отнюдь не учат смирению: «тот, кто является философом или думает, что он философ, должен ощущать собственное

³⁹ Кожев А. Атеизм. С. 107.

⁴⁰ Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. P. 42.

⁴¹ Там же. С. 174.

⁴² Ibid. P. 46.

⁴³ Ibid. P. 44–45. Если абстрагировать «Критику чистого разума» от «Критики практического разума», то, в некотором роде, и для Канта это вопрос мировоззрения, т. к. гипостазированию психологических и теологических идей лишь «ничто не мешает», «противоречий в них нет» (Кант И. Указ. соч. С. 502). Как следствие, мы не можем «допускать» их абсолютно (*suppositio absoluta*), но только относительно (*suppositio relativa*) (Там же. С. 503–504).

⁴⁴ Сам философ может для себя атеистом не быть, будучи им в себе (Кожев А. Гегель, Маркс и христианство. С. 128–129). О парадоксальности «транс-христианского» атеизма см.: Там же. С. 142.

бесконечное превосходство над Верующим, который – всего лишь Верующий, уж не говоря об остальных»⁴⁵.

Однако вот примечательное отличие атеизма Кожева от Фейербаха⁴⁶: атеистическая позиция является производной от иудео-христианской, атеизм – венец теизма, результат почти веберовского «расколдовывания» идеи бесконечного. Согласно Кожеву, идея бесконечного – достояние постхристианской мысли. Понимание ничто как ничто, т. е. наиболее феноменологически правильным, по Кожеву, образом, свойственно буддизму, начиная с его ранней формы, школы тхеравады, и наиболее последовательно в школе шуньявады, поэтому там нет бессмертной души. Но без идеи бессмертия «нет настоящей смерти»⁴⁷, т. к. только отрицание надежды на посмертное существование дает тот ужас ничто смерти, продумывание которого освобождает философа. Нет в буддизме и «данности бесконечности (а только безграничности), т. к. все смертно, т. е. насквозь конечно»⁴⁸, что также положительно лишь в качестве вывода, но не исходной посылки. При всей симпатии Кожева к буддизму, именно христианская идея бесконечного и ее субстантивированная «актуальная» форма, идея внемирного Бога, помогла появиться и философии Гегеля-Хайдеггера, последователем которой себя называет Кожев, и науке Нового времени⁴⁹. Наука обязана идее откровения бесконечного (Бога) в конечном (смертном и распятом), «единственной – теистической – ошибкой христианства является воскресение»⁵⁰, но это не отменяет его положительной роли: «наука вырастает в рамках теизма: мир науки результат секуляризации мира теиста»⁵¹.

Ограничения и проблемы системы Кожева

Кожев оставляет возможность опровергнуть его доводы: достаточно доказать существование «актуальной» бесконечности либо ее следствие – необходимость производности конечного из бесконечного: «Если конечность дана только через данность бесконечности, то все мои рассуждения рушатся. Тогда нет атеизма»⁵². В этом смысле теория множеств Кантора, содержащая «актуально бесконечные множества», представляет угрозу как «теизм» или «онто-тео-логия». Теологическое значение теории множеств Кожев считал возможным элиминировать через сведение абсолютного к потенциально бесконечному

⁴⁵ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 502.

⁴⁶ См.: Геруланос С. Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» // Новое литературное обозрение. 2012. № 4 (116). С. 76–90.

⁴⁷ Кожев А. Атеизм. С. 477.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ О христианском происхождении науки Кожев пишет в «Идее детерминизма в классической и в современной физике» (1932) и в «Христианском происхождении науки Нового времени» (1964). Кожев признавался С. Розену, что его друг А. Койре считал идею связи между христианством и появлением науки Нового времени своей, и появление этой идеи в работах Кожева стало причиной охлаждения их отношений (*Rosen S. Kojève à Paris. Chronique // Cités. 2000. No. 3. P. 208*).

⁵⁰ Кожев А. Гегель, Маркс и христианство. С. 133.

⁵¹ Кожев А. Атеизм. С. 483.

⁵² Там же. С. 471.

посредством расширения множеств⁵³. Но указанный рецепт упразднения «актуальной» бесконечности через повсеместное ее сведение к безграничности не только упраздняет Бога, но и создает опасность для кожевианского «конца истории».

Сама идея конца предполагает не ограничение множества, в данном случае, событий историй, но их тотальность, целостность, законченность, прекращение становления в истории, невозможное там, где всегда потенциально можно прибавить еще что-нибудь – в данном случае, событие. Эта проблема не укрылась от Кожева – он пишет, что история рискует остановиться, т. е. прекратить перебор исторических форм, погрузиться, как бы мы сказали сегодня, в «день сурка», не достигнуть конца, ситуации конца истории. Кожев ищет решение у Гегеля и остается им неудовлетворен: философия Гегеля посвящена Тотальности бытия в становлении и познании, т. е. в единстве тождества (бытия) и отрицания (времени), объекта и субъекта, что позволяет предмету философии Гегеля быть и истиной, и понятием, и абсолютной идеей. Ничто в бытии, негативность являет себя как время, которое трансформирует бытие в понятие бытия, в истину о бытии: «темпорализация Бытия вычитает бытие из Бытия <...> темпорализация (=Негативности) трансформирует Бытие (=Тождеству) в Понятие Бытия таким образом, что Тотальность (=Тождество + Отрицание), будучи Понятием-которое-есть, или понятием-Бытием, одновременно оказывается и “субъектом”, и “объектом”, сущим и мыслью, одним словом, абсолютной Идеей, или Знанием»⁵⁴. Но с потенциальной бесконечностью без актуальной бесконечности философ даже при Тотальности не имеет никаких гарантий относительно истины вообще и истины в частности о конце истории. Предположим, что мы получили тотальность или Абсолютное знание – бытие и понятие о нем. Но время будет подтачивать, релятивизировать нашу истину, абсолютное знание – терять свою «актуальность», а потому истина уже не истина во все. Истина могла бы выступить в конце истории как гарант законченности, но если конец истории обуславливает прекращение изменений, то уже абсолютная истина нуждается в учреждающей инстанции, в конце истории. Чтобы был конец истории он должен быть истинным, истинным он будет, если история закончится, если «становление» станет «ставшим», но история закончится, если это необходимо (или хотя бы возможно), т. е. истинно. Как следствие, без мышления «актуальной» бесконечности Сова Минервы все ждет наступления сумерек, чтобы вылететь, а они все никак не наступают. «Мы, – говорит Кожев, – не можем сказать что-либо доказательное или истинное относительно наличия у истории цели и не была ли она уже достигнута»⁵⁵.

⁵³ «Число точек в отрезке “актуально бесконечно”, но раз есть отрезок, значит, есть и возможность добавлять точки, т. е. есть безграничность этого “бесконечного”. Значит не-безгранично только “одно” бесконечное (Menge aller Mengen [множество всех множеств])? Это понятие парадоксально потому, что оно должно мыслиться как нечто непрерывное, что исключает всякие Mengen), а именно Божественно Бесконечное Cantor[‘a] [Кантора]; даже Mengenlehre [– это] онто-тео-логия» (Кожев А. Атеизм. С. 492–493; см. также: Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. P. 46).

⁵⁴ Кожев А. Гегель, Маркс и христианство. С. 129–130.

⁵⁵ Там же. С. 132.

Известно, что Кожев говорит о философе «конца истории» – «мудреце»: Мудрец – «человек, совершенно сознающий себя, т. е. полностью удовлетворенный»⁵⁶, который находится в «чистом созерцании» и «творит свою Науку», раскрывая целостность становления⁵⁷. Но Мудрец – фигура конца истории. В отсутствии универсально значимой и вечной Истины как теоретически необходимого абсолютного знания, когда история остановилась, но не закончилась, мыслящий атеист, в терминологии Жежева, погружается в Скептицизм, мыслящий теист – в Веру, согласно оригинальному истолкованию «Феноменологии духа», они находятся в бездеятельной и незаинтересованной объективистской установке всепринятия и всепрощения. Все это Псевдо-Философы. Кожев призывает не путать Мудреца и карикатуру на него: он не «беспристрастен», не «объективен», его действия «субъективны» или «заинтересованы» в Мире, в котором он пребывает без прикрытия иллюзиями и мечтаниями, но это субъективность Абсолютного знания, поэтому Мудрец, вместе с тем, по-настоящему «беспристрастен» и «объективен»⁵⁸, «он бездействует как Человек единственно потому, что Человек не может больше действовать с тех пор, как становится возможной Мудрость. И наоборот, Мудрость становится возможной лишь в тот миг, когда все возможные цели Человека на самом деле достигнуты»⁵⁹. А куда это не так, истории нужен «могильщик». При отсутствии возможности «сказать что-либо доказательное или истинное» философ может и должен, следуя 11-му тезису Маркса о Фейербахе, действовать – выйти из теоретического тупика посредством практического вступления в историю: «...не исключено, что История остановится, так и не дойдя до своего окончательного завершения. Нужно, стало быть, прилагать усилия к тому, чтобы этого не произошло. Или лучше так: мало говорить себе, что рано или поздно всегда придет какой-нибудь философ; надо бы, чтобы каждый сказал себе, даже без достаточных на то оснований, что, может быть, он и есть тот единственный человек, который сможет стать этим ожидаемым философом»⁶⁰, – цитата относится к последнему году курса Жежева о Гегеле в Практической школе высших исследований. Началась и закончилась Вторая мировая война, а сразу после этого Жежева своим местом работы выбирает Набережную Орсе, где берется за «форму высшей игры»⁶¹ – политическое осуществление истории в проекте евроинтеграции.

Последнее биографическое замечание можно принимать или не принимать к рассмотрению: у Жежева как иммигранта без средств к существованию после мировой войны могло быть более чем достаточно причин, чтобы не продолжать преподавать, и не биография Жежева была предметом нашего внимания. Но тексты Жежева делают возможным утверждение, что эпистемологические основания, а именно тезис о мыслимости бесконечного как потенциально-бесконечного фундирует философию сознания, антропологию, философию религии и философию науки Жежева и включает Жежева

⁵⁶ Жежев А. Введение в чтение Гегеля. С. 344.

⁵⁷ Там же. С. 506, 560, 594.

⁵⁸ Там же. С. 507.

⁵⁹ Там же. С. 510.

⁶⁰ Там же. С. 503.

⁶¹ Kojève A. Entretien avec Gilles Lapouge: «Les Philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages» // La Quinzaine littéraire. 1968. No. 53. P. 19.

в число философов-систематиков, но, вместе с тем, вымывает основания историософии Кожева и, в целом, релятивизирует его систему. Кожев в духе исторической эпистемологии Койре определил эпистемологические, антропологические, онтологические предпосылки как основания для выделения мировоззренческих типов и поведенческих установок, однако, и это Кожев отличает, обосновал неравноценность выделенных типов и установок. Наконец, Кожев, демонстрировавший неприязнь к левым интеллектуалам и призывавший опекаемый ими политический активизм, сам за 30 лет до мая 1968 г. обосновал необходимость «ангажированности» философа и, как удалось установить, сделал это в результате обнаружения эпистемологической проблемы мышления бесконечного.

Список литературы

- Батай Ж.* Внутренний опыт / Пер. с фр. С. Л. Фокина. СПб.: Аксиома; Мифрил, 1997. 336 с.
- Геруланос С.* Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» / Пер. с фр. А. Зубова и Д. Горячиной // Новое литературное обозрение. 2012. № 4 (116). С. 76–90.
- Декарт Р.* Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии / Пер. с фр. и лат. В. В. Соколова, В. М. Яевежиной, В. Н. Ивановского. Луцк: Вежа, 1998. 302 с.
- Кант И.* Собрание сочинений: в 8 т. Т. 3: Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского. М.: Чоро, 1994. 741 с.
- Кожев А.* Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А. М. Руткевича и др. М.: Праксис, 2007. 512 с.
- Кожев А.* Введение в чтение Гегеля / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003. 791 с.
- Кожев А.* Гегель, Маркс и христианство / Пер. с фр. А. М. Руткевича // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 128–143.
- Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с фр. И. Фомина. М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998. 208 с.
- Кожев А.* Понятие власти / Пер. с фр. А. М. Руткевича. М.: Праксис, 2006. 192 с.
- Койре А.* От замкнутого мира к бесконечной вселенной / Пер. с англ. В. Стрелков и др. М.: Логос, 2001. 288 с.
- Коллеж социологии 1937–1939* / Сост. Дени Олье; пер. с фр. Ю. Б. Бессоновой, И. С. Вдовиной, Н. В. Вдовиной, В. М. Володина. СПб.: Наука, 2004. 588 с.
- Курилович И. С.* Рациональные основания концептуального перевода: случай феноменологии Гегеля – Хайдеггера в работах Александра Кожева. Статья 1 // Вестник РГГУ. 2018. № 3. С. 32–41.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
- Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 447 с.
- Хайдеггер М.* Ницше. Т. 2 / Пер. с нем. А. П. Шурбелев. СПб.: Владимир Даль, 2007. 457 с.
- Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 445 с.
- Kojève A.* Entretien avec Gilles Lapouge: «Les Philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages» // La Quinzaine littéraire. 1968. No. 53. P. 18–20.
- Kojève A.* Note sur Hegel et Heidegger // Rue Descartes. 1993. No. 7. P. 35–46.
- Rosen S.* Kojève à Paris. Chronique // Cités. 2000. No. 3. P. 197–220.

Thinking about (and of) the infinite as an epistemological problem of Kojève's philosophical system*

Ivan S. Kurilovich

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya sq., GSP-3, Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: kurilovich.i@rggu.ru

The ontological-temporal dualism developed by Kojève in opposition to Hegel's ontology and Heidegger's anthropology is accompanied by a division of people into "non-philosophers," "philosophers" and "sages." Their differences are determined by their different epistemological premises (Koyré) and contemplative-active attitudes (Marx). The author argues that Kojève's epistemological premises not only determine his ontology and anthropology, but also destroy his philosophy of history, which requires a change of the contemplative-active attitude in order to be preserved. The difference in epistemological attitudes consists in a different understanding of the possibility of thinking about the infinite. The idea of the infinite is viewed as a consequence of the finiteness of man and the world in the context of the ontological argument (Anselm, Descartes). A "philosopher" differs from a "non-philosopher" in that a philosophical understanding of the *cogito* does not require a hypostasis or a substantiation of the idea of the infinite as infinite thinking or, alternatively, as the thinking of an infinite super-being. Therefore, the *cogito* is inherent in a mortal human being autonomously, reflexively and self-transcendentally. Kojève argues that the thinkable infinity is "potential," i.e., scholastically speaking, it is what can be called "limitlessness" (*interminatum*), whereas "actual" infinity (*infinitum*) is considered unthinkable and reducible to "potential" infinity. Reducing the "actuality" of infinity to its "potentiality" is incompatible with faith in God, and, therefore, epistemological differences are not resolved discursively; they are a matter of the choice of "worldview" (Weltanschauung). At the same time, according to Kojève, the epistemological "mistake" that made the "actual" infinity (as well as the God of Abrahamic religions) possible was heuristically productive and via secularization helped modern science to appear. However, the reduction of "actual" infinity precludes the implementation of the most famous of Kojève's ideas: his idea of the "end of history" is temporalized and, thus, loses its absolute necessity. In light of this, a "philosopher" must actively participate in the implementation of history and finish history. Only that way she can become a "sage."

Keywords: Historical epistemology, negative anthropology, ontological argument of the existence of God, actual infinity, philosophy of science, Abrahamic religions, atheism, genesis of science, Descartes, Hegel, Heidegger, Koyré, Kojève

For citation: Kurilovich, I. S. "Myshlenie beskonechnogo kak epistemologicheskaya problema filosofskoi sistemy A. Kozheva" [Thinking about (and of) the infinite as an epistemological problem of Kojève's philosophical system], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 33–47. (In Russian)

References

Bataille, J. *Vnutrenniy opyt* [Internal Experience], trans. by S. L. Fokin. St. Petersburg: Aksioma Publ.; Mifril Publ., 1997. 336 pp. (In Russian)

* The present study has been completed with financial support from the Russian Foundation for Basic Research under the Project No. 18–311–00282 *Rationality in the humanities: theoretical contradictions and disciplinary practice*.

- Descartes, R. *Rassuzhdeniye o metode. Metafizicheskiye razmyshleniya. Nachala filosofii* [Discourse on the method. Metaphysical reflections], trans. by V. V. Sokolov, V. M. Yaevezhina and V. N. Ivanovskii. Lutsk: Vezha Publ., 1998. 302 pp. (In Russian)
- Geroulanos, S. "Aleksandr Kozhev: proiskhozhdeniye 'antigumanizma', ili 'konets istorii'" [Alexandre Kojève: The Origin of 'Anti-Humanism', or 'The End of History'], trans. by A. Zubov and D. Goryanina, *Novoye literaturnoye obozreniye*, 2012, Vol. 116, No. 4, pp. 76–90. (In Russian)
- Heidegger, M. *Bytiye i vremya* [Being and time], trans. by V. V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 451 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Nietzsche*, Vol. 2, trans. by A. P. Shurbelev. St. Petersburg: Vladimir Dal' Pibl., 2007. 457 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Osnovnyye problemy fenomenologii* [Basic problems of phenomenology], trans. by A. G. Chernyakov. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001. 445 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Vremya i bytiye: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and speeches], trans. by V. V. Bibikhin. Moscow: Respublika Publ., 1993. 447 pp. (In Russian)
- Hollier, D. (ed.) *Kollezh sotsiologii 1937–1939* [College of Sociology 1937–1939], trans. by Yu. B. Bessonova, I. S. Vdovina, N. V. Vdovina and V. M. Volodin. St. Petersburg: Nauka Publ., 2004. 588 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Sobranie sochinenii*, T. 3: Kritika chistogo razuma [Collected Works, Vol. 3: Critique of pure reason], trans. by N. O. Losskii. Moscow: Choro Publ., 1994. 741 pp. (In Russian)
- Kojève, A. "Entretien avec Gilles Lapouge: Les Philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages", *La Quinzaine littéraire*, 1968, No. 53, pp. 18–20.
- Kojève, A. "Gegel', Marks i khristianstvo" [Hegel, Marx and Christianity], trans. by A. M. Rutkevich, *Voprosy filosofii*, 2010, No. 10, pp. 128–143. (In Russian)
- Kojève, A. "Note sur Hegel et Heidegger", *Rue Descartes*, 1993, No. 7, pp. 35–46.
- Kojève, A. *Ateizm i drugiyе raboty* [Atheism and other works], trans. by A. M. Rutkevich. Moscow: Praxis Publ., 2007. 512 pp. (In Russian)
- Kojève, A. *Ideya smerti v filosofii Gegelya* [The idea of death in the philosophy of Hegel], trans. by I. Fomin. Moscow: Logos Publ.; Progress-Traditsiya Publ., 1998. 208 pp. (In Russian)
- Kojève, A. *Ponyatiye vlasti* [The concept of power], trans. by A. M. Rutkevich. Moscow: Praxis Publ., 2006. 192 pp. (In Russian)
- Kojève, A. *Vvedeniye v chteniye Gegelya* [Introduction to the reading of Hegel], trans. by A. G. Pogonyailo. St. Petersburg: Nauka Publ., 2003. 791 pp. (In Russian)
- Koyré, A. *Ot zamknutogo mira k beskonechnoy vselenny* [From the closed world to the infinite universe], trans. by V. Strelkov et al. Moscow: Logos Publ., 2001. 288 pp. (In Russian)
- Kurilovich, I. S. "Ratsional'nye osnovaniya kontseptual'nogo perevoda: sluchai fenomenologii Gegelya-Khaideggera v rabotakh Aleksandra Kozheva. Stat'ya pervaya" [Rational foundations of conceptual translation. The case of Hegel-Heidegger Phenomenology in the works of Alexandre Kojève. Article one], *Vestnik RGGU*, 2018, No. 3, pp. 32–41. (In Russian)
- Rosen, S. "Kojève à Paris. Chronique", *Cités*, 2000, No. 3, pp. 197–220.

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Г. П. Андреев

НАТУРФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ХАСДАЯ КРЕСКАСА В IV ЧАСТИ ТРАКТАТА «ОР НА-ШЕМ» («СВЕТ ГОСПОДЕНЬ»)

Андреев Геннадий Петрович – независимый исследователь; e-mail: jew.kulturolog@gmail.com

Целью данной статьи является анализ четвертой части *opus magnum* еврейского философа Хасдая Крескаса «Свет Господень» (*Or ha-Shem*), где он рассматривает главные проблемы, относящиеся к бесконечности и предвечности мира, а также его тварности. Этот трактат был задуман его автором как антитеза «Путеводителю потерянных» (*more ha-nevukim*) Маймонида. Если в первых трех частях своей работы Крескас по большей части критикует Маймонида, то в четвертой части предлагает свои размышления над популярными в его время философскими тезисами. В одном из своих рассуждений автор «Света Господня» обращается к термину «абсолютное благо» (*ha-tov ha-muxlat*), через который он пытается проанализировать идею предвечности мира (*kadmut ha-'olam*). Здесь, на взгляд автора данной статьи, имеется неоплатоническое влияние. Крескас разбирает критически аргументы, обосновывающие предвечное существование Вселенной и ее тварную природу. Кроме того, философ, анализируя доводы в отношении множественности миров, приходит к тому, что в XIX в. будет названо парадоксом Ольберса. Для Крескаса идеи вечности мира и множественности миров несовместимы, так как, по его мнению, то, что вечно, может существовать только в единственном экземпляре.

Ключевые слова: бесконечность, Благо, платонизм, средневековая еврейская философия, Хасдай Крескас

Для цитирования: Андреев Г. П. Натурфилософские взгляды Хасдая Крескаса в IV части трактата «Ор на-Шем» («Свет Господень») // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 48–61.

* * *

Хасдай Крескас (1340–1410/1411? гг.) – еврейский философ, живший на рубеже Позднего Средневековья и Раннего Возрождения в христианской Испании (точнее говоря, в королевстве Арагон), где встречались христианский, еврейский и мусульманский миры. Его наследие до сих пор остается мало исследованным, особенно в нашей стране. Однако, на наш взгляд, фигура этого мыслителя незаслуженно обойдена вниманием, и это несмотря на то, что взгляды Крескаса во многом совпадали с идеями европейского Возрождения, а также на то, что,

судя по всему, только ему удалось дать систематическую критику и высказать альтернативные взгляды по отношению к одному из крупнейших мыслителей еврейского Средневековья – Маймониду (1135/1138?–1204 гг.). Часто Ренессанс отождествляют только с христианской Европой, однако аналогичные процессы шли и в мусульманском¹, и в еврейском мирах. Но влияние еврейских интеллектуалов на философские поиски в Европе XV–XVII вв. в России до сих пор исследовано в недостаточной мере. В данной статье мы проследим некоторые аналогии между воззрениями Крескаса и идеями европейского Ренессанса; такие аналогии во многом объясняются тем, что еврейский философ жил на юге христианского мира, в Испании, и был наследником мавританской культуры, которая отчасти была и одной из прародительниц Возрождения западного мира в XV в.

Все еще мало изучены космологические взгляды Хасдая Крескаса, хотя им было создано учение о Вселенной, которое формально имеет много точек пересечения с современной космологией, а также касается важной для западного мировоззрения антиномии конечности/бесконечности мира. Кроме того, его теория о Космосе является переходной между средневековым взглядом и мировоззрением Нового времени – а значит, изучив космологию трактата «Свет Господень», можно сделать выводы о том, какие идеи стали основополагающими для интеллектуалов XV в., независимо от их конфессиональной принадлежности, когда формировалась новая картина мира, ставшая основой современного новоевропейского научного знания.

В нашей статье мы коснемся *opus magnum* Крескаса – трактата «Свет Господень» (*Op ha-Shem*). Эта работа написана на средневековом иврите и была закончена перед смертью философа в 1410 (или в 1411) г. Автору данной статьи (на момент ее написания) не известен ни один полный перевод этого трактата на какой бы то ни было язык. Это произведение является последовательной критикой «Путеводителя растерянных» Маймонида – и тем интереснее оно в историко-философском плане.

Укажем вкратце на основные работы, касающиеся творчества Крескаса, выпущенные за последнее столетие. Еще 1929 г. вышла в свет монография Гарри Острина Вольфсона «Критика Аристотеля Крескасом. Проблемы “Физики” Аристотеля в еврейской и арабской философии»², где американский исследователь не только разбирает ретроспективно «Свет Господень», но и приводит перевод большей части первой из четырех частей этого трактата. Однако в дальнейшем Крескасу и его творчеству было посвящено сравнительно мало исследований. Среди них можно отметить статьи Нахума Рабиновича³, Шломо Пинеса⁴, Карлоса Фрэнкеля⁵, Ицхак-Цви Лангерманна⁶. Нельзя, конечно, обойти

¹ Как известно, с Адамом Мецом в науку вошло выражение «мусульманский ренессанс».

² Wolfson H. A. Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy. Cambridge, 1929.

³ Rabinovitch N. L. Rabbi Hasdai Crescas (1340–1410) on Numerical Infinities // *Isis*. 1970. Vol. 62. No. 2. P. 224–230.

⁴ Pines Sh. Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors // *Pines Sh. Studies in the History of Jewish Thought*. Jerusalem, 1997. P. 489–589 (рус. пер.: Пинес Ш. Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников // *Пинес Ш. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимодействия*. М., 2009. С. 232–275).

⁵ См: Fraenkel C. Hasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza's Notion of God as Res Extensa // *Aleph*. 2009. No. 9 (1). P. 77–111; *Idem*. From the Pythagorean Void to Crescas' God as Place of the World // *Zutot*. 2008. Vol. 5. No. 1. P. 87–94.

⁶ Langermann Y. Tzvi. East and West in Hasdai Crescas: Some Reflections on History and Historiography // *Adaptations and Innovations: Studies on Interaction between Jewish and Islamic*

вниманием критический перевод полемической работы Крескаса «Опровержение основоположений христиан», выполненный Даниэлем Дж. Ласкером⁷. Однако указанный трактат Крескаса имеет больше теологическое значение, нежели философское.

При переводе мы будем ориентироваться на издание книги «*Or ha-Shem*», вышедшее в 1990 г. в Иерусалиме с объяснениями некоторых терминов Крескаса, сделанных Ицхаком Шилатом⁸.

Свои космологические взгляды Крескас представил в четвертой части трактата, посвященной «мнениям и предположениям, к которым склоняется разум, поскольку они согласуются с Традицией»⁹. Он приводит тринадцать тезисов (*друшим*) для рассуждений, среди которых:

1) вечен ли мир и что из этого следует? 2) возможно ли существование другого мира или множества [других] миров? 3) живые ли и мыслящие¹⁰ ли [небесные] сферы?¹¹ 4) существует ли у небесных тел влияние на принятие решений¹² человека и руководят ли они ими? <...> 10) является ли сущностью Деяния Первотворения – физика, а Деяния Колесницы – метафизика, согласно тому, что следует [мнению] мудрецов нашего народа <...> 12) о Перводвигателе¹³.

В начале своих рассуждений в этой главе Крескас ставит вопрос, который для средневековой космологии был основополагающим: «Если мир вечен (*нецахи*), то что из этого следует?», вынося его в название целого параграфа. Автор трактата утверждает:

все доказательства и утверждения осмыслены и приведены философами (*философим*) для обоснования его (*мира*. – Г. А.) извечности (*кадмун*).

Таким образом, философская *par excellence* традиция для Крескаса здесь выступает на первый план из-за того, что извечность мира противоречит религиозной монотеистической традиции, и поэтому только перипатетическая мысль (которая во времена Крескаса была тождественна философской как таковой) дает надежную платформу для размышлений в этом духе.

Thought and Literature from Early Middle Ages to the Twentieth Century. Dedicated to Professor Joel L. Kraemer. Dudley (MA), 2007. P. 229–248.

⁷ *Crescas, Hasdai*. The Refutations of the Christian Principles / Trans. by D. J. Lasker. Albany, 1992.

⁸ При анализе средневековых терминов в данной статье мы будем обращаться к словарю Яакова Клацкина (1882–1948) «Словарь философских понятий и философская антология» (*оцар ha-муханам ha-философим ве-антология философим*), ставшему классическим. Он издан в 1928 году в трех томах, 2-я часть III тома и IV том вышли в 1950 и 1953 гг. соответственно *post mortem auctoris*. Этот лексикон известен также как «*Thesaurus philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris*», в данной статье при цитировании его мы будем называть данный словарь просто «*Thesaurus*». Кроме того, также мы будем обращаться к словарю под редакцией Давида Клайнса «*The Dictionary of Classical Hebrew*», выходявшему с 1993 по 2011 г., и к ивритско-русскому словарю Михаэля Дрора, изданному в 2005 г.

⁹ *Крескас, Хасдай*. Сефэр Ор а-Шем [Свет Господень]. Иерусалим, 1990. С. 383.

¹⁰ В оригинале *медабрим* – букв: «говорящие».

¹¹ Сам же раздел у него будет называться «Живые ли и мыслят ли небесные тела?». В названии раздела он использует термин *галгалим*, который был у Маймонида в соответствующем разделе «Книги Знание» в корпусе «Мишне Тора».

¹² В оригинале *мишпат*, которое изначально значит «закон», а в Средние века приобрело значение «установление», «решение».

¹³ *Крескас*. Указ. соч. С. 383–384.

Необходимо для начала разъяснить термин *кадмут* (*предвечность*). Он происходит от слова *кэдем*, значащее в Библии как «восток», так и «древность». К началу Средних веков *кадмут* приобрело значение, которое Я. Клацкин переводит как *Urewigkeit, Anfangslosigkeit* и дает свое определение: «нечто противоположное понятию “создание нового” (*хидуш*)»¹⁴.

Для доказательства верности предвечности мира (*кадмут*) Крескас апеллирует к такому атрибуту Божества, как абсолютное Благо (*ha-mov ha-muxlat*), которое находится в онтологической контрадикторности со злом. Последнее понимается как отсутствие Блага.

Продолжая развивать мысль о Благе, автор «Света Господня» так рассуждает о бытии мира:

...даже при постулировании его творения и возникновения [во времени] само существование мира – благо¹⁵.

Следовательно, мир благ, а отсутствие мира есть зло, последнее же при вечном Боге, творце мира, невозможно; таким образом, мир существовал извечно. Крескас, сформировавшийся как философ, изучая классические еврейские тексты, резюмирует свое размышление высказыванием из «Толкования на Бытие (Берешит Раба)», ставшего на много веков основанием еврейской теодицеи: «Нет ничего злого, исходящего Свыше»¹⁶.

Следующий шаг Крескаса будет особенно интересен в свете соотношения перипатетизма и платонизма в Высоком и Позднем Средневековье. Этот еврейский философ полагает, что

...разрушение физического (*тивэ 'у*) [тела] произойдет на уровне материи, но не на уровне формы¹⁷.

Он – вслед за платониками – считает, что материя может исчезнуть, а форма нет. Природа (*тэва*) у еврейских философов, так же как и аристотелевский *φύσις*, – нечто составленное из неразрывной связи материи и формы. Однако форма (*цура*) (у Крескаса в этом месте термин по значению ближе не к перипатетической *μορφή*, немислимой без материи, но к платоновскому *εἶδος*) может бытийствовать и без материи, к тому же будучи надежным истинным Бытием.

Далее Крескас, возвращаясь к форме в аристотелевском понимании, утверждает, что разрушение произойдет,

когда силы, на которые воздействуют (*кохот митпа 'алот*)¹⁸, преодолеют силы действия (*кохот по 'алот*)¹⁹,

иначе говоря, когда претерпевающая материя окажется источником больших сил, нежели воздействующие на нее силы формы. Крескас рассматривает

¹⁴ Klatzkin. Thesaurus. Vol. 3: Nun – Qof. P. 270.

¹⁵ Крескас. Указ. соч. С. 384.

¹⁶ Берешит Раба. LI. 5.

¹⁷ Крескас. Указ. соч. С. 384.

¹⁸ В современном иврите глагол *ле-хитпа 'эль* является возвратным. Однако в Средние века он был пассивен – см: переводы причастия *митпа 'эль*, предлагаемые Я. Клацкиным: *leidend, passiv, empfangend* (Klatzkin. Thesaurus. Vol. 2: MemB. P. 326). Для целого выражения *кохот митпа 'алот* в упомянутом словаре дается: *leidende Kräfte, Affekte* (Klatzkin. Thesaurus. Vol. 2: Tet – Lamed. P. 76).

¹⁹ Крескас. Указ. соч. С. 384.

в качестве примера отдельно взятое тело: если в этом теле силы составляющей его материи превзойдут воздействующие на тело силы, оно разрушится.

Это обусловлено тем, – продолжает Крескас, – что в этом [отношении формы и материи] есть противоположность (*həfex*)²⁰. Согласно тому, что объясняется [на примере] небесных тел: в них нет [такой] противоположности – это и объясняет то, что [у них] нет причин для разрушения... Небесные тела – посредством их движения и их лучей – действуют и влияют на все, что здесь [в подлунном мире]. Это также объясняет то, что невозможно его [мир] уничтожить и что действующие [в нем силы] постоянны и вечны²¹.

По логике автора «Света Господня», если у небесных светил нет противоположности между силами материи и формы, то они неразрушимы и, следовательно, вечны. И поскольку светила взаимодействуют с миром подлунным (например, освещая его или каким-то еще образом²²), то, значит, они с последним представляют цельную систему, которая тоже вечна.

Кроме того, Крескас добавляет, что мировое «бытие всех вещей – волевое»²³. Иными словами, Космос был создан Божьей волей и Его волей же поддерживается. А раз так, то

...из этого должно следовать, что если бы оно (*бытие*. – Г. А.) было [Богом] уничтожено, то это уничтожение произошло бы посредством воли. Но если изменение воли и возможно – то это связано с Самим Благословенным: ведь будет это Его воля ко всеобщему уничтожению. Но эта идея не совместима с абсолютным благом²⁴ [Творца]²⁵.

То есть конец мира во времени, по мнению философа, противоречит свойствам Творца мира, а именно атрибуту Блага. По мысли Крескаса (и не только его), мир есть результат творческой божественной воли, а поскольку Бог – благо, то Он не будет уничтожать Им созданное. Благо – объект предельной апелляции, оно является неопровержимым (по крайней мере, эмоционально) аргументом. Но новшество Крескаса в том, что посредством идеи абсолютного Блага он обосновывает тезис о вечности мира, что совсем нетривиально. Причем не только по отношению к библейскому мифу о Творении, но и к платоновскому мифу о Демиурге, рассмотренному в «Тимее», где Благо понимается как обоснование тварности мира.

После философских пассажей Крескас переходит к герменевтике библейского текста, чтобы упрочить основания своих рассуждений. По его мнению, с идеей вечного мира

²⁰ В оригинале: *хəфех*. У Клацкина: *Gegenteil, Gegensatz, Widerspruch (Klatzkin. Thesaurus. Vol. 1: Het – Neh. P. 194)*.

²¹ Крескас. Указ. соч. С. 384–385.

²² Впрочем, в этой же IV части трактата Крескас будет подчеркивать ограниченность этого влияния, приводя многочисленные аргументы против астрологии.

²³ В оригинале: *эйот а-авайа а-колелет рционит* – букв: «суть всеобщего бытия – волевая» (Крескас. Указ. соч. С. 385).

²⁴ В оригинале: *ha-toв ha-muxlam*. На определение *мухлат* Клацкин в своем словаре дает *absolut, unbeschränkt (Klatzkin. Thesaurus. Vol. 2: MemA. P. 181)*. Ср: *Plat. Tim. 29b*: «космос – прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург – наилучшая из причин».

²⁵ Крескас. Указ. соч. С. 385.

...согласуется простой стих из Писаний:²⁶ “Ты, Господи, пребываешь вовек, престол Твой – из рода в род” (Плач, 5:19). “Престол Твой” может быть истолкован как небо, как сказано “Небеса – престол Мой” (Ис., 66:1), и сказано: “И воссядет Господь царем вовек” (Пс., 29:10). А Он известен в качестве царя только в состоянии отношения [с чем-либо]. То есть царь является царем [только] в отношении (*мицтарэф*) с царством. Как сказано: “Господь будет властвовать во веки веков” (Исх., 15:18)²⁷.

В качестве метода толкования Крескас обращается здесь к *гзера шава* (буквально: «равное установление»), суть которого – находить одинаковые слова в разных стихах и пытаться связать их. Так, Крескас сначала «сводит» библейское слово *кис’и* – «престол Мой» – в стихах из Плача Иеремии и Исаяи, а затем слова, связанные с царствованием и вечностью (*ле-‘олам*). Раз Бог вечно царствует, то и объект Его власти должен быть вечен, иначе Он не будет царем. Для того чтобы соотнести «царя» и «царство», Крескас использует понятие *мицтарэф* (соотнесение или соотношение...). Я. Клацкин называет его «четвертой категорией из категорий Аристотеля» и приводит аналогии из первоисточников: *πρός τι, relatio*²⁸. То есть «царь», согласно этой логике, – лишь результат отношения, но не сущность. Из этого следует достаточно «крамольная» для Средневековья мысль, что Бог остается Богом только при наличии тварного мира. А чтобы Бог оставался вечно Богом, необходимо, чтобы мир существовал извечно и вечно.

Второй тезис Крескас озаглавил: «Возможно ли существование другого мира или других миров вместе [с нашим миром]?»²⁹.

Первый шаг размышлений философа заключается в форму риторического вопроса:

Разве можно было бы допустить, чтобы наличествовало бытие³⁰ этого мира – будь оно произвольно или необходимо, – и при этом было бы невозможно, чтобы подобное же произошло – случайно или необходимо – в другом мире, или в других мирах, кроме этого?

Если есть уже наш мир, то нет логического запрета, чтоб был другой мир или миры. Далее Крескас переходит к чисто теологическому пассажию:

...как и объяснялось – бытие этого мира – волевое, основанное на благе и милости»³¹.

Действительно, все версии монотеизма учат, что Бог сотворил мир по своему благу и милости, кроме того:

Нет ни скупости [у Бога], ни жадности в творении блага (*легейтив*)³²: все, что Он добавит в миры – добавит во благо³³.

²⁶ Здесь имеется в виду третий из корпусов текстов, составляющий ТаНаХ, – Ктувим, т. е. «Писания»

²⁷ Крескас. Указ. соч. С. 385.

²⁸ Klatzkin. Thesaurus. Vol. 2. MemB. P. 256.

²⁹ Крескас. Указ. соч. С. 388.

³⁰ В оригинале термин *hava'ya* – бытийствование, который Я. Клацкин переводит как *Werden, Entstehung, fieri; Wesen, esse* (Klatzkin. Thesaurus. Vol. 1: Heh – Het. P. 161).

³¹ Крескас. Указ. соч. С. 388.

³² Букв: «улучшать».

³³ Крескас. Указ. соч. С. 388.

А раз Бог всеблаг, то, по этой логике, Он стремится распространить благо. Более того, слово, которое в указанном фрагменте мы перевели как «благо», – (*hatawa*) – буквально значит именно «благодетельство», «процесс создания добра», на что Бог, как полагает Крескас, не скуп. И все это является причиной того, «чтобы было поэтому множество миров»³⁴.

Дальше он рассматривает слабые стороны теории множественности миров. Первая из них анализируется в духе, схожем с мыслями философов Элейской школы.

Если было бы одновременно много миров, то Вселенная не избежала бы разделения [на эти миры]. Тогда между мирами была бы или пустота, или материя. Но существование пустоты, как [мы видели] в предыдущих [частях нашей работы], невозможно. А если так, то между ними должна быть материя. А эта материя или будет прозрачной³⁵, или нет. Если она прозрачна, то должны быть видимы больше одного солнца и луны, как если бы они оба (*и солнце, и луна*. – Г. А.) были одновременно на небосклоне. Если это [то, что между мирами] – темное тело, то вот что существует у небесных тел: те, которые воспринимают свет от других, подобно тому, как луна воспринимает свет солнца, а также звезды [которые светят сами]. Должно быть, чтобы это тело воспринимало свет из междумирья, от солнц так, что мы увидим [бесчисленное] множество звёзд – из другого мира или из других миров. [Но т. к. мы их не воспринимаем], из того, что объяснено с очевидностью, не будет никакого другого мира, кроме этого³⁶.

Итак, автор «Света Господня» сводит проблему множественности миров к проблеме границы между мирами. В отличие от европейской науки начиная с XVII в., Хасдай Крескас, как и остальные средневековые интеллектуалы, считает скорость света бесконечной. Если так, то излучение светил из других миров моментально дошло бы до нас, и ночью было бы светло как днем. Таким образом, у Крескаса получается нечто вроде парадокса Ольберса³⁷ – за 400 лет до его формулировки. Если же граница мира непрозрачна, то она будет отражать свет Солнца и звёзд как Луна – и все небо так же будет светиться как при теоретической ситуации, описанной Ольберсом.

После этого Крескас, «возвращается с небес на землю»:

[Всё] множество людей – люди существующие³⁸ и смертные³⁹, так же как животные и растения. И как видно, множество их – только у предела

³⁴ Крескас. Указ. соч. С. 388.

³⁵ В оригинале – *сапирыйи*, что современный читатель мог бы понять как «сапфировый». Однако встречающееся в Пятикнижии слово *сапир* (Исх. 28:18), давнее греческое *σάπφειρος*, означало не совсем синий драгоценный камень. Ицхак Шилат, составивший словарь специфически крескасовских терминов к иерусалимскому изданию книги «Свет Господень», 1990, переводит *сапирыйи* как *шакуф*, т. е. «прозрачный» (Крескас. Указ. соч. С. 418).

³⁶ Там же. С. 389.

³⁷ Фотометрический парадокс, назван в честь Генриха В. М. Ольберса (Olbers) (1758–1840) (хотя формулировка встречается у Жана Филиппа де Шезо (1718–1751) в 1744 г.), суть которого: если Вселенная бесконечна, то рано или поздно свет от звезд, дойдя до Земли, заполнит все небо, которое будет таким же ярким, как и Солнце; однако этого не наблюдается.

³⁸ *hovim* – причастие множественного числа мужского рода от глагола *luhiom* – «быть».

³⁹ *Нифсадим* – Я. Клацкин объясняет слово *нифсад* как «изменчивый, подверженный гибели» и переводит как *vergänglich* (Klatzkin. Thesaurus. Vol. 3: Nun – Qof. P. 54).

сохранения вида. И если были бы бессмертные люди, их не было бы много. И должно быть, если ...сущность другого мира, как было объяснено, вечна, [тогда] и у них [миров] не будет множественности⁴⁰.

Смысл размышлений сводится к тому, что бессмертных сущностей не может быть много. До этого Крескас также объяснял, что наш мир вечен, а если миры вечны, то их не может быть множество.

Вслед за этим Крескас разбирает слабость теории множества миров с точки зрения простоты и сложности. Он пишет: «Актуальность существования – одна в границе простоты»⁴¹. То есть, поскольку бытие стремится к простоте, у него может быть одна актуальность: «существующему/сущему (*ha-nimца*) подобает быть одному»⁴². Кроме того,

из единственного и простого может следовать только единственное простое. Ведь если с очевидностью великая целостность есть у сущего, наделенного [бытием] – а оно во всем возможном уподоблено [сущему], наделяющему [бытием] – и при этом наделяющее [бытием] одно, то должно быть у него единство с наделенным [бытием] в целостности⁴³.

Если Творец один и прост, то тварное, таким образом, должно быть единственно и просто. Получается двойное опровержение теории множественности миров: во-первых, один-единственный мир есть творение Одного и Единственного, а во-вторых, сотворенное мироздание просто – в нем нет деления на отдельные миры.

Сформулировав аргументы «за» и «против» в отношении идеи множества миров, Крескас приступает к их критическому анализу с точки зрения их возможности (*эфшарут*).

Итак, первый довод – о необходимости, основанной на силе случайности (*рацон*)⁴⁴ или необходимости другого мира, помимо этого. Это скорее не действительность, но возможность, относящаяся к случайности (*рацон*)⁴⁵...

– пишет философ, и, сталкивая доводы с аргументами против, продолжает:

Но если здесь будет невозможной множественность сама по себе, тогда возможности самой не останется⁴⁶.

То есть первый из двух аргументов о множестве миров лишается основания, по мнению Крескаса, только в случае невозможности множества как такового; здесь рассуждения философа строятся подобно тому, как и в аргументе с потенциально бессмертными людьми.

Далее он обращается ко второму аргументу:

Если была бы множественность, то из ее сущности следует [нечто] или ограниченное или неограниченное пределом. Но невозможно, чтобы она

⁴⁰ Крескас. Указ. соч. С. 389.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Основное значение слова *рацон* – «воля»; оно противопоставлено понятию *хиюв* – «должное», «долг», «необходимость», поэтому мы взяли другое, более редкое значение – «случайность».

⁴⁵ Там же. С. 390.

⁴⁶ Там же.

(множественность. – Г. А.) была ограниченной. Ведь какое число миров определено? – возможно то, что Благо добавит к множеству [миров еще мир]. И невозможно, чтобы бы было и неограниченным, так как не может быть материальных тел бесконечных численно⁴⁷.

Хасдай Крескас сводит два подхода – авраамического богословия с его пониманием Всеблагого Бога и аристотелевской физики с идеей невозможности численной бесконечности – и делает свое предположение:

сущность [этого], с точки зрения милосердия [Бога], если подумать, что должна быть множественность блага во множественности миров, – не следует ни из одной из двух идей: [1] или мудрость Божья определила сущность, которая разделена – [у нас] нет восприятия (*тфуса*)⁴⁸ возможности подобающего добавления (*мосэфэт*)⁴⁹ [новых миров]: что как будет [возможно при том,] ... что потом число [останется] ограничено [2] или мудрость Божья определила единственность сотворенного, чтобы быть уподобленной творящему⁵⁰.

Иными словами, или число миров непостижимо для ума, или мир один, поскольку его Творец – единственен.

Далее Крескас продолжает разбирать эту дилемму:

...действительно, первое утверждение соответствует точке зрения отрицания необходимой разделенности между мирами и того, будет ли там пустота (*рейкут*) и некая наполненность. То есть как будет [возможно], чтобы [исходя] из этого [пустота] была сведена к абсурдности (*батель*)⁵¹. А это то, что не объяснялось: как свести к абсурду пустоту и обосновать необходимость этого, как это было сделано в первой части трактата,⁵² ведь если между ними [мирами] – пустота, то из этого абсурдности пустоты не следует⁵³.

Здесь, говорит Крескас, рассуждение попадает в парадоксальную ситуацию: абсурдность пустоты уже доказана, таким образом, ее не может быть даже в междумирии. Но, с другой стороны, чем же может быть та материя, которая находится между мирами? Он отвечает на этот вопрос:

Если было бы между ними наполнение, то нельзя было бы их существование свести к абсурду. Итак, вследствие огромного расстояния между мирами, мы не увидим ни одной из звезд [в тех мирах]⁵⁴.

⁴⁷ Крескас. Указ. соч. С. 390.

⁴⁸ *тфуса* – Я. Клацкин переводит как «Wahrnehmen, Erfassen, Begreifen, perceptio» (*Klatzkin. Thesaurus. Vol. 4: Resh – Tav. P. 214*).

⁴⁹ *мосэфэт* – у Я. Клацкина несколько значений: «Zusatz, Hinzufügung, Uebermaß, Zunahme, Vermehrung» (*Ibid. P. 183*).

⁵⁰ Крескас. Указ. соч. С. 390.

⁵¹ *батель* – Я. Клацкин переводит как «nichtig, absurd, widersinng» (*Klatzkin. Thesaurus. Vol. 1: Aleph – Dalet. P. 86*).

⁵² См: *Wolfson H. A. Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy. Cambridge, 1929* – монография целиком посвященная этому вопросу с фрагментами перевода трактата на английский. Также см: *Андреев Г. П. Аргументы о бесконечности и пустоте в первой главе книги «Свет Господень» р. Хасдая Крескаса // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 190–201.*

⁵³ Крескас. Указ. соч. С. 390.

⁵⁴ Там же. С. 390–391.

Так как существование материи в междумирии не противоречиво (в рамках перипатетической физики), то иные миры возможны. Правда, они так и останутся не воспринимаемыми ввиду того, что свет их звезд не достигнет нас из-за расстояний⁵⁵ и – о чем Крескас прямо не говорит – будучи не в состоянии пройти через интерmundиальную материю (если та непрозрачна).

Далее философ показывает нерелевантность аргумента с бессмертными людьми:

Аллегория здесь не даст никакого аподиктического доказательства (*мофет*). Более того, множество бессмертных людей в одном [отдельно взятом] мире не только не необходимо, но и вредно (*мазик*)⁵⁶.

Мир бы просто не выдержал бесконечного количества представителей рода людского, и тогда не будет Благом их наличие в таком числе.

Показав неприменимость иносказания, Крескас обращается к третьему аргументу, рассматриваемому

...целостность актуальности и уподобление Ему сотворенного посредством [идеи] единства, не отрицающего также и множественности⁵⁷.

Действительно, с одной стороны, единство Творца – основа любой монотеистической теологии, подчеркивающей, что Он прост (т. е. не состоит из отдельных частей). С другой стороны, еще со времен «Тимея» философская мысль, размышляющая в креационистском духе, указывает на единство творящего и сотворенного идеей Блага, которое также безгранично, как и наделенный ею Творец.

Здесь Крескас апеллирует к двум качествам божества: благодеянию (*хатава*) и милости, милосердию (*ханина*). Первое качество – благодеяние, способность творить благо – стимулирует процесс творения мира (миров), а второе не позволяет миру (мирам) разрушиться (по крайней мере, до поры до времени). Крескас рассуждает исходя из этого:

Итак, бытие каждого из них [творящего и сотворенного] еще не обязывает их составлять целостность друг с другом. И если бы единство (*ахдут*) этого мира было не обязательным [в соединении] с другим, который [существовал бы] кроме него, тогда получившаяся множественность⁵⁸ числа миров не являлась бы опасной (*мазик*) для целостности единства (*шлемут ха-ахдут*), которое [наличествует] в нашем мире⁵⁹.

Если доступный нам мир не составляет единого целого с другим миром (или другими мирами), то очевидное для нашего разума и чувств единство нашего мира от этого нисколько не страдает: более того, нет логической (и любой иной) необходимости быть нашему миру взаимосвязанным с другими, если они существуют. Кроме этого, выражение *шлемут ха-ахдут*,

⁵⁵ Обратим внимание на то, что Крескас называет его не «бесконечным» (*билти тахлит*), но «большим» (*рав*). Как уже было указано, скорость света в ту эпоху считалась бесконечной, поэтому использование такого определения является противоречивым: любое большое, но конечное расстояние, движущийся с бесконечной скоростью свет прошел бы мгновенно.

⁵⁶ Крескас. Указ. соч. С. 391.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ То есть число отличное от единицы.

⁵⁹ Крескас. Указ. соч. С. 391.

переведенное нами как «целостность единства»⁶⁰, можно проинтерпретировать как «полнота единства», т. е. мир (по крайней мере, как пространство), как сейчас бы сказали, изотропен⁶¹.

Крескас продолжает: «А если бы у творящего была бы необходимость в единстве с сотворенным, тогда бы у творящего был бы предел в благодеянии (*hatava*) и милости (*ханина*)»⁶². Аргумент Крескаса такой же по своей сути, что и у Платона в «Тимее»: если Творец создавал по образцу Блага, которое сотворено – а значит, несовершенно! – то мир бы не устоял; если Творец целостен с сотворенным (т. е. несовершенным), то это накладывает ограничения на Благо творящего, что ни Платон, ни Крескас не допускают. И после этого еврейский философ резюмирует: «Таким образом, не может быть опровергнута множественность воспринимающих благодеяние [Божие] – даже если Благодетель один»⁶³. Иными словами, из наличия одного источника Блага не следует единственность объекта, на которое это благо распространяется. Тогда логически допустимо наличие множества миров, испытывающих на себе Благо Творца.

Но поскольку Крескас обращается к читателю, имеющему опыт талмудических штудий, он находит обоснование и в Устной Традиции. Он приводит пример из трактата Вавилонского Талмуда «Авода Зара», который «учит, “что [колесница Творца] плывет среди восемнадцати тысяч миров”⁶⁴. А смысл здесь в том, что Его Провидение распространяется на все эти миры»⁶⁵. Действительно, термин *hашгаха*, который традиционно переводится как «Провидение», восходит к глаголу *lehашгуах* – «надзирать, присматривать» – и в этом смысле является контролем Бога за миром (мирами). Крескас дает читателю понять: раз уж все сущее находится под присмотром Творца, то тут уж неважно, сколько существует миров – один или 18 тысяч. К тому же поскольку во времена Хасдая Крескаса стала популярна Каббала, то стоит обратить внимание, что число 18, записанное на иврите, будет выглядеть как П', где будут те же буквы, что и в слове ׀ַן (*хай*) – «живой». Читатели Крескаса могли видеть в этом намек, что живой Бог (*эль хай*) контролирует живые, т. е. существующие, миры, которых, согласно авторитетнейшему еврейскому источнику, – 18 (П') тысяч.

После этого Крескас пытается опровергнуть главный аргумент Аристотеля и Саадии Гаона против множества миров: если есть иные миры (или хотя бы один иной), элементы нашего и иного миров будут устремляться к своим естественным местам: огонь из нашего мира улетит вверх, в другой мир, а земля из иного мира выпадет в наш. На это автор «Света Господня» говорит:

⁶⁰ Я. Клацкин на *ахдун* дает основное значение *Einheit* (*Klatzkin*. Thesaurus. Vol.1: Aleph – Dalet. P. 34), а на *шлемут* – *Vollkommenheit, perfectio* (*Idem*. Vol. 4: Resh – Tav. P. 119).

⁶¹ В современной космологии под изотропностью пространства понимается неизменность результатов измерений при повороте системы отчета наблюдателя на произвольный угол, а под изотропией – постоянство и неизменность физических законов (т. е. в некотором приближении всего Космоса) во всех направлениях пространства.

⁶² Крескас. Указ. соч. С. 391

⁶³ Там же.

⁶⁴ ВТ. Авода Зара. ЗБ.

⁶⁵ Крескас. Указ. соч. С. 391.

Это все [излишнее] доверие к словам [Философа], и здесь нет никакого основания. Ведь если бы мы предложили множество миров, мы бы утверждали о естественных местах в каждом (курсив мой. – Г. А.) из миров, таким образом, что земля стремилась бы к своему естественному месту в своем мире, а огонь – к своему в своем»⁶⁶.

Простое решение делает каждый из миров для составляющих его элементов замкнутой системой со своими естественными местами и снимает проблему, которую здесь видели предшествующие перипатетики.

Итак, поводя итог, надо отметить, что Хасдай Крескас в IV части своего трактата поднимает вопрос о множественности миров, который не раз впоследствии будет появляться в эпоху Ренессанса и в Новое время. При этом философ рассматривает аргументы и за, и против этой точки зрения. Он апеллирует к формальной логике, показывая непротиворечивость идеи множества миров как философ и Божественного Блага и его форм – как теолог. При этом Крескас подвергает сомнению многие пассажи из Аристотеля и его последователей, чьи идеи в то время были частью самой еврейской традиции; он находит талмудически-мидрашистские источники, подтверждающие его точку зрения, а также высказывает идеи, имеющие явный платонический след. Однако Крескас не сомневается в верности теории разделения надлунного и подлунного миров, как и в том, что они состоят из различных элементов: из эфира и четырех стихий соответственно. Каждый из огромного количества (если не бесчисленного) миров устроен по этой классической схеме. Кроме того, Крескасу интересен вопрос о границах мира: прозрачны они или нет и что находится между мирами. Рассуждая об этом, Крескас приходит к идеям, которые очень похожи на сомнения астрономов XVIII–XIX вв. в правильности концепции ньютоновского Космоса, известные как «парадокс Ольберса»⁶⁷. Таким образом, еврейский философ XIV–XV вв. понимал, даже несмотря на его представления о бесконечно большой скорости света, некоторые проблемы возможного существования бесконечного евклидова пространства с неисчислимым количеством светил. Несмотря на то что Хасдай Крескас практически не повлиял на европейскую мысль и новоевропейскую науку, его новаторские идеи сейчас, в эпоху новых открытий в астрофизике и космологии, особенно интересны для сопоставления и анализа.

Список литературы

- Андреев Г. П. Аргументы о бесконечности и пустоте в первой главе книги «Свет Господень» р. Хасдая Крескаса // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 190–201.
- Аристотель. Собрание сочинений: 4 т. Т. 3 / Под ред. И. Д. Рожанского. М.: Мысль, 1981. 613 с.
- Дрор М. Еврейско (иврит)-русский словарь. Тель-Авив: Ам Овед, 2005. 460 с.
- Клацкин, Яаков. Оцар а-муханам а-философим ве-антология философит. Ба-арбаа крахим [Словарь философских терминов и философская антология]: в 4 т. Берлин; Лепциг: Эшколь, 1928–1953. (На иврите)

⁶⁶ Крескас. Указ. соч. С. 392.

⁶⁷ Суть этого парадокса состоит в следующем: если космос бесконечен и вечен, а также заполнен светилами, то через некоторое время все земное небо должно сиять как солнце. Однако последнего не наблюдается.

- Крескас, Хасдай. Сефэр Ор а-Шем [Свет Господень]. Иерусалим: Сифрей Рамот, 1990. 419 с. (На иврите)
- Пинес Ш. Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников / Пер. с иврита С. Копелян // *Пинес, Шломо*. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния. М.: Гешарим; Мосты культуры, 2009. С. 232–298.
- Платон. Собрание сочинений: 4 т. Т. 3. Ч. 1 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во СПбГУ; Изд-во Олега Абышко, 2007. 751 с.
- Clines D. J. The Dictionary of Classical Hebrew: Beth-Waw. Sheffield: Sheffield Academic Publishing, 1995. 660 p.
- Crescas, Hasdai. The Refutations of the Christian Principles / Trans. by D. J. Lasker. Albany: State University of New York, 1992. 156 p.
- Fraenkel C. From the Pythagorean Void to Crescas' God as Place of the World // *Zutot*. 2008. Vol. 5. No. 1. P. 87–94.
- Fraenkel C. Hasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza's Notion of God as *Res Extensa* // *Aleph*. 2009. No. 9 (1). P. 77–111.
- Langermann Y. Tzvi. East and West in Hasdai Crescas: Some Reflections on History and Historiography // *Adaptations and Innovations: Studies on Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from Early Middle Ages to the Twentieth Century*. Dedicated to Professor Joel L. Kraemer / Ed. by Y. Tzvi Langermann and J. Stern. Dudley (MA): Peeters, 2007. P. 229–248.
- Pines Sh. Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors // *Pines Sh*. Studies in the History of Jewish Thought. Jerusalem: The Magnes Press, 1997. P. 489–589.
- Rabinovitch N. L. Rabbi Hasdai Crescas (1340–1410) on Numerical Infinities // *Isis*. 1970. Vol. 62. No. 2. P. 224–230.
- Wolfson H. A. Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1929. 759 p.

Natural philosophical ideas in the 4th part of “Or ha-Shem” (*The Light of the Lord*) by rabbi Hasdai Crescas

Gennady P. Andreev

Private scholar; e-mail: jew.kulturolog@gmail.com

This article analyzes the 4th Part of Hasdai Crescas' treatise *'Or ha-Shem (The Light of the Lord)* where the Jewish philosopher explores arguments in favor or against the infinity and pre-eternity of the Universe as well as arguments, according to which the Universe was created. The treatise was meant to be an antithesis and a critique of Maimonides' *Guide of the Perplexed*. If in first three parts of his *opus magnum* rabbi Crescas basically criticizes the philosophy of Maimonides, in the 4th part, he presents his own view of the philosophical ideas that were popular in his time. At some point, the philosopher turns to a discussion of the term *tov muhlat* (Absolute Good), which he uses in his analysis of the idea of the pre-eternity (*kadmut ha-'olam*) of the world. Here, the author of the present paper takes a neo-Platonist perspective. Crescas critically explores arguments in favor of the creation (*hidush ha-'olam*) and pre-eternity of the Universe (*kadmut ha-'olam*). Besides that, in his analysis of the multitude of worlds, the Jewish philosopher discovers what will be called Olbers' paradox in the 19th century (if the Universe is infinite and full of stars, why doesn't the sky in the night shine like a unique surface?). The idea of a multitude of worlds and the idea of the eternity of the Universe are incompatible, according to Crescas. He argues that what is eternal can exist only as a unique thing.

Keywords: infinity, Good, Platonism, Medieval Jewish Philosophy, Hasdai Crescas

For citation: Andreev, G. P. “Naturfilosofskie vzglyady Khasdaya Kreskasa v IV chasti traktata «Or ha-Shem» («Svet Gospoden'»)” [Natural philosophical ideas in the 4th part of “Or ha-Shem” (*The Light of the Lord*) by rabbi Hasdai Crescas], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 48–61. (In Russian)

References

- Andreev, G. P. "Argumenty o beskonechnosti i pustote v pervoi glave knigi 'Svet Gospoden' r. Khasdaya Kreskasa" [The Arguments on Infinity and Void in the First Chapter of R. Hasdai Crescas' book 'Or ha-Shem'], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 4, pp. 190–201. (In Russian)
- Aristotle, *Sobranie sochinenii* [Collected work], Vol 3, ed. by I. D. Rozhanskii. Moscow: Mysl' Publ., 1981. 613 pp. (In Russian)
- Clines, D. J. *The Dictionary of Classical Hebrew: Beth-Waw*. Sheffield: Sheffield Academic Publishing, 1995. 660 pp.
- Crescas, Hasdai. *Sefer 'Or ha-Shem* [The Light of the Lord]. Jerusalem: Sifrei Ramoth, 1990. 419 pp. (In Hebrew)
- Crescas, Hasdai. *The Refutations of the Christian Principles*, trans. by D. J. Lasker. Albany: State University of New York, 1992. 156 pp.
- Dror, M. *Evreisko (ivrit) – russkii slovar'* [The Hebrew-Russian Dictionary]. Tel-Aviv: Am Oved, 2005. 460 pp. (In Hebrew and Russian)
- Fraenkel, C. "From the Pythagorean Void to Crescas' God as Place of the World", *Zutot*, 2008, Vol. 5, No. 1, pp. 87–94.
- Fraenkel, C. "Hasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza's Notion of God as *Res Extensa*", *Aleph*, 2009, No. 9 (1), pp. 77–111.
- Klatzkin, Jacob. *'Otzar ha-muhanim ha-filosofim ve-antologia fisosofit. Ba-'arba' krahim* [The Dictionary of Philosophical Terms and Philosophical Anthology], 4 Vols. Berlin; Leipzig: Eschkol, 1928–1953. (In Hebrew)
- Langermann, Y. Tzvi. "East and West in Hasdai Crescas: Some Reflections on History and Historiography", *Adaptations and Innovations: Studies on Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from Early Middle Ages to the Twentieth Century. Dedicated to Professor Joel L. Kraemer*, ed. by Y. Tzvi Langermann and J. Stern. Dudley, MA: Peeters, 2007, pp. 229–248.
- Pines, Sh. "Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors", in: Sh. Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*. Jerusalem: The Magnes Press, 1997, pp. 489–589.
- Pines, Sh. "Skholastika posle Fomy Akvinskogo, uchenie Khasdaya Kreskasa i ego predshestvennikov" [Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors], trans. by S. Kopelyan, in: Sh. Pines, *Judaizm, khristianstvo, islam: paradigma vzaimovliyaniya* [Judaism, Christianity, Islam: Paradigms of Mutual Influence]. Moscow: Gesharim Publ.; Mosty kul'tury Publ., 2009, pp. 232–298. (In Russian)
- Plato, *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 3, 1, ed. by A. F. Losev and V. F. Asmus. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ.; Oleg Abyshko Publ., 2007. 751 pp. (In Russian)
- Rabinovitch, N. L. "Rabbi Hasdai Crescas (1340–1410) on Numerical Infinities", *Isis*, 1970, Vol. 62, No. 2, pp. 224–230.
- Wolfson, H. A. *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1929. 759 pp.

В. П. Визгин

НА ПУТИ ОТ ПИРАМИД К СЕЛЬВЕ: К ФЕНОМЕНОЛОГИИ ПРИКЛЮЧЕНИЯ

Визгин Виктор Павлович – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

На материале «Размышлений о Дон Кихоте» Хосе Ортеги-и-Гассета автор статьи обращается к теме поворота философии XX в. от идеализма и картезианского разума к новой ориентации, заданной у испанского философа такими проблемными понятиями, как *жизнь* человека, *жизненный и исторический разум*, *рациовитализм*. Одно из центральных мест в указанной тематической оптике принадлежит понятию приключения, запрет на которое служит лакмусовой бумажкой картезианского духа. Работа открывается анализом проблемы соотношения инноваций Ортеги, в основе которых лежит его тезис «я есть я и мои обстоятельства» (1914), означающий отказ от выдвинутой Декартом фокусировки на *cogito*, с комплексом идей, разработанных Хайдеггером в «Бытии и времени» (1927). По мнению автора статьи, об обвинении немецкого мыслителя в «плагиате» речь у Ортеги не идет, хотя испанский философ и считает, что он опередил Хайдеггера в выдвижении поворотных идей, изменивших философию XX в. В статье раскрывается феноменология приключения как экстраординарного события в относительно стационарной системе жизнепроживания конкретного человека. В этом ее автор отчасти следует за испанским философом, реконструирующим специфику эстетики романа Сервантеса. Эскиз феноменологии приключения служит средством для раскрытия ситуации смены культурной парадигмы западной цивилизации на ее переломе от эпохи, предшествовавшей модерну, к модерну. Можно сказать, что концепт приключения, подобно катализатору, осуществляет «культурную реакцию» смены эпох от Ренессанса к классике и модерну. При этом отдаленным референтным фоном, остающимся в статье латентным, автору работы служит концепция культурных эпистем, развитая Мишелем Фуко в его книге «Слова и вещи. Археология наук о человеке» (1966).

Ключевые слова: Ортега-и-Гассет, «Размышления о Дон Кихоте», картезианский разум, приключение, жизнь, жизненный разум, исторический разум, рациовитализм

Для цитирования: Визгин В. П. На пути от пирамид к сельве: к феноменологии приключения // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 62–75.

Вечный покой для седых пирамид...
Л. Дербенёв

Хосе Ортега-и-Гассет (1883–1955) хотел творческого обновления и для Испании, и для философии. Оба этих стремления у него причудливо, но продуктивно соединялись. Убедиться в этом можно, вдумываясь в его первую книгу «Размышления о Дон Кихоте»¹ (1914). Мысль испанского философа, в главных тенденциях определившаяся в ней, во всем своем богатстве раскрывается впоследствии. А в «Размышлениях» она, можно сказать, запрограммирована, подобно тому, как мысль Бергсона как целое можно реконструировать, вчитавшись в его книгу «Непосредственные данные сознания» (1889).

Поворот философского духа от рационализма, идеализма и картезианского разума к новой ориентации, именами для которой у Ортеги будут *жизнь человека, жизненный и исторический разум, рациовитализм*, проходит через углубленное размышление о романе Сервантеса, в котором одно существенное место занимает тема приключения.

Философы, находящиеся под гипнотическим воздействием системно-трансцендентального стиля, пишут и пишут «картезианские размышления». Старт дал сам Картезий. Продолжил Гуссерль и столько других, менее знаменитых – и все они остались в плену идеализма, заложниками рационализма, толкущимися на пяточке интеллектуализма. А молодой интеллектуал с юго-западной окраины Европы решает плыть против течения. И создает свои «Кихотические размышления» («*Meditaciones del Quijote*»), закладывая основу новой философии, не желающей быть ни идеализмом, ни рационализмом, ни интеллектуализмом. Чем же тогда? Его ищущая мысль стремится быть философией не чистого разума или чистого «Я», а – жизни человека во всей его конкретности, наделенной собственным, т. е. жизненным и историческим разумом. Это он и демонстрирует в своей первой книге. Но философское сообщество тогдашней Европы не признало ее философской, по разным причинам расклассифицировав как литературоведческое эссе. Вот еще один достойный сюжет для размышлений. Тем более что так бывает не так уж редко.

Итак, «рациовитализм», выдвигаемый Ортегой как замена картезианских по своим истокам рационализма и идеализма, не отпускавших западную мысль из своих механических объятий три столетия, приходит в необычной для философской традиции форме литературного эссе. И приходит к тому же из дальнего угла Западной Европы, на который интересующиеся философией не обращали тогда внимания, и, понятно, не узнается ими в качестве философского открытия. Пальма первенства в его изобретении вручается немцу Хайдеггеру, которого испанец заметным образом опередил. Вот собственные слова Ортеги на этот счет: «Едва ли найдется два или три важных понятия Хайдеггера, которые не существовали бы ранее, иногда на тринадцать лет ранее, в моих книгах. Например, идея жизни как тревоги, заботы, небезопасности и идея культуры как безопасности, заботы о безопасности содержатся в моем первом произведении “Размышления о Дон Кихоте”, опубликованном

¹ *Ortega y Gasset J. Meditaciones del Quijote. Con un apendice inedito. Madrid, 1981.* Название первой книги Ортеги, если быть точным, следует переводить как «Размышления о Кихоте» или «Кихотические размышления».

в 1914 г. (!) – глава “Культура – безопасность”... Жизнь как столкновение “Я” и его обстоятельств, как “динамический диалог между индивидуумом и миром” – такие положения получили развитие во многих местах моей книги². Ортега не «обвиняет Хайдеггера в плагиате», как считает, например, С. Магдеев³, а просто говорит, что так уж вышло, что он опередил автора «Бытия и времени» в выдвижении ряда радикальных идей, столь значимых для современной философии.

Вопрос о соотношении Ортеги с Хайдеггером – особая проблема, требующая основательного исследования. Обрисуем ее самым лаконичным образом, как она нам видится. Прежде всего следует указать, что оба философа встречались и обсуждали эти темы⁴. Во многих местах своих книг Ортега говорит о Хайдеггере, выражает свое восхищение им как «одним из самых великих философов»⁵. Он отмечает как пункты своего сходства с ним, так и подробно останавливается на том, что у него он не может принять. Для краткости сведем его расхождения с Хайдеггером к двум моментам. Во-первых, испанский философ не принимает, как он говорит, чрезмерного, потому что, на его взгляд, необоснованного, «раздувания» темы бытия немецким философом. Философско-теоретическое вопрошание о бытии, на это он прежде всего обращает внимание, ведь возникает только в греческой мысли, к тому же в определенный исторический момент и в локально ограниченной цивилизационной среде. Хайдеггер же говорит о вопрошании о бытии (*Frage nach dem Sein*) как о том, что составляет единый «корень» бытия, саму суть, можно сказать, человека как такового. Понятию бытия, в том числе и понятию *Dasein*, определяемое немецким философом «как сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания» о бытии⁶, Ортега предпочитает понятие *жизни человека*. Хайдеггер тоже, порывая с субъективизмом, трансцендентализмом и с привилегированной тематизацией сознания, начатой Декартом, определенным образом перефокусирует мысль на феномен жизни индивида. Но у автора «Бытия и времени», считает испанский мыслитель, этот поворот камуфлируется специфической немецкой умозрительной традицией, когда абстракции гипостазируются, превращаясь в порождающих реальность самостоятельных агентов. В результате возникает, мы можем сказать, добавляя к мыслям Ортеги свою интерпретацию, не только «непереводимый язык, годный только для собственного употребления», но и по сути дела все тот же немецкий идеализм. Хайдеггер, так можно истолковать Ортегу, стремится преодолеть идеализм, многое для этого действительно делает, но все же, в конце концов, остается его заложником.

Другим существенным пунктом расхождения ортегианской философии с хайдеггеровской сам испанский мыслитель считает подобное уже отмеченному «раздуванию» темы бытия «раздувание» значимости его драмати-

² Ортега-и-Гассет Х. В поисках Гёте // Проблема единства современного искусства и классического наследия. М., 1988. С. 157–158.

³ Своеволие философии: собрание философских эссе. М., 2019. С. 217.

⁴ См.: Heidegger M. Dos encuentros con Ortega // Clavileño. 1956. No. 39. P. 1–2; Guy A. Ortega, critique de Heidegger // Philosophie. Annales de l'Université de Toulouse – Le Mirail. 1972. T. VIII. P. 123–141.

⁵ Ортега-и-Гассет Х. Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 298.

⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 7.

ческого начала. Конкретно речь идет о хайдеггеровском понятии *Geworfenheit*, «брошенности» (в переводе В. В. Бибихина). Мне оно видится, во-первых, философско-немецкой секуляризацией теологического тезиса о грехопадении первочеловека и, во-вторых, аналогом гегелевско-марксистского «отчуждения». Ортега увидел в «брошенности» основание «макабрической» окраски философского послания автора «Бытия и времени». Вот как Ален Ги, французский историк испанской философии, описывает эти критические замечания в адрес Хайдеггера: немецкий философ «вводит в заблуждение, столь подчеркнутым образом настаивая на понятии брошенности. Несомненно, жизнь наделена драматической стороной, включающей в себя и трагическое измерение, но ведь она не чужда и радости... Поэтому вместо “мрачной философии” (*filosofía macabra* – выражение самого Ортеги, примененное им для характеристики мысли Хайдеггера. – В. В.) следует выдвигать философию света и бодрости, так что, в конечном счете, оптимизм является последним уроком жизни»⁷. В этом аспекте критика испанским философом Хайдеггера сходна с восприятием мысли автора «Бытия и времени» Габриэлем Марселем⁸. Неслучайно, французский философ высоко ценил работы Ортеги. Существенное отличие их отношения к Хайдеггеру в том, что у Марселя отсутствует философский витализм, воспринимавшийся им, можно предположить, как непреодоленное нищестановление.

Возвращаясь к отмеченному неузнаванию философским сообществом Европы пионерских ходов мысли в первой книге Ортеги, обратим внимание на то, что причиной тому стали именно *художественность* формы выражения философской интуиции Ортеги. Этот эпизод истории философии сам по себе заслуживает серьезного внимания. Динамику философской культуры без его осознания и интерпретации понять невозможно. Действительно, *Картезианские размышления* как идея и жанр, став своего рода пин-кодом ново-европейской философской традиции, оказались «эпистемологическим препятствием» (выражение Башляра) для творческого обновления философии.

Этот эпизод привел меня к некоторым размышлениям, совсем не картезианским, о философии как познании, практике, виде культуры и как угодно еще. Считают, уверенно и сознательно с Платона, что идея есть начало философии. Идея, мол, есть принцип (начало) по природе. И наоборот: принцип (начало) есть идея. Гегель по-своему это «доказал»⁹. В этой интуиции и состоит то, что называется идеализмом. Поэтому Гегель и смеялся над теми, кто считал, что возможна неидеалистическая философия, полагая совершенно очевидным, что все неидеальное в своей *глубине* есть идея. Вот главная аксиома идеализма.

Все на свете – например, разум, волю, красоту – философ-идеалист видит под формой чистоты. Чистый разум, чистая воля, чистая красота, чистое добро – все это и есть подлинные имена идей *par excellence*, чистых идей (нечистыми они, впрочем, и не бывают). Рафинированный жизненный мир есть мир идеальный, мир идей и идеальностей, понятий и принципов.

⁷ Guy A. *Historia de la filosofía española*. Barcelona, 1985. P. 296.

⁸ Визгин В. П. Марсель и Хайдеггер // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 135–145.

⁹ «Тысяча двести страниц “Логики” Гегеля являются лишь подготовкой к тому, чтобы со всей полнотой своего содержания сказать эту фразу: “Идея есть абсолют”. Эта фраза, по видимости столь бедная, в реальности содержит буквально бесконечный смысл» (*Ortega y Gasset J. Meditaciones*. P. 19).

Но не является ли «белый сахар» идеальных абстракций отравой для жизни, для жизни мысли в том числе? Такой вопрос в качестве риторического задавал автор «Заратустры», а потом – и автор «Размышлений о Кихоте», хотя и в существенно другой тональности.

Итак, Ортега в философскую повестку дня нового – XX – века на замену картезианизма выдвинул, как он говорит, «кихотизм», оказавшийся затем «рациовитализмом». Но стоп: и там и тут ведь «измы»! А любой «изм» – характерный признак принципа, «принципиальности» и, значит, идеализма. Значит ли это, что философия по-настоящему преодолет идеализм, лишь отказавшись от «измов» вообще, от «изматизма» как такового? Но оставшись без принципов, останется ли философия сама собой? Разве может она не находить и (или) не выдвигать начал всего, т. е. принципов? Экзистенциализм, претендовавший на преодоление рационализма и идеализма, да и сам «рациовитализм» тоже суть «измы». Феноменология же, без которой они невозможны, есть тоже «логия», т. е. учение о «сущностях» как «явлениях». Отказаться от «измов» и «логий», т. е. отказаться от учений и принципов – как такое возможно для философии?

Обратимся для прояснения этого вопроса к опыту Ортеги. Его философский опыт, представленный в «Размышлениях», есть, прежде всего, опыт мыслящего вчувствования в явление глубины. Морщина на лице старика – это поверхностное явление, отсылающее, даже при его минимальном продумывании, к темпоральной глубине человека. Осознанное восприятие линейных размеров вещей при всматривании в пейзаж как в перспективу отсылает к пространственной глубине мира. Точка оказывается глубиной линии. А смерть человека – глубиной его жизни как отпущенного ему времени. В ней время жизни подобно протяженной линии уходит, обрываясь, в свою глубину...

Вот какие мысли рождаются, когда задумаешься над тем, что пишет Ортега о соотношении поверхностного и глубокого. А вся набрасываемая им художественно выстроенная феноменология этих категорий нужны ему, помимо ее собственно философской ценности, еще и для того, чтобы с весомостью Гегеля с его идеей как абсолютном сказать, что роман о Дон Кихоте – это «идеальная сельва», «идеальный тропический лес». Испанский регионализм оказывается здесь так «вкусно» переплетенным с импульсами, от логики Когена идущими, что дух захватывает...

Скажем сначала о «когеновской» компоненте в этом сюжете. Ортега пришел в философию учеником Когена, преклонявшимся перед «этим мощнейшим умом» (*una mente poderosísima*), но отвергшим его философию со всей решительностью молодого радикала¹⁰. «Вся эта глубина отдаленности, – говорит Ортега, созерцая наслонения задних планов в пейзаже, – существует в силу моего соучастия, рождается из структуры отношений, которую мой ум

¹⁰ *Ortega y Gasset J. Prólogo para alemanes. Madrid, 1961. P. 34–35.* Ортегу, высоко оценившего высокий уровень философствования марбургской школы, не устраивало в ней то, что круг задаваемых ею вопросов был слишком узким, а ответы на них предполагались заранее известными. Поэтому сам глава школы предстал для него комендантом своей системы как осажденной крепости, угрожаемой то позитивистами, то психологистами, то самими Фихте, Шеллингом и Гегелем. Но тезис о сущностном вкладе в конституцию жизненного мира человека его интеллектуальной активности Ортега воспринял от неокантианцев.

размещает между одними ощущениями и другими ощущениями»¹¹. Когеновский урок проявляется в убеждении Ортеги в значимости спонтанной активности ума, конструирующего мир человека. Без этой и подобных ей операций интеллекта невозможна перспектива и глубина в пространственно-временном смысле. И он продолжает: «Глубокий мир столь же ясен, как и мир поверхностный, только для этого он требует большего участия нас самих». Глубокое в мире открывается активностью познающего вещи субъекта. Так мы можем описать лейтмотив Ортеги в этих, феноменологических по сути дела, медитациях, *de facto* родившихся в лесу и по поводу леса. Соотношение поверхности вещей и их глубины находится в фокусе его умного взгляда. Движение мыслящего наблюдателя разворачивает метаморфозы открываемых и скрывааемых перспектив. Испанский философ наблюдал за иволгами и лесным ручьем, возле которого они живут, и думал при этом о поверхностном глубоко, а о глубоком – поверхностно. И такое мышление как мыслящее око было феноменологически и эмпирически достоверным. Думал при этом не как ученый натуралист, а как оригинальный философ, открыватель новых земель на карте философских интенций, идей и понятий. Но в то же время не скрывал ни своей жизненной ситуации, в которой рождалась его мысль, ни своей заботы о судьбе Испании, где живут иволги и бегут бедные водой ручьи, что было, смело сказать, парадоксальным для ученика претендующей на универсальность логической мысли Когена.

Вот поэтому возникшая у испанского мыслителя мысль о романе Сервантеса как об «идеальной сельве» переводит стрелку его внимания с феноменологии, разработка которой вдохновлена отчасти неокантианской школой, на боль о родной стране. Здесь он приходит к мысли, что беды современной Испании обусловлены тем, что режим реставрированной монархии замкнулся на себе, потерял контакт с жизнью. Встает вопрос: как его вернуть? Здесь и является образ Дон Кихота: что живее, чем приключения хитроумного идалго с его славным оруженосцем? В мире приключений странствующего рыцаря царствует намек, аллюзия, подобие, а не картезианский геометрический ум, видящий все вещи сквозь призму равенств и уравнений. И царство это предстает царством жизни, геометрия же на ее фоне оправдывается нуждой в строительстве пирамид и подобных конструкций. Итак, лес, сельва, репрезентирующая феномен жизни, выступает метафорической антитезой пирамидам, символизирующим картезианский разум.

Какое послание Сервантес, создавший образ Дон Кихота, вложил в свой роман? Ортега обращает внимание на факт известный: начитавшись рыцарских романов, Дон Кихот бросается навстречу приключениям. Его автор полемизирует с миром рыцарских романов, ирония не сходит с его уст при их описании. А ведь само «рыцарство – это приключения», что уж говорить о романах, этих «побегах» старого эпического древа. Их создатели живут приключением: оно ведь интересно само по себе, независимо от того, верят читатели в реальность того, что в них представлено. В эпосе прежде всего каприз богов вносил интерес в приключения героев. Это был религиозный интерес, приключения поднимались на предельную высоту значимости.

¹¹ *Ortega y Gasset J. Meditaciones. P. 40.* Русский перевод О. В. Журавлева, на наш взгляд, слишком отходит от оригинала (*Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Дон Кихоте.* СПб., 1997). Поэтому мы цитируем «Размышления» в нашем переводе.

Рыцарские же романы изображают приключения, в которые уже не верят как в реальность. Но интерес к ним сохраняется из-за того, что в них остаются приключения. Они теперь стали событиями случая, случайными событиями.

Примерно так Ортега вводит тему приключения в свои «Размышления». У него оно выступает центральным узлом теории романа (кстати, рассказ и роман в испанской культуре обозначаются одним словом – *novela*). Казалось бы, все это чистая эстетика. Но ведь вдумчивые читатели не так воспринимают Дон Кихота и все с ним связанное. Роман оказывается уникальным свидетельством кризиса, приближения к новой эпохе. Он знаменует канун глубокого перелома в судьбе Запада от средних веков и возрождения к модерну. А значит, к Декарту с его дуалистической субстанциалистской метафизикой и универсальной механико-математической наукой. Могучий ресурс ренессансно-барочного воображения и риторики задействован здесь для его самоотрицания в пользу реалистического разума. Сервантес нам видится если и не адвокатом нового – рационально-геометрического – порядка, когда наконец-то с приключением будет покончено, то все равно тем, кто готовит к нему путь.

Итак, Сервантес и Картезий. Сопоставим их. Оба стремятся противопоставить книжной культуре прошлого нечто новое. Французский философ – в сфере науки и философии, испанский писатель – в литературе и жизни. О геометрии, *cogito* и метафизическом дуализме писатель не догадывается. Не его это епархия. Во всяком случае, здесь нам трудно увидеть параллелизм между ними. Но испанский писатель совпадает с французским мыслителем, провозгласившим основой достоверного знания «ясность и отчетливость» наших утверждений, в том, что подобно ему стремится выразиться ясно, «не запутывая и не затемняя смысл»¹². Оба видят мир расколотым надвое: фантазии, миру недостоверного самого разного рода противостоит мир истины, правды. Оба стремятся к достоверности, правде, реальности, а не к вымыслам и заблуждениям. «Невероятная чепуха», пишет автор «Дон Кихота», почерпнутая его героем из безудержного чтения рыцарских романов, превратилась для него в «истинную правду» так, «что для него в целом мире не было уже ничего более достоверного»¹³. Во имя жизненной правды Сервантес хочет искоренить культ рыцарских романов и всей питавшей его эпохи, когда им верили, когда звучали в унисон с эпохой, будучи, так сказать, «на коне». Поэтому у него трафаретный рыцарский конь и оказывается полудохлой клячей. Над сбредившим идадьего смеются все персонажи романа, люди без «заморочки» подобными фантомными идеальностями. Мягкую добрую улыбку видим мы и на губах автора романа. Ортега, однако, не останавливается в узловатых для него как философа рамках эстетической теории романа¹⁴. Он делает *приключение* центром своих «Размышлений»

¹² Сервантес Сааведра М. де. Хитроумный идадьего Дон Кихот Ламанчский: в 2 ч. Ч. I. Фрунзе, 1978. С. 10.

¹³ Там же. С. 25.

¹⁴ К концу «Первого размышления», носящего подзаголовок «Краткий трактат о романе», Ортега, можно сказать, намечает темы своих будущих исследований. Упоминание здесь Лейбница и Галилея заставляет нас вспомнить о таких больших и важных его работах, как «Вокруг Галилея» (1933) и «Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории» (написано в 1947, опубликовано в 1962). Как справедливо заметил автор предисловия к эстетическим работам Ортеги Г. М. Фридлендер, «от “Краткого трактата о романе” непосредственные нити тянутся к двум позднейшим трактатам Ортеги – “Дегуманизация

наряду с темой единства «Я» и его обстоятельств¹⁵. «Приключение, – говорит он, – раскалывает инертную, гнетущую нас реальность, словно кусок стекла. Это все непредсказуемое, невероятное, новое. Всякое приключение – новое сотворение мира, уникальный процесс. И как не быть ему интересным?»¹⁶. Мадридский философ увидел в приключении онтологическую категорию, саму реальность, а не ее «отражение» в препарированном виде в культуре. Но в «Первом размышлении», которым Ортега заканчивает свои «Размышления»¹⁷, его предмет – это, прежде всего, эстетика романа как литературного жанра. Однако сквозь эстетику у него проглядывает онтология. А если выйти за рамки этого размышления и обратиться к самой фундаментальной для испанского философа идее, идее жизни, то в этом ракурсе приключение и случай занимают свое самое уважаемое место.

Итак, что же это такое – приключение? Вот как я понимаю его смысл, отвлекаясь от рефлексии на роман Сервантеса и его осмысление Ортегой. Приключение – непредвиденное событие, возникшее по ходу совершения сознательного действия и ставящее человека, совершавшего его, неожиданно перед новыми и требующими неотложного решения проблемами. Когда свершается такое событие, то налаженная размеренная жизнь человека трещит по швам. Бывает, что вызванная ею не то скука, не то тоска по новенькому влечет человека, попавшего в ловушку спокойствия, ровности и довольства собой и обстоятельствами, поискать что-то другое, сменить «пластинку». И тогда он сам спешит приключению навстречу. И бывает часто тому не рад.

Приключение возбуждает все силы человека на то, чтобы как-то приспособиться к нежданно возникшей ситуации, собраться с силами, чтобы найти из нее устраивающий его выход. Приключение – землетрясение в системе «я и мои обстоятельства». Вместе с возникновением приключения как взламывающего лед инерции события происходит всплеск энергии. Приключение буквально «заводит» человека, как заводят мотор в машине, чтобы срочно ехать по важному делу. Приключение – вызов от бытия, на который моя жизнь должна дать немедленный ответ, ибо им она задета в чувствительной, порой слишком чувствительной своей части. Если на прогулке вас укусил комар, то это не приключение. А если на такой же, казалось бы, прогулке вы споткнулись и сломали ключицу, то это уже приключение. Самое настоящее. Похожее на те, о которых рассказывает Сервантес. Подобные приключения племянница странствующего рыцаря называет «злокключениями»¹⁸. С Дон Кихотом такие случаи (случай если и не синоним

искусства» (1925) и «Восстание масс» (1929–1930)» (*Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 24).

¹⁵ «Я есмь я и мои обстоятельства (circumstancia)» (*Ortega y Gasset J.* Meditaciones. P. 25). В «Предисловии», которым открываются «Размышления», Ортега подчеркивает неотрывность человека от его «обстоятельств». Это ключевое слово он нагружает эмоциональным зарядом, окружая восклицательными знаками, пишет курсивом и через дефис. Такое понимание человека, порывающее с постулатом «чистоты» базовых понятий философии (чистый разум, чистое Я и т. д.) как ее *conditio sine qua non*, Ортега считал своим основным тезисом, уводящим мысль от абстракций идеализма к конкретности живой реальности.

¹⁶ *Ортега-и-Гассет Х.* Размышления о «Дон Кихоте» // *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 128.

¹⁷ Он так и не довел свой план до конца и его «Размышления» оборвались на этом разделе.

¹⁸ *Сервантес Сааведра М. де.* Указ. соч. С. 53.

приключения, то приключения без него не бывает) происходили не раз. Но купирование проблем, возникавших в результате таких приключений, вело к другим приключениям. Именно так движется роман испанского писателя. Так движется и наша жизнь. Но жизнь бывает скучной. Приключение – никогда. Если скука не проходит, то приключения и не было. Роман как жанр держится, вращаясь на оси приключения.

Но роман – аллюзия на жизнь. Мы живем в космической сельве бытия как жизни. В ней все исчезает, может исчезнуть, если еще не исчезло. С легкостью она пугает наши картезианские карты, карты разума, рациональности, расчета. Для нее они просто пшик. Мы не соседствуем с ней на равных. Нет, мы находимся в ней, и она в нас. Она нас пронизывает изнутри и извне. В ней история с ловкостью фокусника смешана с природой, цивилизация – с варварством, счастье и удача – с трагедий и бедой, жизнь – со смертью.

Да, и в сельве жизни мы живем как «разумные животные». Ортега считал эту формулу греков вполне приемлемой дефиницией людей, «фактически непревзойденной». Действительно, наша жизнь предстает множеством связанных планов рационально осмысленной деятельности. В любую деятельность можно включиться, из нее можно также исключиться или выключиться. И с ней возможно еще приключение, когда спонтанно вспыхивает непредсказуемая новизна, бросающая нам вызов. Кстати, разные разумные деятельности «склеиваются» воедино в полотно жизни прежде всего именно клеим приключений. Так что мы действительно погружены по уши в тропическую сельву жизни – источник всяческих приключений.

Бывают приключения с невероятно масштабной амплитудой последствий. Колумб отплыл от берегов Европы, чтобы найти новый путь в Индию. А открыл Америку. Боковая непредвиденность – вот что такое приключение. В случае с Колумбом – это непредвиденность с такими последствиями, которые изменили ход жизни всего человечества.

Приключение вытекает из ключа, из бьющего из земли родника. Он льется ручьем, превращающимся в реки и моря. Есть течение ручья-ключа. А при нем неминуемо нам встретится приключение как то непредвиденное, что пристало к течению как становлению. Непредвиденное приставшее – вот что такое приключение. Становление-течение нашей жизни обрастает боковыми руслами новизны. Пристало, прицепилось, зацепилось – вот вам и приключение. Приставшее непредвиденное запоминается в первую очередь. Течение жизни разумных существ обычно планируется и контролируется ими. Оно ими конструируется ввиду какой-то осознанной цели. И вдруг неподконтрольное нечто прорывает течение ключа-родника-ручья и при нем тогда совершается при-ключение. Ожидаемая траектория реального процесса прерывается, потому что к нему пристало событие приключения. Факт этот сразу же меняет всю ситуацию жизни отдельного человека, семьи, страны или всего человечества. Понятный ожидаемый порядок нарушается. Приключение – вторжение хаоса и случая в мир порядка и разумно понимаемой необходимости. Приключение означает конец покоя, начало новых тревог, напряжений и непредвиденностей.

Приключение можно этимологически связывать и с обычным ключом (для открывания замка). Такой ключ открывает известное – устойчивое, привычное, эмоционально заряженное спокойствием окружение человека (амбар, комната и т. д.). А «ключом» «приключения» открывается помимо сознательной воли человека и его расчета неизвестное, вызывающее беспокойство,

нередко тревогу. В любом случае истолкования смысла этого слова приключение – боковая непредвиденность, вторгнувшееся новое, мобилизующее силы человека в ответ на неожиданно возникшую ситуацию.

Приключение смеется над ясностью и отчетливостью геометрии, над картезианским порядком, взламывает его шутя. Вместе с ним в мир расчета, плана, разумной системы вторгается стихия, сама жизнь как стихия. Без приключений нет жизни. Оно образует ее нерв. Приключение – виляющее, вихляющее становление или время. Пристало – и стало. Возникло новое. По ту сторон картезианских пирамид. Они сами – результат каких-то приключений западного человека. В том числе и таких, как колумбово. Как ткань романа о Дон Кихоте ткется плетением приключений, так и ткань реальной жизни Запада (прежде всего, его, хотя, конечно, не только его). Ведь в романе Сервантеса внимание наше повернуто на заходящее солнце, на ветер с веста. Кстати, в романских языках слова для понятия «приключение» происходят от «ветра» (по-латыни ветер – *ventus*). Нет ничего более ветреного, чем приключение¹⁹. Предоставить себя на волю ветра, открыться всем ветрам значит выбрать путь с повышенной возможностью приключений и с большей амплитудой непредвиденных последствий. Западный человек так и жил. Причем не только в литературе. Но и в реальной жизни, в реальной сельве, в отличие от героя Сервантеса, странствующего в сельве идеальной.

«Волшебники, – говорит Дон Кихот, цитируемый Ортегой, – могут отнять у меня счастье, но воли и мужества им у меня не отнять». Суждение это – в духе античных стоиков. Воля и мужество героя Сервантеса засвидетельствованы тысячами страниц романа. Уточним, какие же именно эти воля и мужество. Это неукротимая воля к приключениям и безмерное мужество хранить верность своей страсти к приключениям, несмотря на их превращение в мучительные злключения. Ради чего? Среди средневековых рыцарей, пустившихся в дальней опасное странствие, чтобы штурмовать стены Константинополя, и сражавшихся в Палестине, ведь не все же искали одних только материальных благ сказочного Востока. Отрицать веру, католическую веру этих авантюристов невозможно. Но к началу XVII столетия, когда Сервантес писал свой роман, вера эта заметно утратилась. Его заменил стоицизм и скептицизм, а у «либертинов» и «вольнодумцев» и атеизм вкупе с прочими инспирированными античным миром воззрениями. И вот перед нами литературный герой верности стоическим принципам. Стоики делили все на то, что от самого человека зависит, и то, что от него не зависит. Воля и мужество зависят от меня. Дон Кихот об этом и говорит. Вера уже подрастеряна, ее, можно сказать, нет. А что ее заменило, что осталось? Заменил стоицизм, а осталась неудержимая страсть к приключению. Ее ламанчский рыцарь и демонстрирует. Иными словами, приключение выступает в романе заменой христианской веры. Воля к вере и вера в чудо иссякают в эпоху Сервантеса, нет их и у его героев. Зато воля к приключению горит у отважного идадьго неугасимо. Новой галилеево-картезианской науки еще не возникло в мире Сервантеса. А дух приключений, пусть и умирает, но не умер еще окончательно. Вот он и занял место, освобождаемое уходящей верой.

¹⁹ Во французском *aventure* и в испанском (*aventura*) почти тождественные значения, связанные со словом «ветер» (*le vent, la ventada*).

Персонафицированной антитезой страсти к приключению выступает в романе Санчо. Оруженосец Санчо выполняет квазикартезианскую функцию носителя радикального сомнения, прежде всего сомнения в суждениях своего господина, бросившегося на поиски приключений. «Сервантес, – справедливо отмечает Ортега, – выдвигает фигуру Санчо в противовес всякому приключению. Чтобы, приняв в нем участие, он сделал его невозможным»²⁰. Дуализм у Сервантеса: миру приключений, питаемому теперь одним лишь странным воображением чудака, противостоит мир обыденной реальности, повседневной прозы жизни. Сам искатель приключений тоже существует в романе в этой прозе, он «реально ищет приключений». Его фантомное, разгоряченное воображение реализуется. Но мира, среды, атмосферы, духа приключений в этом мире уже нет. Поэтому сам герой раздвоен. Роман, как и его герой, оказывается романом границы, границы двух эпох.

От леса символов, подобий и аллегорий Средних веков и Возрождения в романе о Дон Кихоте просвечивает выход в мир разумной действительности в рациональном земном хозяйстве нового мира: «Сервантес взирает на мир с вершин возрождения... Начался новый строй: всему отведено свое строгое место. При новом порядке вещей приключения невозможны... Возможное, которое в мифе и чуде утверждает свою гордую независимость, упаковано в реальность, как приключение – веризм Сервантеса»²¹. За угрозой миру приключения маячит угроза самой жизни. И всплывают контуры гигантской пирамиды механистической науки и механистической цивилизации: «Жизнь сводится только к материи, физиология – к механике». И вот уже «Дарвин сметает героев с лица земли»²², которое уже и неразлично как лицо. Не лицо, а каменная, математическим разумом расчисленная пирамида...

Так шло время Запада. Но накануне катастрофы 1914 г. явился молодой философ с крайнего запада Европы и решил, что философской мысли пора сворачивать от картезианских пирамид геометрического разума к сельве жизни, к целеполагающей ориентации в которой способен только новый разум, разум *жизненный и исторический*.

* * *

Мы обозначили тему наших размышлений как очерк, вносящий свой вклад в философию приключения («к философии» по-немецки – Beiträge zur Philosophie, типовое название немецких научных работ). Но мы не действовали обычным академическим образом, когда критически рассматривается наличная литература по философии приключения и оправдывается авторская позиция по данному вопросу. Однако под занавес буквально слетевших с пера наших соображений по данной теме сравним их с построениями Георга Зиммеля в его эссе «Приключение». В нем как раз речь идет о собственно философии приключения, выстраиваемой Зиммелем на основе

²⁰ Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон Кихоте». С. 130–131.

²¹ Там же. С. 132. Веризм (el verismo – «веризм», распространенный в итальянской культурологии термин для понятия реализма или натурализма).

²² Там же. С. 150.

его философии жизни и культуры. Анализ этой работы не входит в нашу задачу. Но не указать на нее и при этом не отреагировать на один, по крайней мере, существенный момент мы не можем.

У Зиммеля другой подход к анализу приключения, другие задачи, другие источники и стимулы питали его интерес исследователя, чем у Ортеги. Поначалу может показаться, что для него, вроде бы, как для Ортеги и Сервантеса с фигурой Дон Кихота, на передний план выдвигается сознательный искатель приключений, азартный игрок, ставящий на кон собственную жизнь. В фокусе внимания немецкого философа культуры оказались такие герои жизни и литературы, как Казанова. По Зиммелю, приключение – это такой «бросок из жизни», который «может питаться только избытком и озорством жизни», присущими молодости. Дело в том, что, согласно немецкому философу, «молодости ведом в общем перевес жизненного процесса над содержанием» его, что он называет романтизмом в противовес историческому восприятию жизни. Итак, историзм резервируется им для людей преклонного возраста, а романтика и приключения соответственно для молодежи. Но Дон Кихот, молодостью не блиставший (вспоминаются его изображения, например, в иллюстрациях Доре), оказался и по Сервантесу, и по Ортеге в самом эпицентре приключения как способа бытия человека в культуре на историческом переломе ее. «Старый искатель приключений, – говорит немецкий философ, – кажется нам отвратительным». И продолжает: «Нетрудно вывести сущность приключения из того, что это – несвойственная старости форма»²³. Здесь прочитывается то, что, возможно, подразумевал немецкий ученый. Он, прямо не проговаривая, имел в виду флиртующего молодящегося старика, отвращение к которому живописал Томас Манн в «Смерти в Венеции». К герою же Сервантеса мы испытываем прямо противоположные чувства. Но при этом он остается рыцарем *приключения* в его парадигмальной форме.

Список литературы

- Визгин В. П. Марсель и Хайдеггер // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 135–145.
- Зиммель Г. Приключение / Пер. с нем. М. И. Левиной // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. М.: Юрист, 1996. С. 212–226.
- Ортега-и-Гассет Х. В поисках Гете / Пер. с исп. А. В. Матвеева // Проблема единства современного искусства и классического наследия / Отв. ред. В. А. Целиков. М.: ИФ РАН, 1988. С. 131–159.
- Ортега-и-Гассет Х. Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории / Пер. с исп. В. С. Кулагиной-Ярцевой, Н. Г. Кротовской // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 290–335.
- Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Дон Кихоте / Пер. с исп. О. В. Журавлева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. 332 с.
- Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры / Сост. В. Е. Багно. М.: Искусство, 1991. 588 с.
- Своеволие философии: собрание философских эссе / Сост. и отв. ред. О. П. Зубец. М.: ЯСК, 2019. 500 с.
- Сервантес М. С. де. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский: в 2 ч. Ч. I / Пер. с исп. Н. М. Любимова. Фрунзе: Кыргызстан, 1978. 542 с.

²³ Зиммель Г. Приключение // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. М., 1996. С. 222–224.

- Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Ad marginem, 1997. 451 с.
- Guy A. Historia de la filosofía española / Trad. A. Sánchez. Barcelona: Anthropos, 1985. 564 p.
- Guy A. Ortega, critique de Heidegger // Philosophie. Annales de l'Université de Toulouse – Le Mirail. 1972. T. VIII. P. 123–141.
- Heidegger M. Dos encuentros con Ortega // Clavileño. 1956. No. 39. P. 1–2.
- Ortega y Gasset J. Meditaciones del Quijote. Con un apéndice inédito. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981. 167 p.
- Ortega y Gasset J. Prologo para alemanes. Madrid: Ediciones Taurus, 1961. 84 p.

From the pyramids to the selva forest: on the phenomenology of adventure

Victor P. Vizgin

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

Building on the material of Ortega y Gasset's *Meditations on Quixote*, the author explores the turn made by philosophy in the 20th century, i.e. the turn from idealism and Cartesian geometric reason towards a new direction, which the Spanish philosopher discusses in terms of such problematic notions as a human *life*, the *living* and the *historical reason*, or *ratiovitalism*. From this perspective, the notion of adventure acquires one of central places. The prohibition of an adventure is a signature of Cartesian spirit. The study begins with an analysis of the relation of Ortega's innovations (expressed by his thesis "I am I and my circumstance" (1914), which meant his rejection of the Cartesian focus on the *cogito*) and the corpus of ideas developed by Heidegger in his *Sein und Zeit* (1927). Even though Ortega y Gasset does not accuse Heidegger of plagiarism, he points out that he expressed the very ideas that had such a crucial impact on the philosophy of the 20th century before Heidegger. The paper presents the phenomenology of adventure as an extraordinary event in a fixed system of life of an ordinary man. Here, the author partly follows the Spanish philosopher in his reconstruction of the aesthetical specifics of the famous novel by Cervantes. The proposed sketch of the phenomenology of adventure becomes a tool with which the change of the cultural paradigm of the Western civilization is revealed. This change occurred at the turn of the pre-modern age to the modern era. Michel Foucault's *Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*, in general, and its conception of cultural epistemes, in particular, represent a methodological and a perspectival background of the current study.

Keywords: Ortega y Gasset's *Meditations on Quixote*, Cartesian reason, adventure, life, living reason, historical reason

For citation: Vizgin, V. P. "Na puti ot piramid k sel've: k fenomenologii priklyucheniya" [From the pyramids to the selva forest: on the phenomenology of adventure], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 62–75. (In Russian)

References

- de Cervantes, M. *Khitroumnyi idal'go Don Kikhot Lamanchskii* [The Ingenious Gentleman Don Quixote of La Mancha], Vol. I, trans. by N. M. Lyubimov. Frunze: Kyrgyzstan Publ., 1978. 542 pp. (In Russian)
- Guy, A. "Ortega, critique de Heidegger", *Philosophie. Annales de l'Université de Toulouse – Le Mirail*, 1972, T. VIII, pp. 123–141.
- Guy, A. *Historia de la filosofía española*, trad. A. Sánchez. Barcelona: Anthropos, 1985. 564 pp.
- Heidegger, M. "Dos encuentros con Ortega", *Clavileño*, 1956, No. 39, pp. 1–2.

- Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and time], trans. by V. V. Bibikhin. Moscow: Ad marginem Publ., 1997. 451 pp. (In Russian)
- Ortega y Gasset, J. "Ideya nachala u Leibnitsa i evolyutsiya deduktivnoi teorii" [The Idea of Principle in Leibnitz and the Evolution of Deductive Theory], trans. by V. S. Kulagina-Yartseva, N. G. Krotovska, in: J. Ortega y Gasset, *Chto takoe filosofiya?* [What is philosophy?]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 290–335. (In Russian)
- Ortega y Gasset, J. *Estetika. Filosofiya kul'tury* [Aesthetics. Philosophy of culture], ed. by V. E. Bagno. Moscow: Iskusstvo Publ., 1991. 588 pp. (In Russian)
- Ortega y Gasset, J. *Meditaciones del Quijote. Con un apendice inedito*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981. 167 pp.
- Ortega y Gasset, J. *Prologo para alemanes*. Madrid: Ediciones Taurus, 1961. 84 pp.
- Ortega y Gasset, J. *Razmyshleniya o Don Kikhote* [Meditations on Quixote], trans. by O. V. Zhuravlev. St. Petersburg: St. Petersburg Univ. Publ., 1997. 332 pp. (In Russian)
- Ortega y Gasset, J. *V poiskakh Gete* [In Search of Goethe from Within], trans. by A. V. Matveev, *Problema edinstva sovremennogo iskusstva i klassicheskogo naslediya* [The problem of unity of modern art and classical heritage], ed. by V. A. Tselikov. Moscow: IPh RAS Publ, 1988, pp. 131–159. (In Russian)
- Simmel, G. "Priklyuchenie" [Adventure], trans. by M. I. Levina, in: G. Simmel, *Izbrannoe* [Selected works], Vol. 2. Moscow: Yurist Publ., 1996, pp. 212–226. (In Russian)
- Vizgin, V. P. "Marsel' i Khaidegger" [Marcel and Heidegger], *Voprosy filosofii*, 2007, No. 8, pp. 135–145. (In Russian)
- Zubets, O. P (ed.) *Svoevolie filosofii. Sobranie filosofskikh esse* [Self-Willing Philosophy. A Collection of Philosophical Essays]. Moscow: LRC Publ., 2019. 500 pp. (In Russian)

Н. Р. Шаропова

НА ГРАНИЦЕ: РАЗЛИЧИЕ ГЛУБИНЫ И ПОВЕРХНОСТИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ИЗОБРАЖЕНИЙ

Шаропова Нигина Рустамовна – аспирантка школы философии. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: nrsharopova@gmail.com

В статье рассматривается такой аспект видимого и изображений, как глубина. Обращение к этой проблематике связано с критикой некоторых подходов к визуальным и эстетическим феноменам как к физически материально данным, с чем связывается их специфический способ присутствия. В противоположность этим стратегиям, с точки зрения которых о существовании изображений можно говорить, только в связи с их пикториальной поверхностью, цвет и фактуру, предлагается разработать другую категорию, а именно глубину. Феномен последней в статье рассматривается главным образом с точки зрения того, как он является, далее, как он проектируется и конструируется. Первому соответствует обращение в статье к феноменологическому методу, а именно к разработкам М. Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия», где он отделяет третье измерение – глубину – от двух других на том основании, что глубина выражает отношения к одной вещи – моему телу. Поэтому глубина задается позицией взгляда. Схожие рассуждения приводит Ж. Лакан в своем исследовании явления анаморфоза. Второму аспекту исследования соответствует часть статьи, посвященная проективной геометрии. С опорой на эти две области автору удастся извлечь ключевые характеристики появления глубины в визуальном образе.

Ключевые слова: эстетика, образ, феноменология, проективная геометрия

Для цитирования: Шаропова Н. Р. На границе: различие глубины и поверхности в исследованиях изображений // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 76–94.

* * *

В статье рассматривается один из аспектов визуального, феномен глубины. В начале будет представлен краткий обзор подхода, который кажется применимым к исследованию изображений и особенно ярко проявляется в области эстетики. Это позволит, с одной стороны, указать, почему такой путь не кажется релевантным в интерпретации образа, с другой, откроет возможность сформулировать проблему, в перспективе которой исследование

глубины в визуальном и образном прокладывает путь для ее разрешения. Если указанная тенденция состоит в определении предмета эстетического опыта как непосредственной физической данности объекта и фактически сводит изображение до пикториальной поверхности, фактуры, красок, то именно в оппозиции к такому определению, в рамках которого изобразительное содержание, образ не может быть адекватно выраженным, в статье предлагается разрабатывать категорию глубины.

Мы предлагаем начать исследование этого феномена в двух типах источников. Первый – это рассмотрение вопроса о том, как глубина нам *является*. Источник здесь прежде всего феноменология. Наши рассуждения опираются на исследования феномена глубины М. Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия»¹. Кроме того, в этой части и далее во второй мы будем обращаться к некоторым рассуждениям Ж. Лакана. Оба автора, во-первых, подчеркивали связь наблюдателя и измерения глубины. Во-вторых, сам Лакан нередко ссылался на Мерло-Понти, особенно в вопросах, которые посвящены визуальному. И, наконец, именно Лакан обсуждает специфику визуального и изобразительного применительно к геометрии и топологии. Второй вопрос, от которого в этом исследовании можно отталкиваться, – это вопрос о том, как глубина *конструируется*. И здесь мы обратимся к основным положениям проективной геометрии. Эти два источника, которые проливают свет на проблематику глубины, позволяют определить отношения глубины со взглядом и наблюдателем, схватить специфический характер ее явления и конструирования как некоторого предела, противоположного края взгляда, а также ее противопоставление содержанию видимого. Эти выделенные аспекты, которые преподносятся нам исследованием феномена глубины, выражают тот специфический характер данности образа, который из представления о нем как о материальной вещи выражен быть не может.

Плоскость и материальные свойства изображения

Х. У. Гумбрехт в известной работе «Производство присутствия: чего не может передать значение» демонстрирует, как при рассмотрении области эстетического акцентируются именно физические свойства объектов, а в случае с изображениями их пикториальная поверхность. Обращение к материальным аспектам объектов является эксплицитно выраженным основанием ключевой категории его проекта – присутствия.

Главным различием, которым пользуется Гумбрехт, является различие между присутствием и значением. Категория присутствия вводится им в качестве оппозиции к «культуре значения» – широкому кругу теоретических практик, которые опираются на категории, связанные со значением и смыслом. Автор обобщает ряд стратегий, которые обычно связывают с «лингвистическим поворотом», семиотикой и герменевтикой, конструктивизмом – словом, весь круг теорий, которые ориентированы на язык, означаемое, герменевтику и лингвистику, подпадает в его описаниях под так называемую «культуру значения». Ей противопоставляется «культура присутствия».

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 312–384.

Показателен генезис категории «присутствия» в работе Гумбрехта. Оно вводится не автономно, но именно через оппозицию к значению: «эти культуры [значения и присутствия]... фактически имеют дело с двумя разными центральными понятиями: для культуры значения это “знак”, а для культуры присутствия это “вещь”. ...В культуре значения чисто “материальное означающее” перестает быть предметом внимания, как только опознан “лежащий за ним смысл”»². Основное затруднение в рассматриваемой дихотомии присутствие – значение, на наш взгляд, состоит в том, что это различие содержит асимметрию. Эти категории не существуют автономно и на равных, поскольку сама оппозиция – материальные свойства и смысл – является эффектом семиотического разделения на материальное означающее и лежащий за ним нематериальный смысл, означаемое. То есть одно понятие получает определение из другого: содержание понятия «присутствие» определено различием, которое само, в свою очередь, является производным от «значения». В этом видится некоторое противоречие: понятие, которое призвано представить оппозицию некоторому дискурсу, само получает из него определение.

Обратимся здесь еще к одному автору, чей подход к эстетическому представляется близким к направлению, которое разрабатывает Гумбрехт, – к М. Зеелю. Гумбрехт также упоминает его в числе близких ему авторов. Зеель определяет эстетическое как особый модус данности объекта (и в этом смысле предметом эстетического опыта может быть любая вещь). В эстетическом модусе мы имеем дело с чистым явлением, с собственно вещью. Важно заметить, отчищенной от чего она нам является: от функции и смысла. То есть, согласно Зеелю, в эстетическом модусе мы обращаемся к вещи не в связи с ее функцией, но к ней как таковой³. Увидеть, что и в этом случае сохраняется эффект семиотического различия, можно из одного из примеров, которым пользуется Зеель. Речь идет об отрывке из романа Ф. Рота «Мой муж коммунист»⁴, где в диалоге героев вдруг делается значимым не содержание речи, но само звучание слов, их фонетика: если слова перестают значить и начинают звучать, предметом восприятия оказывается не содержание слов, но их акустический образ, задействуется эстетический модус. Тут мы снова имеем дело с различием означающего и означаемого. На этом примере отчетливо видно, что определение предмета эстетического опыта как чистой физической данности, игры явлений (*play of appearances*), также опосредованно семиотической оптикой, в которой свойства того или иного объекта снимаются в акте интерпретации. Однако представление, согласно которому собственное содержание предмета включает в себя только физические свойства, не является очевидным. То, чему противопоставлен так понятый эстетический опыт, – это стратегии интерпретации, сведение опыта того или иного объекта к тому, что он символизирует и обозначает. То есть феномен эстетического опыта в данном случае также получает определение из стратегии, которой стремится себя противопоставить.

² Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение. М., 2006. С. 88.

³ «Something appears as “itself”; it is not grasped in the role of something or as a sign for something else» (*Seel M. The Aesthetics of Appearing // Radical Philosophy. 2003. No. 118. P. 19*).

⁴ *Ibid.* P. 22–23.

Можно заметить, что такой тип аргументации не редок, особенно в области эстетики. Сначала предлагается критика стратегий интерпретации на том основании, что такая парадигма сводит тот или иной объект к знаку, а, значит, его собственное содержание снимается при переходе от него к значению. Далее интерпретативным подходам противопоставляются «собственные свойства» объекта интерпретации, под которыми подразумевается только его непосредственное материальное содержание. Так, например, схожее рассуждение можно найти у Г. Бёме: уже при введении понятия «атмосфера» в качестве нового эстетического проекта почти на первых страницах статьи можно встретить критику семиотического подхода, в котором объект (произведение) только символизирует собой некий смысл или идею и тогда сам он мыслится исключительно функционально. Другими словами, будучи воспринят как знак, тот или иной предмет отсылает к чему-то вне себя, тем самым уводит восприятие зрителя от своих собственных свойств к лежащему за его пределами значению. При этом, критикуя, например, субъектно-объектную парадигму, то, к чему нас отсылает автор в качестве новой перспективы субъекта, – это именно тело, физическая протяженность⁵. То есть указанное выше расщепление сохраняется и здесь. Отказ от интерпретации сопровождается выдвиганием в качестве нового основания объекта или вида опыта, который является результатом расщепления, вводимого интерпретацией. Другой пример – книга «The Transformative Power of Performance»⁶. Автор, обсуждая, например, перформанс, М. Абрамович, также рассуждает об утрате вещественности знака или переживания события в интерпретации. И также противопоставляет семиотическому материальное⁷.

Этот же ход можно обнаружить и в художественных «манифестах». Так, например, некоторые минималисты критиковали абстрактный экспрессионизм. Джадд, например, указывает, что никакая живопись на плоскости не может избежать иллюзионизма. Поскольку, как только появляется линия, мазок или пятно на плоскости, сразу возникает иллюзия, что одно находится позади другого. Минимальный же объект – это такой, который не представляет ничего другого кроме самого себя⁸. Тогда само представление абстрактного экспрессионизма как движения к плоскостности уже подводит нас к абстрактному минимализму, поскольку окончательное устранение глубины и иллюзионизма в конечном счете приводит к скульптурной форме холста. Другими словами, живопись становится объектом. И даже из самих терминов, в которых это обсуждается, уже очевидно, что эта тенденция ведет нас к физическим свойствам, к плоскости, в которой упраздняется всякое содержание и глубина.

Обобщая, можно сказать, что критика в этих подходах направлена на представление, согласно которому тот или иной объект отсылает или символизирует нечто, чего в действительности в себе не содержит, другими словами, указывает на некоторое содержание, внеположное ему самому, которое уводит интенцию от того, что представлено, к чему-то, расположенному

⁵ Böhme G. Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics // Thesis Eleven. 1993. No. 36. P. 120–122.

⁶ Fischer-Lichte E. The Transformative Power of Performance. N. Y., 2008.

⁷ Ibid. P. 17–18.

⁸ Judd D. Specific Objects // Judd D. Complete Writings (1959–1975). N. Y., 1987. P. 181–190.

за его границами, и в этом смысле отсутствующему. Таким образом, то, что позволяет обобщить подобный ход рассуждений, состоит в их критике интерпретации и семиотики, т. е. этого переключения от означающего к означаемому. И именно ему противопоставлена стратегия материальные качества данного объекта интенсифицировать. В отношении изображений, как в примере с минималистами, можно говорить о критике смещения с непосредственной физической данности – пикториальной *плоскости* – на его изобразительную *глубину*, которую в действительности он как объект не содержит.

Однако есть основания полагать, что редукция до непосредственной данности объекта, его определение как некоей тавтологии (этот объект есть то, что он есть), становится содержанием предмета эстетического опыта через оппозицию, которая возникает в рамках интерпретации. Нам же кажется существенным не свести содержание образа к тому или другому элементу этой оппозиции, но, напротив, эту оппозицию, напряжение между пикториальной плоскостью и ее глубиной, сохранить. Именно через это напряжение особый опыт встречи с образом, как нам кажется, и может быть описан. В этой связи то, что мы в отличие от авторов, апеллирующих к *плоскости*, будем здесь изучать, это *глубина*. И постараемся показать, что глубина – не что-то внешнее образу, но, напротив, то, чем опыт видимого конституирован. Речь не идет о простой иллюзии и ошибке, как на это указывал Мерло-Понти: движение в глубину не отделимо от изображения:

«Рисунок, изображающий перспективу, не воспринимается так, как будто он сначала исполнен в определенной плоскости и только потом обретает глубину. Линии, которые убегают к горизонту, не даны сначала как наклонные и лишь потом мыслятся как горизонталь. Рисунок в его целостности стремится к равновесию, углубляясь в третье измерение. Тополь на дороге, изображенный меньшим по размеру, чем человек, может стать настоящим деревом, только отступая к горизонту. Именно сам рисунок стремится к глубине [курсив мой. – Н. Ш.]»⁹

Глубина и взгляд

Первое различие, которое представляется важным здесь ввести, – это различие между пространством евклидовым и пространством феноменальным. Первое включает в себя точки, где каждая точка задана через отношение к остальным. Все точки определены взаимной соотносительностью, и из каждой могут выполняться одинаковые построения. У этих точек нет никакого иного содержания, кроме функционального. И в этом смысле евклидово пространство гомогенно, поскольку все точки взаимно заданы, т. е. одинаково, и в этом смысле в нем нет «привилегированной» точки. Напротив, феноменальное пространство, во всяком случае, как его определяет М. Мерло-Понти, свойством гомогенности не обладает.

Различие между евклидовым и феноменологическим пространствами заключается прежде всего в статусе третьего измерения, глубины. Мерло-Понти

⁹ Мерло-Понти М. Указ. соч. С. 337.

настаивает, что глубина не сводима к ее геометрической интерпретации как ширины, видимой в профиль¹⁰. В то время как два других измерения – высота и ширина, – скорее, выражают отношения между вещами и их свойства, глубина отражает не их. Порядок видимых поверхностей не является объективным расположением самих объектов, их действительные размеры не совпадают с тем, как они явлены в перспективе, исходя из их расстояния от точки наблюдателя. То, что один из них, например, находится позади другого, не выражает отношения между вещами, но, скорее, выражает солидарность с одной из них – моим телом. Таким образом, если в геометрическом пространстве отношения между точками взаимно обусловлены и тем самым образуют гомогенное пространство, то феноменологическое пространство гетерогенно не только в своем содержании, но и по отношению к инстанции, которая его задает, – взгляду и феноменальному телу. То есть если в первом случае точки равнозначны, то в опыте пространства одна точка оказывается привилегированной – точка, которую занимает наблюдающий. И весь пространственный план выстраивается через отношение к этой исключительной точке. Исключительная точка коррелирует с «исключительным», если так можно выразиться, измерением. Если другие два – высота и ширина – отражают размерности поверхностей самих по себе, независимые от привилегированной точки, то глубина – их расположение к точке, которую занимает мое тело.

Статус третьего измерения может быть выражен в терминах, которые разрабатывал Лакан, а именно оппозицией содержания и акта. Явление глубины занимает Лакана в связи с ее репрезентацией в изображениях. Речь идет о хорошо известном пассаже из одиннадцатого семинара об анаморфозе¹¹. Здесь хотелось бы выделить один конкретный аспект его интерпретации: известное расщепление на акт и содержание, которое становится видимым в анаморфозе. На картине Гольбейна «Послы», о которой рассуждает Лакан, расположено неясное пятно, и остается оно совершенно загадочным, пока зритель не решит выйти из зала и бросить последний взгляд на картину. Тогда перед ним пятно превращается в распознаваемый образ черепа. Как в этом изображении маркируется акт?

Есть известный тезис Лакана: «чтобы ни было сказано – оно забывается за тем, что слышится, в том, что сказано»¹². Это высказывание само, в свою очередь, звучит как универсальное метавысказывание, другими словами, его содержание имеет своим предметом акт, в то время как акт самого этого высказывания стерся. Оно возникает как некоторое знание, как никем не высказанное: осуществленное в нем высказывание о других высказываниях, а именно о том, что в содержании речи всегда забывается акт, само вводится как некоторое знание, высказывание второго порядка, соответственно, его

¹⁰ «Третье измерение – среди всех измерений, – так сказать, наиболее экзистенциальное, потому что оно не указано на самом объекте, оно со всей очевидностью принадлежит перспективе, а не вещам; ...оно указывает на некоторую нерушимую связь между вещами и мною... тогда как ширина может на первый взгляд сойти за разновидность отношения между самими вещами, которое не предполагает наличия воспринимающего субъекта» (Мерло-Понти М. Указ. соч. С. 329).

¹¹ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. М., 2004. С. 75–132.

¹² Этот тезис Лакан обсуждает главным образом в «L'etourdit», однако он встречается и в других работах, например, Лакан к нему обращается в 20-м семинаре (Лакан Ж. Еще. М., 2011).

собственный акт, то, что оно было кем-то высказано, стерся. Представая как метавысказывание, оно оказалось включенным в собственное содержание.

Аналогия с «Послами», таким образом, состоит в том, что, когда пятно неожиданно возникает как образ, т. е. когда глубина восстановилась, маркируется не только содержание – череп (со всеми включенными в него коннотациями), но и сама позиция, точнее, необходимость ее занять, чтобы нечто прочлось, распозналось. Другими словами, всякое – по крайней мере, перспективное – изображение является в некотором смысле анаморфозом. Поскольку нет принципиального различия в том, с какой позиции восстанавливается перспектива и проступает образ – с фронтальной или боковой, с более близкой или далекой от изображения. Разница состоит лишь в том, что во втором случае наличие определенной позиции перед картиной и необходимость ее занять маркируется невозможностью видеть и не заниматься при этом какого-либо места. Или, иначе, смена позиций перед «Послами» указывает на то обстоятельство, что всяким изображением задана позиция смотрящего, в этом смысле всякое изображение устроено как анаморфоз. И эта уже всегда включенная и заданная позиция «забывается» за содержанием плана видимого, и именно это восстанавливается в анаморфозе. Поэтому ее предметом является не содержание видимого и его коннотации, но взгляд как акт.

Рассуждение Лакана об анаморфозе позволяет интенсифицировать идею связи глубины и позиции наблюдателя. Мерло-Понти эксплицитно вводит различие между глубиной и двумя другими измерениями, где глубина – измерение, обращенное на воспринимающего по преимуществу, в то время как другие два на первый взгляд очерчивают свойства и отношения объектов безотносительно к нему¹³. В явлениях же анаморфоза, с точки зрения Лакана, перспектива, т. е. глубина, проецированная на плоскость, – это позиция, или взгляд, который уже включен в это видимое. И если в других перспективных изображениях этот акт, т. е. уже осуществленный взгляд, «забывается» за содержанием видимого, то в анаморфозе он становится предметом изображения. В этом смысле анаморфоз – это переход во второй порядок, где *предметом оказывается не содержание видимого, но условия видимости как таковые*. И характерно, что обращение к взгляду, т. е. художественный прием, посредством которого оно производится, осуществляется через дополнительные перспективные построения. Другими словами, именно особое обхождение с глубиной в анаморфозе позволяет маркировать включенность взгляда в картину.

Эта связь и ее характер также могут быть эксплицированными через другие перспективные приемы, о которых было бы уместно здесь упомянуть. Например, те, при которых в одно изображение оказываются включенными несколько перспектив. Исходя из сказанного, можно заключить, что множественные перспективы, т. е. множественные точки ее схождения, предполагают множественность позиций перед изображением. Это, в свою очередь, предполагает постоянную смену позиции зрителя перед изображением.

¹³ «...глубина не может быть понята как идея какого-то внесосмического субъекта, это лишь возможность вовлеченного в мир субъекта... они [длина и ширина], как представляется на первый взгляд, касаются отношений между вещами, тогда как третье измерение немедленно обнаруживает связь между субъектом и пространством» (Мерло-Понти М. Указ. соч. С. 343).

В этом смысле множественные перспективы задают динамическую позицию зрителя. Постоянная смена позиции позволяет схватывать изображенный предмет в его пространственной целостности, которая пропадает при использовании линейной перспективы с одной точкой схода.

Это замечание позволяет более точно схватить черту различия между пространствами евклидовым и проективным. Евклидово пространство характеризуется абсолютной видимостью, в нем нет ничего скрытого. В примерах со множественными перспективами, которым соответствует динамическая позиция зрителя, такая техника построения изобразительного пространства призвана восстановить целостность изображаемого предмета, которая утрачивается при использовании линейной перспективы с одной точкой схода¹⁴. Таким образом, корреляция взгляда и глубины связана также с особой работой невидимого. Если в пространстве геометрического построения все «на виду», то введение в него привилегированной точки, т. е. переход к пространству проективному, разворачивает видимое в порядок, заданный не только видимым и его позиции к этой точке, но и невидимым. Эту диалектику разрабатывал Марьон, связывая работу взгляда не столько с видимым, сколько с невидимым. Рассматривая работу Антая¹⁵, которая представляет собой холст, на котором изображены равные синие прямоугольники, расчерченные белыми границами, Марьон указывает, что здесь ничего не осталось для взгляда, здесь ничего не осталось для моего переживания. С утратой невидимого утрачивается и сам взгляд.

Глубина и поверхность

Так, можно утверждать, что видимое, заданное в рамках проективного пространства, само, в свою очередь, организовано планом невидимого. Однако здесь мы скажем иначе – горизонтом. Причем тут важно указать на другой существенный аспект того, как является нам глубина, который Мерло-Понти также упоминает. Взгляд очерчивает в разворачивающемся перед ним плане видимого область досягаемости. Все, что является передо мной в видимом, принципиально достижимо для моего тела. С каждой явленной мне поверхностью я могу осуществить контакт. Однако это видимое, данное как принципиально доступное, задано тем, что само в свою очередь ни одной из этих поверхностей не является. Другими словами, этот доступ задан через нечто, что всякой доступности противопоставлено, а именно горизонтом или глубиной, которая простирается до предела, который для меня совершенно недостижим. В то время как открывающиеся поверхности открыты моему постигающему жесту, касанию, глубина для моего тела остается недоступной. Можно продвигаться в глубину, но в нее едва ли получится заступить. Приближаются только поверхности, но не сама глубина. Сменяется «содержание» горизонта, но не его положение. Он всегда остается тем пределом, *противоположным взгляду краем*, в которое вбирается все видимое, в котором, однако, ничто из него не может быть размещено.

Также и мое тело, которое, будучи видящем, само является видимым, и в этом смысле одной поверхностью среди других. Встреча с другим телом –

¹⁴ Подробный анализ различных видов множественных перспектив (точек схода) можно посмотреть здесь: Жегин Л. Язык живописного произведения. М., 1970.

¹⁵ Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого. М., 2010. С. 40–52.

это встреча с оборотной стороной моей способности видеть. Ведь, хотя, как рассуждает Мерло-Понти, мы введены в видимое нашим телом, оно всегда с нами, но никогда не *перед* нами. Этому расщеплению на способность видеть и тело как видимую поверхность соответствует видимое как постоянно отдаляющийся от меня горизонт, его невозможность стать местом для моего тела, недоступность для меня как поверхности, оборотной по отношению к моему видению. В этом смысле можно разделять пространство как место и как несокращающуюся дистанцию, абсолютную даль, которая не может быть воспринята телом, с которой оно не может вступить в контакт, разместиться в ней. Будучи извлечен из порядка тел, горизонт сохраняется как открытая взгляду непреодолимая даль. Другими словами, в отношении с горизонтом вступает только взгляд, но не мое тело.

Глубина и прямая на бесконечности

Если до этого фокус изложения скорее был направлен на то, как глубина нам является, то теперь хотелось бы обратиться к другой предметной области, в ведении которой скорее располагается вопрос о том, как она строится, т. е. конструируется. Выше уже была обозначена оппозиция между пространством евклидовым и пространством проективным. Стоит добавить, что Мерло-Понти критикует геометрическое пространство, которое объективирует глубину, (в частности) переводя ее к интерпретации как ширины, видимой в профиль. Именно включение взгляда переводит глубину от интерпретации ее как объективированного измерения к ее специфической данности. Однако наше обращение именно к проективной геометрии как раз связано с геометрической интерпретацией введения позиции наблюдателя и горизонта. При этом мы покажем, каким специфическим способом с этим напряжением между взглядом и горизонтом как его пределом окончательной редукции действительно не происходит.

Ключевое изменение при переходе от евклидовой геометрии к проективной – это добавление бесконечно удаленной прямой (точки) – горизонта. Проектирование предполагает проекцию каждой точки проектируемого объекта (фигуры, прямой и пр.) на проективную плоскость. Другими словами, проекция не должна содержать в себе ни одной точки, которой не было бы в проецируемой фигуре. Однако проектирование сталкивается с нарушением этого принципа. Например, когда мы видим уходящие в даль рельсы, где-то на линии горизонта мы увидим точку их пересечения. Однако в действительности рельсы параллельны. Это означает, что точка пересечения не является проекцией какой бы то ни было точки на настоящих рельсах. Следовательно, проекция рельс будет содержать в себе «лишнюю» точку, которой никакая точка действительного объекта не соответствует. Решением этого затруднения стало введение Дезаргом¹⁶ бесконечно удаленной точки/прямой. Поясним на примере.

На рис. 1 представлена окружность, точки которой являются проекциями точек, лежащих на прямой *b*. Лучи, соединяющие точки окружности и точки прямой, бесконечно отдаляются по прямой *b*, а ее точки будут проецироваться на точки окружности, которые будут бесконечно приближаться

¹⁶ Жерар Дезарг (1591–1661) – архитектор, математик, один из основоположников проективной геометрии.

к точке O . Таким образом, все точки окружности будут изображением точек прямой. Кроме одной – точки O . Прямая b не содержит ни одной точки, проекцией которой могла бы быть точка O . Эту точку Дезарг вводит как «бесконечно удаленную точку». Чтобы показать, что здесь имеется в виду, необходимо снова вернуться к точке O . Почему, собственно, она не является проекцией точки на прямую b ? Поскольку прямая, которая ей инцидентна (т. е. на которой лежит эта точка), – это прямая, параллельная прямой b – b' (рис. 2). Другими словами, проекция прямой b будет стремиться к точке O , но даже в пределе не будет такой точки на прямой b , которую можно было бы поставить в соответствие точке O . Поскольку движение луча, связывающего две точки – окружности и прямой, – окажется инцидентным точке O только тогда, когда окажется параллельным прямой b , то есть уже не будет ее пересекать и поэтому точка O не будет являться проекцией точки прямой b .

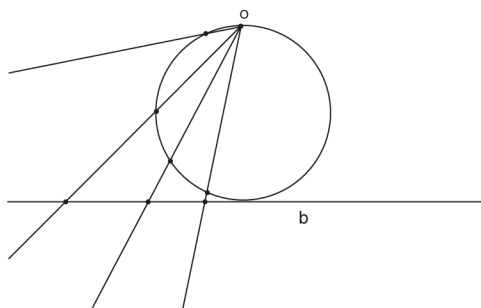


Рис. 1

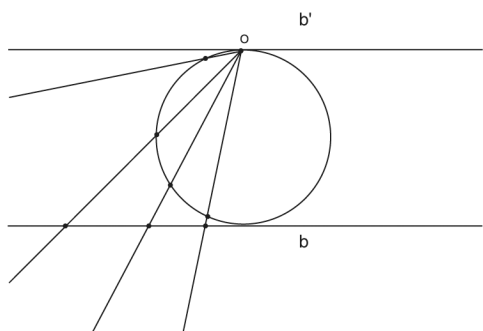


Рис. 2

Таким образом, для того чтобы спроецировать прямую в окружность, не хватает одной точки. Эта точка – бесконечно удаленная, поскольку проекционные лучи бесконечно приближаются к ней. Введение точки на бесконечности завершает прямую. Таким образом, завершенная прямая – это окружность. Верно и то, что окружность с бесконечным радиусом является прямой. Другими словами, в бесконечности нет различия между прямой и окружностью.

Таким образом, введение бесконечно удаленной точки или прямой (горизонта) делает, как в нашем примере, точку O проекцией бесконечно удаленной точки прямой b . Тогда можно сказать, что переход от евклидова пространства к проективному – это переход от незавершенной прямой

к завершенной. Таким образом, проективная прямая – это прямая с точкой на бесконечности. Тогда проективная плоскость – это плоскость с линией на бесконечности. В свою очередь, это ведет нас к принципиальному положению проективной геометрии о том, что все прямые на проективной плоскости пересекаются. Возвращаясь к примеру с рельсами, можно сказать, что в проективной плоскости параллельные прямые – это прямые, которые пересекаются на линии горизонта (рис. 3). Тогда эта точка пересечения является проекцией точки, лежащей на бесконечно удаленной прямой. Таким образом, у нас больше нет таких точек в проекции, которые бы не были проекцией какой-то точки плоскости, с которой мы проецируем.

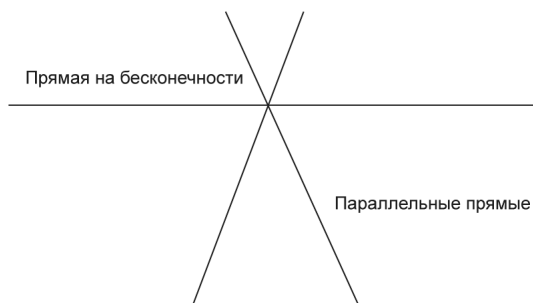


Рис. 3

Теперь обратимся к рис. 4.1 и рис. 4.2 (далее под рис. 4 имеются в виду оба – рис. 4.1 и рис. 4.2). Следующее рассуждение приводит Лакан в 13-м семинаре¹⁷. На рисунке представлено пересечение двух плоскостей. Одна – плоскость-объект, т. е. плоскость, с которой мы проецируем; вторая, перпендикулярная первой, – плоскость-экран. Точка *O* – это позиция наблюдателя. Также имеет место линия горизонта на плоскости экрана – это линия горизонта, или иначе – прямая на бесконечности. Точки из плоскости объекта, расположенные *перед* «глазом» (точка *O*), проецируются на экран посредством пересечения экрана прямой, заданной двумя точками – точкой на плоскости-объекте и точкой «глаза». При этом, как видно на рис. 4, чем дальше от «глаза» располагается точка на плоскости-объекта, тем ближе к горизонту точка ее проекции. Таким образом, можно утверждать, что, находясь на бесконечной плоскости, ее точки будут бесконечно приближаться к горизонту. При этом ни одна из точек не будет точкой горизонта, они будут только бесконечно стремиться к ней.

Далее важно указать на другой аспект. Как это видно на рисунке, вся, даже бесконечная, плоскость-объект, простирающаяся перед «глазом», будет проецироваться только на одну половину экрана – ту, которая ниже горизонта. Проекцией чего тогда является часть экрана, расположенная над горизонтом? Здесь важно указать, что совмещение, которое осуществляется на линии горизонта, конечно, не является сочленением чего-то вроде неба и земли. Не это «сшивает» горизонт. Если мы начнем проецировать на экран точки не только *перед*, но и *позади* точки *O*, мы будем точно так же строить

¹⁷ Lacan J. The Seminar. Book XIII: The Object of Psychoanalysis (1965–1966). Ch. XVI. URL: <https://esource.dbs.ie/handle/10788/162> (дата обращения: 30.03.2019). Выражаю признательность за помощь и разъяснения в этом вопросе А. Бронникову.

линии проекции через точку O , т. е. строить прямые, заданные двумя точками – точкой-объектом и точкой O . Тогда мы увидим, что точка, в которой такая прямая пересечет экран, будет точкой над горизонтом – см. рис. 5.1 и рис 5.2 (далее оба обозначаются как рис. 5). И опять же, все точки плоскости-объекта, расположенные позади точки O , также проецируются только на половину экрана, половину *над* горизонтом. Имеет место то же бесконечное приближение к линии горизонта: чем дальше точка от глаза, тем ближе она к линии горизонта. Если плоскость бесконечна, ее точки в бесконечном удалении от глаза будут бесконечно стремиться к горизонту.

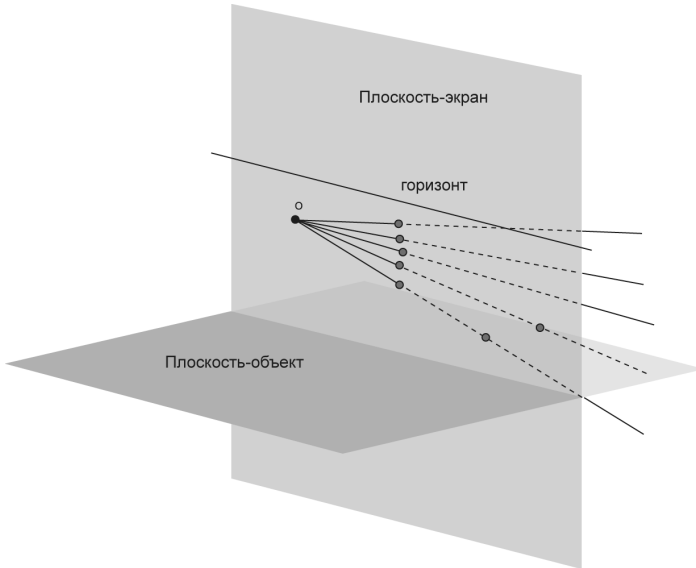


Рис. 4.1

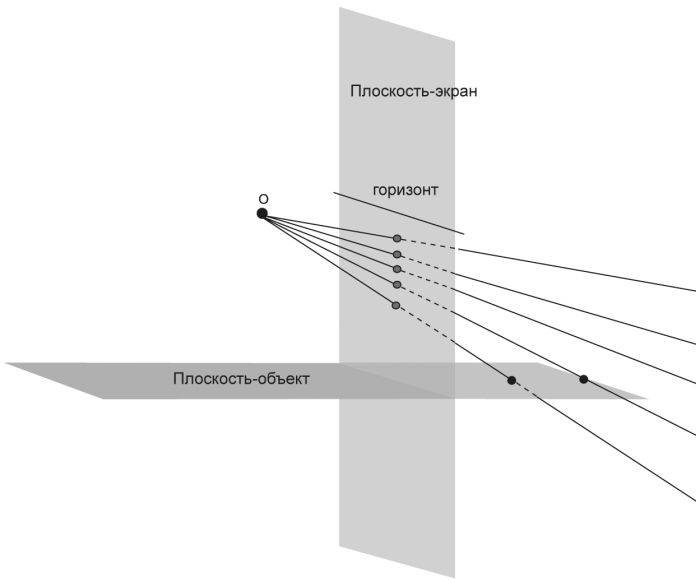


Рис. 4.2

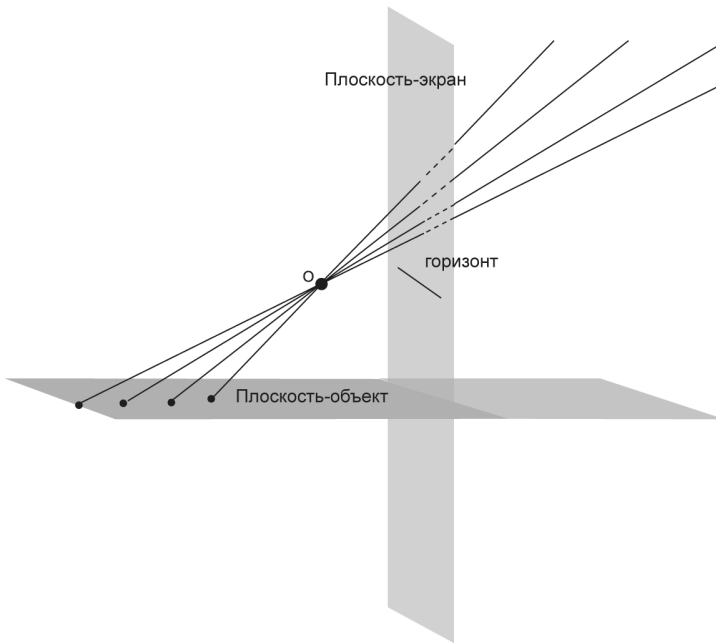


Рис. 5.1

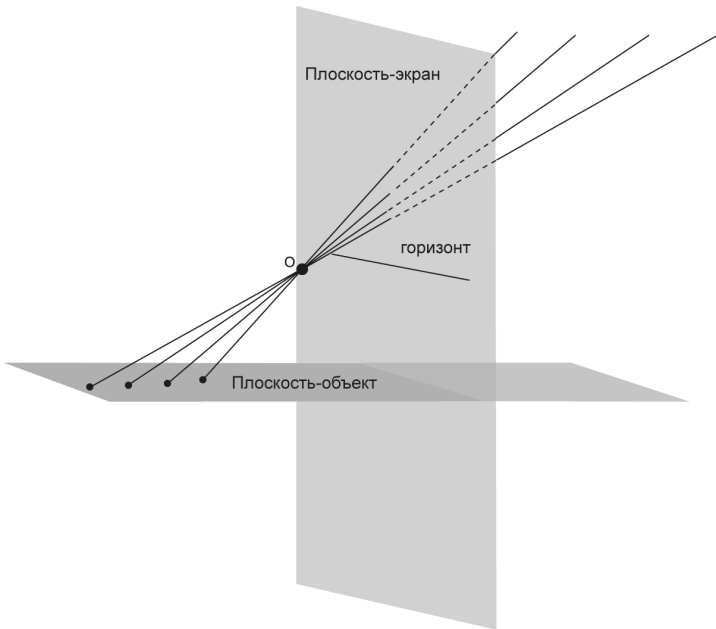


Рис. 5.2

Таким образом можно утверждать, что то, что совмещается линией горизонта, – это проекции двух бесконечностей – бесконечности, уходящей перед «глазом», и бесконечности, уходящей за ним. Что здесь кажется существенным? Прежде всего, может возникнуть вопрос: почему, если точка условно была названа «глазом», мы проецируем то, что за ним, в то время

как эти точки не попадают в область видимого глазом, а следовательно, не совсем ясно, почему мы их вообще проецируем. Это недоразумение можно, конечно, устранить простым пояснением того, что речь все-таки идет именно о точке, а не о глазе. То есть в рамках геометрического рассмотрения отношений проективных плоскостей нет такого объекта, как глаз, который ориентирован на плоскости. Речь идет именно о точке, поэтому все проекции будут строиться через отношения между точками плоскости-объекта (которую мы проецируем) и этой заданной точкой O . Это хорошо видно на следующем рисунке (рис. 6). Здесь представлена плоскость экрана как полусфера. То есть вся бесконечная плоскость-объект проецируется на экран, и проекция выстраивается через отношение всех точек проецируемой плоскости к точке «глаза» (в центре полусферы). Различие этих двух проекций в том, что на рис. 4–5 имеет место один экран, на который проецируются все точки плоскости-объекта. В этой связи на уровне точки «глаза» возникает проекция бесконечно удаленной прямой – горизонта, к которому бесконечно стремятся точки-проекции плоскости объекта. Во втором изображении (рис. 6) мы имеем экран полусферу, т. е. на него проецируются точки со всех сторон плоскости-объекта, расположенные «перед» точкой O . Экран во всех случаях располагается между «глазом» и объектом. Горизонтом здесь оказывается весь край полусферы. В предыдущем примере экран располагался только с одной стороны (перед точкой O), поэтому точки, расположенные за точкой O , проецируются на ту же плоскость экрана, поэтому по отношению к ним экран располагается не между точками-объекта и точкой «глаза», но за точкой O . Именно поэтому эти две бесконечности – перед и за точкой O – совмещаются на одном экране через линию горизонта, в то время как в полусфере над горизонтом ничего уже нет. Другими словами, экран в первом примере представляет собой совмещение экрана одной части экрана-полусферы и такого же противоположного ее фрагмента. И эти две части «сшиваются» линией горизонта.

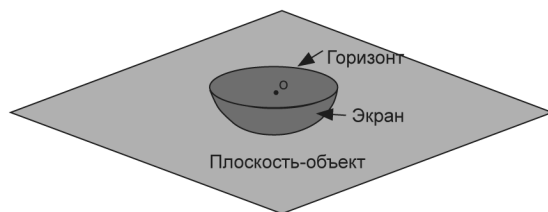


Рис. 6

Из сказанного можно извлечь несколько важных положений. Во-первых, связь точки взгляда¹⁸ и горизонта. Введение в плоскость точки взгляда делает возможным проецирование, поскольку оно осуществляется через отношение к этой точке. Посредством нее же осуществляется надрез, т. е. плоскость «расщеляется» на две позиции (рис. 4–5), на два отношения

¹⁸ Здесь под «глазом» мы подразумевали именно *позицию* наблюдающего, о взгляде же говорится в контексте включенности этой позиции в образ или построение. Также то, с чем соотносится горизонт, – это не только позиция, но и видимое, которое разворачивается не только перед позицией, но и перед взглядом.

к точке взгляда – на то, что *за* ней, и то, что *перед* ней. Эта плоскость проецируется на экран, который также расчленен, «разрезан» на то, что над линией горизонта, и то, что под ней. То есть здесь горизонт – это проекция *разреза* (взгляда), сочленение двух бесконечностей. Таким образом, тем же актом, которым осуществляется «разрез», эти части «сшиваются» на проективной плоскости. То есть точка взгляда непосредственно коррелирует с горизонтом. Горизонт, линия на бесконечности – это противоположный край взгляда. Хотя прямую на бесконечности нельзя считать проекцией точки взгляда, тем не менее очевидно, что именно этим двум точкам – точке взгляда и бесконечно удаленной точке/прямой – обязан переход к проективному пространству. И более того, именно по отношению к нему, к тому разрезу, который вводит взгляд в плоскость-объект, проецируются уходящие в бесконечность точки плоскости-объекта. Следовательно, если введение точки раскалывает поверхность, вносит в нее ориентированность (спереди, сзади), то в проекции именно посредством коррелята этой точки – линии на бесконечности – осуществляется их совмещение в бесконечном сближении друг к другу через линию горизонта. Таким образом, «разрез» – это одновременно и «шов».

Выше мы указывали на специфическую связь наблюдателя и глубины. То, с чем коррелирует отступающий от меня горизонт, порядок явленных мне поверхностей (как тех, которые находятся одна за другой, ближе и дальше ко мне), перспективные искажения – это мой взгляд. Даже если не придерживаться такой презентации, которая представлена на рис. 4–5, во всякой проективной прямой или плоскости есть точка, ось, по отношению к которой можно говорить о бесконечно удаленном объекте. Добавление, которое осуществляет перевод из евклидовой геометрии к проективной, это не только введение бесконечно удаленного объекта, но также и точки, через которую проекция строится.

Введение глубины, которая соотносится с моим взглядом, заставляет острые и тупые углы «выпрямляться», например, в куб, пересекающиеся в горизонте линии видеть как параллельные. Также и в явлении анаморфоза образ восстанавливается, когда восстанавливается его глубина, т. е. когда я занимаю точку, в отношении к которой эта глубина выстраивается. Таким образом, различие между евклидовым пространством и пространством феноменальным, проективным может быть выражено через введение дополнительной аксиомы, следствием которой оказывается включение моего взгляда в построение. Как мы писали выше, в евклидовом пространстве все точки заданы функционально, через их соотношение друг с другом. Проективная плоскость задается через введение привилегированной точки, точки, через которую строится проекция. И в этой перспективе *глубина уже рассматривается не как «ширина в профиль», но как заданная по отношению к моему взгляду линия на бесконечности*.

Кроме того, характерно и то, как прямая/точка на бесконечности вводится. Она есть проекция бесконечно удаленной точки/прямой. То есть линия горизонта – это в некотором смысле линия без точек, поскольку ни одна из точек проекции не является точкой горизонта. Бесконечно удаляясь от точки *O* по плоскости объекта, ни одна точка из точек, в которых прямая пересечет экран, не будет точкой инцидентной линии горизонта. И хотя горизонт задан как проекция бесконечно удаленной прямой (точки), придвигаясь все дальше по плоскости-объекту, никогда не удастся продвинуться

достаточно далеко, чтобы в проекции совпасть с линией горизонта. Поскольку сама эта точка/прямая, проекцией которой является горизонт, не является координатой, позицией, которую мы могли бы занять.

Горизонт как противоположный край взгляда доступен только в видимом, но исключен из отношений объектов. Стремясь к прямой на бесконечности, точки бесконечно стремятся к ней, но никогда не достигают ее. Как наше продвижение в глубину, в которой поверхности приближаются к моему телу, горизонт остается неподвижным. Глубина, уходящая к горизонту, доступна моему взгляду. Но для обратной стороны моего взгляда – видящего тела – она остается недостижимой. Другими словами, *с ней нельзя обойтись как с объектом*, глубина содержит поверхности, но сама ею не является.

На границе

В завершении статьи попробуем резюмировать сказанное. При этом мы позволим себе последнюю отсылку, отсылку к эссе Ж.-Л. Нанси «The Image – the Distinct», в которой Нанси как раз рассуждает о дистанции в отношении к образу.

Нанси определяет образ как сакральное. Сакральное как нечто далекое, трансцендентное, которое не может стать имманентным. Сакральное – это то, что (за)предельно удалено, то, что противоположено всякой близости. Образ описывается в этой перспективе как такой дистантный объект. При этом, являя себя нам, дистанция не сокращается, поскольку все, что в этом приближении (явлении) преподносится, так это невозможность какого бы то ни было приближения, даль, которую мы предлагаем представлять как глубину.

Хотя образ подносится как, например, поверхность, объект, с ним нельзя соответствующим образом обойтись. Можно сломать раскрашенную доску, но не образ. Стареет и осыпается краска, но не изображенное посредством нее лицо. В этом смысле образное дистинктно, всякое физическое воздействие лишь возвращает нас к этой простой вещи – доске, стене, книге, – но не к тому, что она в себе, в некотором смысле, содержит.

В этой связи об образе может быть сказано, что, с одной стороны, образ вводится в видимое как вещь наряду с другими вещами, как физический объект, поверхность. С другой – к этой вещественности он принципиально несводим. Более того, ничто не составляет его части, не входит в сам образ. То есть будучи введенным в видимое вещью, сам образ с ней не совпадает. Этому расщеплению соответствует и парадоксальный характер его данности, как, с одной стороны, данный, введенный в область доступного и достигаемого как вещь. С другой – ничто из представленного таким образом в строгом смысле им не является. Эта специфика отношений образа и вещества делает его исключенным не только из отношений тел, но и из самого вещественного основания.

Отступающая глубина, недостижимый горизонт являет себя именно взгляду. Этими двумя точками заданы отношения поверхностей. Содержание видимого структурируется, с одной стороны, глубиной как обращенной к моему взгляду, акту, как гетерономной, а по отношению к проекции и во все трансцендентной точки. С другой – обратным ее краем как бесконечно удаленной прямой, в которой очерчен мой предел. Напряжение между этими двумя точками задает отношение видимого (и невидимого). В образе

эта даль подносится в поверхности или объекте, однако фиксация глубины на поверхности ее не приближает, поскольку даже от этой поверхности она остается отвлеченной. В этот же объект вписан и мой взгляд, как это делается видимым в анаморфозе. В этой пульсации между глубиной и поверхностью, в этой парадоксальной данности предельно удаленного в простом, не таящем в себе никакой тайны объекте и видится нам тот специфический характер данности, с которым мы имеем дело в образе.

Артикуляция этого напряжения может быть различной. Как в опытах Аниша Капура, целый ряд работ которого может быть объединен под его собственным заглавием «Пространство как объект». Или «The Black Box» Тони Смита, где в простой форме куба должна выразиться вся интенсивность ночи, которую Мерло-Понти определял как чистую глубину, в том смысле, что ночь – это глубина без поверхности¹⁹. И даже в столь строгих терминах, которые дает нам в распоряжение проективная геометрия, предметом которой во многом является именно глубина и то, как она разворачивается перед взглядом (на это указывает и история ее создания, которая не в меньшей степени, чем с геометрией, была связана с визуальными искусствами), глубина очерчивается пределом, который не сводим к какой бы то ни было единице, точке или прямой. И способ обхождения с этим пределом, которому проективная геометрия и обязана своим возникновением, сам по себе показателен. Необходимым оказалось ввести этот предел как воображаемую единицу – бесконечно удаленную точку, которую невозможно занять. Эта условность позволяет увидеть, что горизонт, уходящая глубина гетерономны пространству построения. Задавая его, они его элементом не является.

Топологической моделью проективной плоскости служит кросс-кап, или лента Мёбиуса. Это можно увидеть на рис. 6, где при соблюдении аксиомы о пересечении всех прямых границы полусферы в линии горизонта начнут «сшиваться» и создавать тем самым область самопересечения. Лента Мёбиуса – пример того, как увидеть проективную плоскость в нашем евклидовом пространстве. Что может быть сказано в связи с рассуждениями, которые редуцирует содержание до его физической данности, образ до его поверхности, приведенные в начале статьи? В этой перспективе стерлась глубина, лента тривиализовалась в простое кольцо. Образ вернулся к пятну.

Список литературы

- Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение / Пер. с англ. С. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 184 с.
- Диди-Юберман Ж. То, что мы видим, и то, что смотрит на нас / Пер. с фр. А. Шестакова. СПб.: Наука, 2001. 264 с.
- Жегин Л. Ф. Язык живописного произведения. М.: Искусство, 1970. 232 с.
- Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2004. 304 с.
- Лакан Ж. Еще (Семинары: Книга XX) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2011. 176 с.

¹⁹ Подробнее эту работу обсуждает Ж. Диди-Юберман в книге «То, что мы видим, и то, что смотрит на нас» (СПб., 2001. С. 58–98).

- Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого / Пер. с фр. Н. Сосна. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 176 с.
- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И. Вдовиной и С. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 608 с.
- Böhme G. Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics // *Thesis Eleven*. 1993. No. 36. P. 113–126.
- Fischer-Lichte E. The Transformative Power of Performance / Trans. by S. I. Jain. N. Y.: Routledge, 2008. 240 p.
- Jadd D. Specific Objects // *Jadd D. Complete Writings (1959–1975)*. N. Y.: New York Universe Press, 1987. P. 181–190.
- Lacan J. The Seminar. Book XIII: The Object of Psychoanalysis (1965–1966), trans. by C. Gallagher. URL: <https://esource.dbs.ie/handle/10788/162> (дата обращения: 30.03.2019).
- Nancy J.-L. The Image – the Distinct // *Nancy J.-L. The Ground of Image* / Trans. by J. Fort. N. Y.: Fordham University Press, 2005. P. 1–15.
- Seel M. The Aesthetics of Appearing // *Radical Philosophy*. 2003. No. 118. P. 18–24.

On the border: the difference between depth and surface in the study of images

Nigina R. Sharopova

National Research University “Higher School of Economics”. 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: nrsharopova@gmail.com

This paper explores depth as an aspect of the visual and of images. There is a range of theories that approach visual and aesthetic phenomena as material objects. The author of the paper criticizes these approaches as reductionist and argues that they represent only a small part of what those phenomena actually are. In order to construct an alternative perspective on the nature of images, the author explores the concept of depth in its opposition to the concept of a pictorial surface that images are reduced to by the mentioned approaches. The phenomenon of depth is discussed in this paper in two ways. The first one refers to the phenomenology of depth and is based on Maurice Merleau-Ponty’s writings. According to Merleau-Ponty, depth is not just width in profile. Width and length represent properties of objects as they are, whereas depth represents the properties that objects display according to me and my look (i.e. according to the first person perspective). To that extent, depth is defined by the perspective of a look. Similar reasoning is given by J. Lacan in his study of anamorphosis. The second modus of the phenomenon of depth is discussed in the part of the paper that deals with projective geometry. Based on these two areas – phenomenology and projective geometry – the author manages to extract the key aspect of depth and its appearances in visual experience and visual images.

Keywords: aesthetics, image, phenomenology, projective geometry

For citation: Sharopova, N. R. “Na granitse: razlichie glubiny i poverkhnosti v issledovaniyakh izobrazhenii” [On the border: the difference between depth and surface in the study of images], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 76–94. (In Russian)

References

- Böhme, G. “Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics”, *Thesis Eleven*, 1993, No. 36, pp. 113–126.
- Didi-Huberman, G. *To, chto my vidim, to, chto smotrit na nas* [What We See Looks back at Us], trans. by A. Shestokov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2001. 264 pp. (In Russian)

- Fischer-Lichte, E. *The Transformative Power of Performance*, trans. by S. I. Jain. New York: Routledge, 2008. 240 pp.
- Gumbrecht, H. U. *Proizvodstvo prisutstviya: chego ne mozhet peredat' znachenie* [Production of Presence: What Meaning Cannot Convey], trans. by S. Zenkin. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2006. 184 pp. (In Russian)
- Jadd, D. "Specific Objects", in: D. Jadd, *Complete Writings (1959–1975)*. New York: New York Universe Press, 1987, pp. 181–190.
- Lacan, J. *Chetyre osnovnye ponyatiya psihoanaliza (Seminary: Kniga XI)* [The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (Seminar XI)], trans. by A. Chernoglazov. Moscow: Gnozis Publ.; Logos Publ., 2004. 304 pp. (In Russian)
- Lacan, J. *Eshche (Seminary: Kniga XX)* [Encore (Seminar XX)], trans. by A. Chernoglazov. Moscow: Gnozis Publ.; Logos Publ., 2011. 176 pp. (In Russian)
- Lacan, J. *The Seminar*, Book XIII: The Object of Psychoanalysis (1965–1966), trans. by C. Gallagher [<https://esource.dbs.ie/handle/10788/162>, accessed on 30.03.2019].
- Marion, J.-L. *Perekrest'ya vidimogo* [The Crossing of the Visible], trans. by N. Sosna. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2010. 176 pp. (In Russian)
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception], trans. by I. Vdovina and S. Fokin. St. Petersburg: Yuventa Publ.; Nauka Publ., 1999. 608 pp. (In Russian)
- Nancy, J.-L. "The Image – the Distinct", in: J.-L. Nancy, *The Ground of Image*, trans. by J. Fort. New York: Fordham University Press, 2005, pp. 1–15.
- Seel, M. "The Aesthetics of Appearing", *Radical Philosophy*, 2003, No. 118, pp. 18–24.
- Zhegin, L. F. *Yazyk zhivopisnogo proizvedeniya* [The Language of Painting]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1970. 232 pp. (In Russian)

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

О. В. Артемьева

СТАНОВЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ УНИВЕРСАЛЬНОСТИ В ЭТИКЕ*

Артемьева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

Универсальность в этике рассматривается как одна из определяющих характеристик морали, ее форм (требований, ценностей, оценок, суждений). Тот факт, что в современных концепциях понятие универсальности нередко подвергается основательной критике, не отменяет, а, скорее, подтверждает справедливость этого утверждения. В истории этико-философской мысли идея универсальности возникает рано. Становление же понятия универсальности происходит в раннее Новое время в связи с формированием философского понятия морали. Этот процесс четко прослеживается в работах британских авторов, сосредоточенных на осмыслении морали как таковой, в ее чистоте и целостности, и ее определяющих особенностей. На материале учений этих авторов в статье выделяются и анализируются ключевые коннотации понятия универсальности, а также проясняется его роль в построении философского понятия морали. Показано, что, во-первых, универсальность трактовалась как общераспространенность моральных представлений. При всей уязвимости трактовки универсальности как общераспространенности в ней по существу утверждалась идея морального равенства: все люди равны в качестве моральных субъектов, все способны компетентно судить о моральном добре и зле и не нуждаются в указаниях каких бы то ни было авторитетов. В противопоставлении моральных представлений как общераспространенных и общезначимых корпоративным, групповым, сословным, религиозным и т. п. как партикулярным утверждалась специфика морального сознания. Во-вторых, универсальность рассматривалась как определяющая характеристика моральных требований, решений и оценок. Она трактовалась как общеадресованность моральных требований, как беспристрастность моральных решений и оценок.

Ключевые слова: мораль, универсальность, общераспространенность, общезначимость, общеадресованность, беспристрастность, моральное решение, моральная оценка, моральное требование, раннее Новое время

Для цитирования: Артемьева О. В. Становление понятия универсальности в этике // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 95–109.

* Статья подготовлена в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали», осуществленного при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), грант № 18–18–00068.

Идея универсальности в связи с исследованием моральных вопросов в философии возникает довольно рано¹. Однако *понятие* универсальности постепенно складывается в раннее Новое время, одновременно с формированием понятия морали – с переосмыслением и обобщением разных сторон, форм, особенностей морали. Идея универсальности в этом процессе занимает заметное (едва ли не исключительное) место: она рассматривается как важная характеристика различных составляющих морали – ценностей, норм, оценок, суждений, представлений, мотивов, способностей и др. Посредством идеи универсальности те моральные философы, в фокусе специального теоретического интереса которых находилась мораль как таковая в ее несводимости к другим культурным феноменам, пытались выразить определяющие особенности морали и ее своеобразие.

В раннее Новое время в приложении к разным элементам морали идея универсальности наполнялась разными коннотациями, но различие между ними не становилось предметом рефлексии, как и сама эта идея в целом. Можно обоснованно утверждать, что в этике раннего Нового времени, в сравнении, например, с этикой Иммануила Канта или Генри Сиджвика, идея универсальности не была концептуализирована, еще не было разработано *понятие* универсальности, тем более оно не стала предметом такого рода теоретических обсуждений, которые случились гораздо позже – в XX в.² Однако, будучи одним из инструментов, посредством которого уяснялись и эксплицировались природа и специфика морали, идея универсальности постепенно уточнялась, структурировалась, и, по существу, именно в это время сложились все основные значения понятия универсальности, которые впоследствии были концептуализированы, получили развитие, затем переосмысливались и становились предметом критики.

В данной статье предполагается выявить и проанализировать коннотации идеи универсальности, которые актуализируются в рассуждении моральных философов раннего Нового времени в связи с осмыслением различных сторон феномена морали, а также прояснить роль идеи универсальности в построении философского понятия морали.

Поскольку «проект независимого рационального обоснования морали» (Аласдер Макинтайр) в раннее Новое время стал центральным именно для британских моральных философов³, то становление понятия моральной универсальности предполагается рассмотреть именно на материале их учений.

¹ См.: Апресян Р. Г. Всеобщность // *Этика: Энциклопедический словарь*. М., 2001. С. 78.

² См. об этом подробно: Апресян Р. Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // *Вопросы философии*. 2016. № 8. С. 79–88; Логинов Е. В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // *Философские науки*. 2018. № 10. С. 65–80; Скомоухов А. В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // *Философские науки*. 2018. № 10. С. 47–64.

³ См.: MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3d ed. Notre Dame (Ind.), 2007. P. 39; Апресян Р. Г. Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона (ранний период) // *Этическая мысль / Ethical Thought*. 2015. № 1. С. 172–173.

Общераспространенность и общезначимость моральных представлений

В моральной философии раннего Нового времени общераспространенность считалась одним из важных отличительных признаков моральных представлений. Понимание универсальности как общераспространенности свойственно обыденному моральному сознанию, но оно также обнаруживается и в морально-философских рассуждениях. В раннее Новое время в самом общем виде данное значение разъяснялось таким образом, что моральные представления присущи всем без исключения людям. Например, Джозеф Батлер замечал, что «каждый человек может обнаружить в себе закон правильного (*the rule of right*) и обязанность следовать ему»⁴, а согласно Ричарду Прайсу, каждый человек обладает неоспоримым сознанием морали, «величественные линии и основные принципы морали так глубоко запечатлены в наших сердцах и в наших умах, что всегда будут четкими... самые развращенные никогда не опускаются так низко, чтобы утратить моральное различие, все идеи правильного и неправильного, справедливости и несправедливости, чести и бесчестья»⁵. Тот факт, что всем без исключения людям присущи моральные представления, объяснялся тем, что начало морали находится в самом человеке. В качестве такого начала рассматривалась моральная способность. Каждый человек обладает моральной способностью, которая в разных учениях была представлена по-разному: как разум, понимание, благообразная способность, божественная проникаемость, совесть, симпатия, общее чувство и т. д. А значит, каждый в состоянии различить добро и зло, добродетель и порок, справедливое и несправедливое, правильное и неправильное, пригодное и непригодное и т. д.

Кембриджские платоники проясняли такое положение дел, опираясь на библейскую метафору «Светильник Господень – дух человека...» (Притч. 20:27), которую интерпретировали особым образом. Английские протестанты в XVII в. объясняли эту метафору в том духе, что разум человека есть всего лишь тусклый, искаженный отблеск божественного света, о чем свидетельствуют, по их мнению, работы греческих и римских авторов. С точки зрения кембриджских платоников, эту метафору следует толковать противоположным образом. Основатель школы Бенджамин Уичкот подчеркивал, что разум есть знак присутствия Бога в человеке, это «голос самого Бога», «божественный руководитель человеческой жизни», поэтому руководствоваться своим индивидуальным разумом для человека означает следовать Богу⁶. В силу обладания разумом человек – божественное существо, а не ущербное. Сама человеческая природа несет в себе семя Бога. Оно есть в каждом человеке, «голос Бога» звучит в душе каждого, «идти против разума – значит идти против Бога»⁷. Любой человек, поскольку обладает разумом, способен судить о самых важных для себя – религиозных и моральных – вопросах. В этическом сентиментализме моральная настроенность сознания каждого человека объяснялась наличием у человека

⁴ Butler J. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel [Sermon II. Upon Human Nature, Natural Supremacy of Conscience] // The Works of Bishop Butler. Rochester, 2006. P. 57.

⁵ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. Oxford, 1948. P. 173.

⁶ Whichcote B. Moral and Religious Aphorisms. L., 1753. No. 76.

⁷ Ibid.

морального чувства (*moral sense*) – «предопределенной способности духа воспринимать приятные или неприятные идеи действия, когда они представлены нашему наблюдению, предшествующей любым мнениям о выгоде и потере, которые следуют из них для нас самих»⁸. Такое чувство есть у каждого человека – оно изначально, представляет собой неотъемлемую составляющую его природы. В сентименталистских учениях определенность морального чувства в отношении добра задавалась рамками деистического мировоззрения. Интеллектуалисты, рассматривая в качестве моральной способности разум, связывали его не с природой человека, а с природой вещей. Они считали, что индивидуальный человеческий разум есть проявление в индивиде морального закона, который трактовали онтологически – как закон существования всего универсума, как саму природу вещей. Благодаря внутренней причастности индивидуального человеческого разума к моральному закону все люди способны отличить добро от зла, правильное от неправильного, справедливое от несправедливого и т. д. Как замечал Сэмюэл Кларк, «истина и правильность (в общественном или личном аспектах), основанные на вечном и необходимом разуме, – это то, о чем может судить каждый человек»⁹.

Общераспространенность моральных представлений в этике раннего Нового времени понималась не только в том смысле, что у всех людей есть моральные представления, но и в том, что у всех эти представления с содержательной точки зрения одни и те же. Дело в том, что согласно кембриджским платоникам, сентименталистам и интеллектуалистам, природа моральных различий (укоплены ли они в универсуме или связаны с природой человека) такова, что они изначально и беспредпосылочны – не основаны на религии, не производны от обычаев, воспитания, образования, от государственных законов, воли законодателя или воли Бога, не обусловлены интересом, никакими корыстными соображениями. По своей природе моральные различия вневременны и надтерриториальны, и в этом смысле их ничто не ограничивает, они универсальны, одни и те же для всех людей вне зависимости от религиозной, культурной, государственной, сословной и пр. идентичности. Поскольку моральные различия изначально и беспредпосылочны, их восприятие может быть исключительно непосредственным, интуитивным – в форме переживания (сентиментализм) или понимания, «интуиции истины» (кембриджский платонизм, интеллектуализм). Универсальность как общераспространенность отличает моральные представления от всех других соображений. Например, от соображений общественной пользы. Кларк подмечает, что представление об общественной пользе для разных государств будет разным, о ней должны судить правители государств. Представления же об истине и правильности одни и те же у разных (у всех) людей (подобно свету, ведь свет один и тот же, когда воспринимается множеством глаз), и о них судит каждый¹⁰.

⁸ Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральное добре и зле // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М., 1973. С. 144.

⁹ Clarke S. A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation // The British Moralists: 1650–1800. Oxford, 1991. P. 217.

¹⁰ См.: Ibid. P. 216–217.

В данном значении универсальность как характеристика моральных различий соединяется с другой их важной характеристикой, а именно с абсолютностью. Моральные различия, согласно моральным философам раннего Нового времени, не обусловлены и не ограничены ничем внешним, но сами обуславливают и ограничивают другие феномены, служат для них высшим стандартом, мерой или критерием. Так, не позитивный закон устанавливает, что есть правильное и неправильное, справедливое и несправедливое, но о позитивном законе судят по критериям правильного и неправильного, справедливого и несправедливого, а затем делают вывод о его оправданности или отказывают ему в легитимности. Универсальность и абсолютность в нововременных этических концепциях рассматриваются в качестве определяющих характеристик морали.

В моральной философии раннего Нового времени предпринимались также попытки выявления и упорядочивания таких содержательных моральных представлений, которые в качестве значимых принимает все человечество. Речь идет, по существу, об осмыслении специфического нормативного содержания морали через выявление и разъяснение основополагающих принципов, которые являются универсальными, т. е. значимыми для всех, или *общезначимыми*. Общезначимость – это еще одно из значений употребления понятия универсальности в моральной философии раннего Нового времени.

Притом что речь идет о выявлении основополагающих моральных принципов, едва ли все опыты по упорядочиванию содержания морали можно считать систематизацией. Например, анализ «системы» Томаса Рида показывает, что его принципы выделены по разным основаниям. Критерий выбора этих принципов, для Рида, состоял в том, что он не мог сопротивляться их интуитивной очевидности. Допуская, что эти принципы могут быть сформулированы по-другому, что их может быть больше, что вполне вероятно они могут быть выведены один из другого, он был абсолютно убежден в том, что они не могут быть выведены из других, более очевидных принципов, потому что таковых не существует. Достоверность первых принципов, в представлении Рида, подтверждало то, что на них ссылались и ссылаются авторитетные авторы – античные и современные, как язычники, так и христиане¹¹. Рид вполне отдавал себе отчет в том, что его система уязвима с точки зрения последовательности и строгости. Однако вместе с тем, был убежден в том, что отсутствие строгости – отличительная черта моральной системы. Основное назначение моральной системы, считал Рид, состоит не в последовательности и не в доказательности положений, а в содействии их пониманию и запоминанию¹². Поскольку же система Рида выстроена на основе его собственной интуиции и представляет собой перечисление самых разных положений, то уразуметь и запомнить ее совсем не просто.

Уязвимость интерпретации универсальности как общераспространенности и общезначимости моральных представлений становится очевидной при попытке выделить конкретные содержательные моральные представления, которые действительно принимались бы всеми и признавались бы

¹¹ См.: Reid Th. Essays on the Active Powers of Man [Essay V. On Morals]. Edinburg, 2010. P. 276.

¹² См.: Ibid. P. 281.

значимыми. Так, Шафтсбери допускал, что существуют моральные и философские истины, которые настолько очевидны сами по себе, что «легче признать половину человечества сошедшей с ума» и солидаризироваться с ней в безумии, чем признать в качестве истины то, что отрицает их¹³. И одновременно он отмечал, что в религиозной, в моральной и политической сферах чрезвычайно сложно выделить представления, которые разделяло бы все человечество. Гораздо чаще они оказывались причиной раздоров, нежели предметом согласия¹⁴. Такое положение вещей моральные философы, как правило, объясняли ангажированностью человека, его естественной ограниченностью, слабостью индивидуальной моральной способности, сложностью реальных жизненных обстоятельств, влиянием страстей и себялюбия, а также различных общественных и культурных факторов. Однако они также считали, что все эти влияния устранимы, и по большому счету для человека, стремящегося к достойной жизни, не существует непреодолимых обстоятельств, препятствующих адекватному пониманию добра и зла, других моральных различий, представление о которых у всех людей одно и то же.

По убеждению Прайса, любые попытки построения претендующих на полноту моральных систем не могут быть состоятельными, и не потому, что в реальности мы не можем выделить таких содержательных принципов, которые принимались бы всеми, а потому что это недопустимо с теоретической точки зрения. В своей позиции Прайс исходил из определенного понимания абсолютности морали, которая обнаруживается не только в изначальности и беспредпосылочности моральных представлений, невозможности их объяснения через неморальные представления, но и в том, что специфическое содержание морали не может быть ограничено некоторым набором принципов или редуцировано к нему. Выстраивая собственную моральную систему (она включала благоговение перед Богом, подлинное себялюбие, понимаемое в перфекционистском смысле, благожелательность, благодарность, правдивость, справедливость), Прайс подчеркивал ее принципиальную незавершенность, открытость. Кроме того, глава «Обозрения», посвященная рассмотрению «начал добродетели», имела определенный полемический контекст: Прайс решительно выступал против редукции всего содержания морали к трактуемой в утилитаристском ключе благожелательности. В самом начале главы он пишет, что единственная причина, заставившая его обратиться к рассмотрению «начал добродетели», состоит в том, что некоторые авторы (в частности, Фрэнсис Хатчесон) пытаются свести все содержание морали к благожелательности как принципу, согласно которому цель всех поступков состоит в обеспечении наибольшего общего блага, а их оценка должна зависеть от характера последствий. Прайс стремился показать, что, во-первых, принцип благожелательности не является единственным высшим принципом, во-вторых, что существуют другие, не менее важные, отнюдь не сводимые к благожелательности, принципы – такие, скажем, как справедливость и правдивость, которые обладают внутренней ценностью, а в ряде случаев правомерно ограничивают благожелательность. На множестве примеров Прайс показывает, что благо другого, как и общее благо, недопустимо достигать любыми средствами, он солидаризировался

¹³ См.: *Шафтсбери*. Sensus Communis, или Опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа. В письме другу // *Шафтсбери*. Эстетические опыты. М., 1975. С. 328.

¹⁴ См.: Там же. С. 287–288.

с Цицероном в понимании, что существуют такие отвратительные и позорные поступки, которые человек не должен совершать даже ради спасения отечества. Если это так, тогда благожелательность нельзя считать единственным высшим принципом и сводить к нему все содержание морали¹⁵. Тем не менее Прайс вовсе не отрицал существования общезначимых для всего человечества «начал добродетели».

Утверждение о существовании общих для всего человечества моральных представлений порождало вопрос об их источнике. Помимо обычных для моральной философии раннего Нового времени ссылок на природу вещей или природу человека здесь можно обнаружить другие интересные объяснения. Например, Дэвид Юм усматривал источник общих принципов в человеческом общении: «Обмен чувствами в обществе и беседы заставляют нас образовывать общую неизменную норму, согласно которой мы можем одобрять или порицать характеры и манеру поведения»¹⁶. Такое происхождение, по убеждению Юма, не ослабляет силу нормы, не делает ее релятивной. Обнаруженная в ходе живого коммуникативного опыта норма должна быть действительно всеобщей и неизменной, надперсональной, признаваемой всеми. Знаком всеобщности в данном случае является то, что она затрагивает струну, которая звучит «в унисон с чувствами всего человечества»¹⁷.

При всей уязвимости трактовки универсальности как общераспространенности моральных представлений следует отметить, что в ней по существу утверждалась идея морального равенства: все люди равны в качестве моральных субъектов, все способны компетентно судить о моральном добре и зле и не нуждаются в указаниях каких бы то ни было авторитетов и посредников. В морали не допустимы никакие виды патернализма, в том числе религиозного. В той мере, в какой человек в своих моральных представлениях ориентируется на внешние стандарты, он остается вне морали. В противопоставлении моральных представлений как общераспространенных и общезначимых корпоративным, групповым, сословным, религиозным и т. п. как партикулярным, утверждалась специфика морального сознания.

¹⁵ Как показал А. В. Прокофьев на примере моральной философии Ф. Хатчесона, в раннее Новое время происходит маргинализация принципов, не ориентирующих на содействие благу другого и общему благу (См.: Прокофьев А. В. Фрэнсис Хатчесон и возможность моральной добродетели за пределами благожелательности // *Этическая мысль / Ethical Thought*. 2018. № 1. С. 43–56). Редукционистскую тенденцию в понимании нормативного содержания морали в философии своих современников отмечал не только Прайс. Против сведения всего содержания морали к благожелательности предостерегали также Кларк и Батлер, хотя, как и Прайс, они включали благожелательность в число универсальных моральных принципов (См.: *Butler J. The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature // The Works of Bishop Butler*. Rochester, 2006. P. 312; *Clarke S. Op. cit.* P. 216–217).

¹⁶ Юм Д. Исследование о принципах морали // Юм Д. Собрание сочинений: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 231. Следует отметить, что Юм не был первооткрывателем идеи коммуникативного опыта как источника общих норм. Эта идея была развита Дж. Локком в рассуждении о законах общественного мнения, или доброго имени. См.: *Апресян Р. Г. Этическая проблематика в «Опыте о человеческом разумении» Дж. Локка // Историко-философский ежегодник '2006*. М., 2006. С. 131–151; *Апресян Р. Г. Коммуникативный источник морального должностования // Этическая мысль / Ethical Thought*. 2011. Вып. 11. С. 5–29; *Апресян Р. Г. Смысл морали в этике Дэвида Юма // Этическая мысль / Ethical Thought*. 2012. Вып. 12. С. 85–86.

¹⁷ Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 272.

Особенности моральных требований, решений, оценок

Иное понимание универсальности в моральной философии раннего Нового времени обнаруживается в связи с осмыслением характера моральных требований. В этом отношении представляет интерес понятие морального закона в учениях Кларка и Прайса. Прайс в своей трактовке во многом следует за Кларком, однако в его варианте моральный закон представлен более детально. Общим в понимании морального закона для Кларка и Прайса являются следующие положения: моральный закон абсолютен и беспредпочтен, он есть закон природы – «его существование заложено в природе вещей и разуме», он «имеет то же происхождение, что и вечные причины или соотношения вещей, совершенства и атрибуты самого Бога», он «универсален по сфере действия и бесконечен во времени», предшествует всем другим законам, никем не был создан, он неизменен и не допускает исключений, «его сила распространяется на весь универсум»¹⁸. Кларк называет моральный закон вечным правилом справедливости (*equity*), которое задает главное различие между человеком и животным¹⁹. Отсюда можно заключить, что Кларк считает моральный закон обращенным именно к человечеству. Однако выше он отмечает, что Бог управляет миром в согласии с этим законом, хотя выше нет никого, кто руководил бы им, и его счастья нельзя ни увеличить, ни приуменьшить²⁰. Возможно, моральный закон обращен исключительно к человечеству, однако и для Бога он имеет непреложную силу. Эта же мысль прослеживалась и у кембриджских платоников. Уичкот выразил ее так: «Бог не налагает никакого закона правильности на нас, который бы не соблюдал сам»²¹. В трактовке Прайса моральный закон (*rectitude*) распространяет свое действие не только на людей, но и на все рациональные существа вообще. Как и Кларк, Прайс считает, что моральный закон обязателен и для Бога: моральный закон – «это источник и принцип (*guide*) всех действий самого Божества, на нем основаны его престол и правление»²². Моральный закон Прайс рассматривает как единственно возможный источник и условие любого рода нормативности в том смысле, что не будь морального закона, не было бы никаких других законов: исключительно благодаря ему все другие законы обретают обязывающую силу²³. Прайс подчеркивает, что не существует ничего помимо морального закона, «что могло бы требовать нашего подчинения или что должно руководить и управлять небом и землей»²⁴. Мораль пронизывает все формы нормативности. Кларк выразил эту же идею, замечая, что моральный закон обладает «всеобъемлющей обязывающей силой», причем безусловно, т. е. независимо от любых соображений конкретных наград или наказаний, которые могут последовать после исполнения или нарушения этого закона естественным образом, либо в результате специального указания²⁵.

¹⁸ См.: *Clarke S. Op. cit. P. 212.*

¹⁹ См.: *Ibid.*

²⁰ См.: *Ibid. P. 202.*

²¹ *Whichcote B. Op. cit. No. 85.*

²² *Price R. Op. cit. P. 109.*

²³ См.: *Ibid.*

²⁴ *Ibid. P. 109–110.*

²⁵ См.: *Clarke S. Op. cit. P. 214.*

В представлениях о моральном законе Кларка и Прайса можно выделить два аспекта, связанных с трактовкой универсальности. Первый связан с пониманием морального закона как закона природы (здесь очевидно прослеживается связь со стоической традицией). Моральный закон как закон природы универсален в смысле общедейственности, и в этом он аналогичен законам природы, скажем, закону всемирного тяготения. Второй аспект более интересен с точки зрения рассмотрения становления специфически этического понятия универсальности. Он связан с пониманием морального закона как императива – «некоторой меры, или стандарта, с которыми мы должны соотносить наши действия»²⁶. В качестве императива моральный закон универсален в смысле общеадресованности: он обращен не только к каждому человеку, но и ко всякому существу, обладающему разумом, он обязателен и для Божества: «...*мораль* (rectitude) – это закон так же, как и *правило* для нас... он не просто управляет (directs), но и *обязывает* (binds) всех в той мере, в какой воспринимается»²⁷.

Интересно, что и И. Кант сформулировал первый принцип категорического императива в двух вариантах: всеобщего закона и закона природы²⁸. В формулировке первого принципа категорического императива как закона природы Кант стремился подчеркнуть объективность и необходимость морального закона. Кроме того, Аллен Вуд полагал, что Кант использовал понятие закона природы при формулировке первого принципа категорического императива, чтобы сделать принцип универсальности доступным – интуитивно понятным и привлекательным²⁹. Однако важно иметь в виду, что Кант использует всего лишь *аналогию* морального закона и закона природы, и интеллектуалистская трактовка морального закона как действительного закона природы для Канта была неприемлема.

В сентиментализме мы не встретим подобного понятия морального закона. Однако в утверждениях Хатчесона об универсальной адресованности морального чувства и благожелательности обнаруживается такое же, как у интеллектуалистов, понимание: моральные требования распространяются на все человечество и на всех разумных существ вообще³⁰.

Особое значение универсальности в работах моральных философов раннего Нового времени обнаруживается также в рассмотрении ими специфики моральных решений и оценок, или того, каким образом должны приниматься моральные решения и как моральные субъекты должны оценивать поступки, свои и других моральных субъектов. Тема универсальности здесь актуализируется в связи с решением важной для этики раннего Нового времени задачи утверждения независимости, неподотчетности личности. Решение этой задачи предполагало освобождение человека от опеки, прежде всего, церкви и государства и выявление условий, при которых он оказывается способным, принимая решение и вынося оценки, руководствоваться собственным суждением. «Свое собственное» – это

²⁶ Price R. Op. cit. P. 108.

²⁷ Ibid.

²⁸ См.: Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. Т. 3. М., 1997. С. 145.

²⁹ Wood A. W. Kant's Ethical Thought. Cambridge, 1999. P. 187–188.

³⁰ См.: Апресян Р. Г. Из истории европейской этики Нового времени (этический сентиментализм). М., 1986. С. 39.

суждение свободное от всякого рода ограниченностей: от соображений личного или группового интереса, т. е. бескорыстное, и от влияния склонностей, т. е. беспристрастное. Такое суждение и является универсальным. Апеллируя к идее универсальности в данном значении, философы указывают на особенность моральной позиции. Эта позиция надситуативна и беспристрастна, она обеспечивается способностью человека к независимому моральному суждению (решению, выбору, оценке) и противопоставляется, с одной стороны, внешнему контролю, с другой – склонностям, стремлению к удовлетворению частного интереса³¹.

Один из способов принятия морального решения – генерализация. Именно этот способ описывает Прайс: принимая решение о поступке, моральный субъект задумывается над тем, как он хотел бы, чтобы в таких же обстоятельствах поступил другой человек, как этот поступок повлиял бы на отношение к нему Божества, в какой мере он соответствует достоинству существа, наделенного его способностями, состоящего в таких же, как и он, отношениях с другими людьми, имеющего такие же ожидания³². Генерализация строится таким образом, что принимающий решение человек пытается посмотреть на предполагаемое решение с позиции другого человека, находящегося в такой же ситуации, он соотносит это решение с высшим стандартом – с Божеством, занимает стороннюю в отношении самого себя позицию, тем самым возвышается над ситуацией и в этом смысле занимает универсальную точку зрения. В данном случае универсальность как характеристика морального решения выражает беспристрастность его морально-го решения и оценки.

В качестве основания для принятия моральных решений и вынесения оценки в моральной философии Нового времени рассматривается также Золотое правило нравственности (которое «золотым» пока еще не называли) или близкие ему нормативные формы. Например, Уичкот рекомендует следующий канон моральной оценки: «Если человек праведен и справедлив, пусть он судит о себе, как судил бы о ближнем своем, а о ближнем судит так, как судил бы о себе»³³. В данном случае речь также идет о беспристрастности моральной оценки, достигаемой за счет обращения позиций, с которых производится оценка. Пристрастность преодолевается, когда на себя пытаются посмотреть глазами другого, а другого судят, как самого себя.

Кларк³⁴ рассматривал Золотое правило как одно из направлений (наряду с отношением к Богу и к самому себе) закона правильности. Рид разместил это правило в ряду других основополагающих принципов своей «системы». И Кларк, и Рид формулируют его в качестве одного из универсальных моральных принципов. Согласно Кларку, правило требует, «...чтобы мы относились к каждому человеку так, как в подобных обстоятельствах мы могли разумно ожидать, что он будет так же относиться к нам...»³⁵. И чуть ниже: «Что бы я ни считал для другого разумным или неразумным совершать

³¹ См. об этом подробнее: *Артеьева О. В.* Универсальность и автономия в этике И. Канта // *Философские науки.* 2018. № 11. С. 86–102.

³² *Price R.* Op. cit. P. 219–220.

³³ *Whichcote B.* Op. cit. No. 344.

³⁴ См. подробный анализ Золотого правила в философии Кларка: *Уотлз Дж.* Золотое правило. М., 2017. С. 156–158.

³⁵ *Clarke S.* Op. cit. P. 207.

по отношению ко мне, то же, в соответствии с тем же суждением, я провозглашаю разумным или неразумным для меня совершить по отношению к нему»³⁶. Рид в своей формулировке рассматривает это правило и как основание решения, и как основание оценки: «Каждый раз мы должны поступать по отношению к другому так, как мы считаем правильным для него поступать по отношению к нам, если бы мы были в его обстоятельствах, а он – в наших; или в более общем смысле: то, что мы одобряем в других, сами должны делать в таких же обстоятельствах, и что мы осуждаем в других, того не должны делать сами. Если существует правильное и неправильное в поведении моральных агентов, это должно быть одним тем же в одних и тех же обстоятельствах»³⁷. Примечательно, что и Кларк, и Рид в своих формулировках отталкиваются не от предпочтений, которые могли бы быть выражены словами «как вы *хотели бы*», а от позиции разума, от того, что люди считают правильным и разумным. Иными словами, рассматриваемое правило в трактовке Кларка и Рида задает объективный универсальный стандарт для решений и оценок в конкретных обстоятельствах.

Из последующих разъяснений правила Ридом следует, что главное назначение правила он видел в преодоления предвзятости и пристрастности в моральных суждениях. Именно недостаток непредвзятости, обусловленный себялюбием, эгоистическими страстями, по убеждению Рида, является причиной того, что люди используют «одну меру для определения того, что они должны другим, и другую меру для определения того, что другие должны им в тех же обстоятельствах»³⁸. Каждый раз, когда люди негодуют в случае нанесения ущерба их личности, собственности или доброму имени, они тем самым выносят приговор самим себе, поступающим в отношении других таким же образом. В качестве образца непредвзятого отношения, на который мог бы ориентироваться человек, Рид приводит отношение Бога к своему творению. В интерпретации Рида, правило требует быть беспристрастным в своих решениях и оценках, а именно в одних и тех же обстоятельствах относиться равным образом ко всем и не делать для себя исключения.

Рид подчеркивал, что правило, регламентирующее отношения к ближним, всеохватно: из него можно вывести все обязанности, оно включает все возможные отношения: постоянные и сиюминутные, друзей и врагов, равные и асимметричные. Однако он никак не поясняет, каким образом это правило может использоваться в разных случаях. В отличие от Рида Кларк анализирует действие правила в ситуации равных и асимметричных отношений. В случае равных отношений применение правила не сопряжено ни с какими трудностями. Однако в асимметричных отношениях его применение требует выполнения дополнительных условий, в частности, в принятии решения о поступке оно вменяет скрупулезно учитывать каждое обстоятельство, отличающее того, по отношению к кому предполагается совершить поступок, от принимающего решение. И главное здесь состоит в том, что, поставив себя на место другого, в его обстоятельства, субъект решения должен принять во внимание не личный интерес того, в отношении кого он пытается принять решение, ни какую-либо неразумную страсть этого человека, а то, что ему в данных обстоятельствах «предписывает желать

³⁶ Clarke S. Op. cit. P. 208.

³⁷ Reid Th. Op. cit. P. 274–275.

³⁸ Ibid. P. 275.

беспристрастный разум»³⁹. Поясняя эту мысль, Кларк приводит в пример ситуацию судьи, который должен вынести решение в отношении преступника. Если судья стремится принять справедливое решение и следует закону правильности, в своем решении он «должен исходить не из того, к желанию чего, будь он преступником, склонили бы его *страх* или *себялюбие*, а из того, *ожидание* чего *разум* и *общественное благо* заставили бы его считать пригодным и справедливым»⁴⁰. В данном случае правило требует в принятии конкретного решения учитывать конкретные обстоятельства и особенности личности другого, но при этом оно вменяет исходить из позиции этого другого, которая в его конкретных обстоятельствах определялась бы не себялюбием, желанием или интересом, а суждением беспристрастного разума. Для Кларка, как и для Рида, беспристрастность оказывается наиболее важной характеристикой морального решения и оценки.

В обсуждении морального закона, специфики моральных требований, решений и оценок моральные философы раннего Нового времени выделили такие коннотации идеи универсальности, как общеадресованность моральных требований, беспристрастность моральных решений и оценок. Все эти коннотации в истории мысли обнаруживаются гораздо раньше. Что же дает основание утверждать, что именно в моральной философии раннего Нового времени происходит становление понятия универсальности? В эту эпоху в моральной философии данные коннотации постепенно собираются и упорядочиваются в рамках отдельных учений, и универсальность здесь становится одной из главных наряду с абсолютностью и автономией характеристик морали самой по себе, отличающей ее от всех других феноменов.

Список литературы

- Апресян Р. Г. Всеобщность // Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р. Г. Апресяна, А. А. Гусинова. М.: Гардарики, 2001. С. 78–80.
- Апресян Р. Г. Из истории европейской этики Нового времени (этический сентиментализм). М.: Изд-во Московского университета, 1986. 79 с.
- Апресян Р. Г. Коммуникативный источник морального должествования // Этическая мысль / Ethical Thought. 2011. Вып. 11. С. 5–29.
- Апресян Р. Г. Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона (ранний период) // Этическая мысль / Ethical Thought. 2015. № 1. С. 170–200.
- Апресян Р. Г. Смысл морали в этике Дэвида Юма // Этическая мысль / Ethical Thought. 2012. Вып. 12. С. 72–103.
- Апресян Р. Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79–88.
- Апресян Р. Г. Этическая проблематика в «Опыте о человеческом разумении» Дж. Локка // Историко-философский ежегодник '2006 / Отв. ред. М. А. Солопова. М.: Наука, 2006. С. 131–151.
- Артемяева О. В. Универсальность и автономия в этике И. Канта // Философские науки. 2018. № 11. С. 86–102.
- Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. Т. 3 / Подгот. к изд. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–276.

³⁹ Clarke S. Op. cit. P. 208.

⁴⁰ Ibid.

- Логинов Е. В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // *Философские науки*. 2018. № 10. С. 65–80.
- Прокофьев А. В. Фрэнсис Хатчесон и возможность моральной добродетели за пределами благожелательности // *Этическая мысль / Ethical Thought*. 2018. № 1. С. 43–56.
- Скоморохов А. В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // *Философские науки*. 2018. № 10. С. 47–64.
- Уотлз Дж. Золотое правило / Пер. с англ. О. В. Артемьевой. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. 345 с.
- Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральное добре и зле / Пер. с англ. Е. С. Лагутина // *Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика*. М.: Искусство, 1973. С. 127–269.
- Шефтсбери*. Sensus Communis, или Опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа. В письме другу // *Шефтсбери*. Эстетические опыты / Сост., пер., коммент. Ал. В. Михайлова. М.: Искусство, 1975. С. 274–329.
- Юм Д. Исследование о принципах морали / Пер. с англ. В. С. Швырева // *Юм Д. Собрание сочинений*: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 177–314.
- Butler J. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel [Sermon II. Upon Human Nature, Natural Supremacy of Conscience] // *The Works of Bishop Butler / Ed., introduction and notes by D. E. White*. Rochester: University of Rochester Press, 2006. P. 33–146.
- Butler J. The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature // *The Works of Bishop Butler / Ed., introduction and notes by D. E. White*. Rochester: University of Rochester Press, 2006. P. 147–314.
- Clarke S. A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation // *The British Moralists: 1650–1800 / Ed. by D. O. Raphael*. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 191–225.
- MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. 3rd ed. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.
- Price R. A Review of the Principal Questions in Morals / Ed. by D. D. Raphael. Oxford: Oxford University Press, 1948. 301 p.
- Reid Th. Essays on the Active Powers of Man [Essay V. On Morals] / Ed. by K. Haakonssen, J. Harris. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2010. 388 p.
- Whichcote B. Moral and Religious Aphorisms / Ed. by S. Salter. L.: Printed for J. Payne, at Pope's Head, in Pater-Noster-Row, 1753.
- Wood A. W. Kant's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 436 p.

The formation of the concept of universality in ethics*

Olga V. Artemyeva

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

Universality in ethics is seen as one of the constitutive characteristics of morality. The fact that the concept of universality is often thoroughly criticized in modern concepts does not abolish it, but rather confirms the validity of this statement. In the history of thought, the idea of universality arises quite early in connection with the consideration of moral issues. However, the formation of the concept of universality occurs in early Modern philosophy simultaneously and in connection with the formation of the philosophical concept of morality. This process is clearly visible in the works of British authors, who focus on the understanding of morality as such, and its constitutive features. On the basis of these authors' teachings, the paper highlights and analyzes the key connotations of

* The paper is part of the research project «The Phenomenon of Moral Universality», supported by the Russian Science Foundation, project № 18–18–00068.

the concept of universality, and also clarifies its role in the construction of the philosophical concept of morality. First, universality was interpreted as an omnipresence of moral notions. It is shown that, despite the vulnerability of considering universality as an omnipresence of moral notions, it should be noted that it expressed the idea of moral equality: all people are equal as moral subjects, all are able to judge competently about moral good and evil and do not need the instructions from any authority. Moral notions as omnipresent were contrasted with particular considerations such as corporate, group, class, religious, etc. And thereby the specificity of moral consciousness was confirmed. Second, universality was considered as a defining characteristic of moral requirements, decisions, and assessments. In this sense it was interpreted in the way that moral requirement addressed to all, and all decisions and assessments are essentially impartial.

Keywords: morality, universality, omnipresence, universally addressed rules, universally accepted rules, impartiality, moral decision, moral evaluation, moral requirement, early modern moral philosophy

For citation: Artemyeva, O. V. “Stanovlenie ponyatiya universal’nosti v etike” [The formation of the concept of universality in ethics], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 95–109. (In Russian)

References

- Apressyan, R. G. “Eticheskaya problematika v ‘Opyte o chelovecheskom razumenii’ J. Lokka” [Ethical Issues in John Locke’s ‘Essay on Human Understanding’], *History of Philosophy Yearbook’2006*, ed. by M. A. Solopova. Moscow: Nauka Publ., 2006, pp. 132–151. (In Russian)
- Apressyan, R. G. “Fenomen universal’nosti v etike: formy konceptualizatsii” [The Phenomenon of Universality in Ethics: Forms of Conceptualization], *Voprosy filosofii*, 2013, No. 10, pp. 79–88. (In Russian)
- Apressyan, R. G. “Kommunikativnyj istochnik moralnogo dolzhenstvovaniya” [Communicative Source of Moral Ought], *Eticheskaya Mysl’ / Ethical Thought*, 2011, Issue 11, pp. 5–29. (In Russian)
- Apressyan, R. G. “Ponyatie moral’nogo chuvstva v etike Frensisy Hutchesona” [The Concept of Moral Sense in Francis Hutcheson (Early Period)], *Eticheskaya mysl’ / Ethical Thought*, 2015, Vol. 15, pp. 170–200. (In Russian)
- Apressyan, R. G. “Smysl morali v etike Davida Huma” [The meaning of morality in David Hume’s ethics], *Eticheskaya mysl’ / Ethical Thought*, 2012, Vol. 12, pp. 72–103. (In Russian)
- Apressyan, R. G. “Vseobschnost’” [Universality], *Etika: Enciklopedicheskij slovar’* [Ethics: Encyclopedic Dictionary], ed. by R. G. Apressyan and A. A. Guseynov. Moscow: Gardariki Publ., 2001, pp. 78–80. (In Russian)
- Apressyan, R. G. *Eticheskij Sentimentalizm: Shaftsbury i Hutcheson* [Ethical Sentimentalism: Shaftesbury and Hutcheson]. Moscow: Moscow University Publ., 1986. 80 pp. (In Russian)
- Artemyeva, O. V. “Universal’nost’ i avtonomiya v etike I. Kanta” [Universality and Autonomy in Kant’s Moral Philosophy], *Filosofskie nauki*, 2018, No. 11, pp. 86–102. (In Russian)
- Butler, J. “Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel [Sermon II. Upon Human Nature, Natural Supremacy of Conscience]”, *The Works of Bishop Butler*, ed., introduction and notes by D. E. White. Rochester: University of Rochester Press, 2006, pp. 33–146.
- Butler, J. “The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature”, *The Works of Bishop Butler*, ed., introduction and notes by D. E. White. Rochester: University of Rochester Press, 2006, pp. 147–314.
- Clarke, S. “A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation”, *The British Moralists: 1650–1800*, ed. by D. O. Raphael. Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 191–225.

- Hume, D. "Issledovanie o principah morali", trans. by V. S. Shvyrev, in: D. Hume, *Sochinenia* [Works], 2nd ed., Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 177–314. (In Russian)
- Hutcheson, F. "Issledovanie o proiskhozhdenii nashih idej krasoty i dobrodeteli v dvuh traktatah. Traktat II: O moral'noe dobre i zle" [An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, Treatise II: An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good], trans. by E. S. Lagutin, in: F. Hutcheson, D. Hume & A. Smith, *Estetika* [Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1973, pp. 127–269. (In Russian)
- Kant, I. "Osnovopolozheniya k metafizike нравов" [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russskom yazykakh* [Works in German and Russian], Vol. III, ed. by N. V. Motroschilova and B. Tuschling. Moscow: Moscow Filosofskij Fond Publ., 1997, pp. 39–276. (In Russian)
- Loginov, E. V. "Analiz diskussii o principe universalizuemosti v moral'noj filosofii 1970–1980-h gg." [The Discussion of the Principal of Universalizability in oral Philosophy in the 1970th and 1980th: An Analysis], *Filosofskie nauki*, 2018, No. 10, pp. 65–80. (In Russian)
- MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007. 286 pp.
- Price, R. *A Review of the Principal Questions in Morals*, ed. by D. D. Raphael. Oxford: Oxford University Press, 1948. 301 pp.
- Prokofyev, A. V. "Francis Hutcheson i vozmozhnost' moral'noj dobrodeteli za predelami blagozhelatel'nosti" [Francis Hutcheson and the Possibility of Moral Virtue beyond the Scope of Benevolence"], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2018, No. 18, pp. 43–56. (In Russian)
- Reid, Th. *Essays on the Active Powers of Man*, ed. by K. Haakonssen and J. Harris. Edinburg: Edinburg University Press, 2010. 388 pp.
- Shaftsbury, "Sensus Communis, ili Opyt o svobode ostrogo uma i nezavisimogo raspolozheniya duha. V pis'me drugu" [Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour. A letter to Friend], trans. by Al. Mikhailov, in: Shaftsbury, *Esteticheskie opyty* [Aesthetic Essays]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1975, pp. 274–329. (In Russian)
- Skomorokhov, A. V. "Analiz diskussii o principe universalizuemosti v moral'noj filosofii 1970–1980-h gg." [The Discussion of the Principal of Universalizability in oral Philosophy in the 1950th and 1960th: An Analysis], *Filosofskie nauki*, 2018, No. 10, pp. 47–64. (In Russian)
- Wattles, J. *Zolotoe Pravilo* [The Golden Rule], trans. by O. V. Artemyeva. Moscow: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy Publ., 2017. 345 pp. (In Russian)
- Whichcote, B. *Moral and Religious Aphorisms*, ed. by S. Salter. London: Printed for J. Payne, at Pope's Head, in Pater-Noster-Row, 1753.
- Wood, A. W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 436 pp.

Р. Г. Апресян

УНИВЕРСАЛИЗАЦИЯ МОРАЛЬНЫХ СУЖДЕНИЙ (ОСНОВАНИЯ И ПРОЕКЦИИ)*

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: apressyan@iph.ras.ru

Универсализация моральных суждений нередко трактуется в духе первого практического принципа категорического императива И. Канта: моральный агент, выбрав принцип (максиму) действия, соотносит его со всеобщим законом, стремясь установить, может ли выбранный им принцип действия быть возведен во всеобщий закон. Соответствие частного принципа нравственному закону дает основание считать принцип нравственным. Однако анализируя суждения вкуса, Кант показывает, что человек соотносит суждения такого рода со всеобщим человеческим разумом, выявляемым в суждениях других людей. Таким образом, суждения проверяются на всеобщность в соотношении не со всеобщим законом, а с суждениями других. Аналогичный подход в понимании универсализации суждений (решений, позиций) проводит Гегель. Но в отличие от Канта он усматривает основу процесса универсализации не в мышлении, а в практическом взаимодействии людей, действующих в соответствии с этосом сообщества, стремящихся к удовлетворению своих интересов и понимающих, что это возможно лишь при условии, что они будут принимать во внимание интересы других. В свете этих положений Канта и Гегеля в статье анализируется дискурсивно-коммуникативный опыт на разнородном материале: с одной стороны, гомеровского эпоса, а с другой – экспериментального психологического исследования детского морального сознания, проведенного С. Г. Якобсон. Этот анализ позволяет сделать вывод о разнообразии мыслительных процедур, с помощью которых производится универсализация моральных суждений, направленная на преодоление их ситуативной ограниченности, пристрастности, прагматичности и осуществляемая посредством проекции моральных суждений индивида на установки других людей, персонализированные образцы, принятые в сообществе нормы и запечатленные в культуре обобщенные моральные принципы.

Ключевые слова: мораль, универсальность, всеобщность, тест на универсальность, моральные суждения, моральные конфликты, справедливость, архаическое сознание, С. Г. Якобсон, моральное сознание детей

* Статья подготовлена в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18–18–00068.

Для цитирования: Апресян Р. Г. Универсализация моральных суждений (основания и проекции) // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2019. Т. 12. № 3. С. 110–125.

* * *

Универсальность – одна из важнейших нормативных, дискурсивных и психологических характеристик моральных суждений в широком смысле слова, включающих, наряду с императивными и оценочными высказываниями, также решения, в том числе проявляющиеся в мотивах и намерениях. В литературе встречается понимание универсальности как онтологической характеристики морали. Проблема природы универсальности в морали требует дальнейшего комплексного обсуждения¹. Как видно не только по философской, но и политологической, культурологической, психологической литературе, универсальность нередко обсуждается в соотнесении с релятивностью (как один из вариантов – в форме универсализма принципов поведения в противоположность их релятивизму)². В этическом контексте универсальность противопоставляется локальности и партикулярности. Иными словами, это противопоставление может проследиваться как на уровне императивных ситуаций, так и на уровне диспозиций морального агента.

В данной статье меня интересует определенный аспект проблемы, а именно формы и способы универсализации, т. е. придания суждениям свойства универсальности. Этот процесс не всегда осуществляется интенционально самим деятелем; он может проходить в результате воздействий, оказываемых на деятеля его коммуникативными и социальными партнерами, в результате его продолжающейся социализации, осмысления и переосмысления культуры. При этом важно, чтобы универсализованность суждений в конце концов осознавалась самим деятелем и признавалась им в качестве существенного свойства его решений и высказываний.

Модель универсализации

Универсализация как процедура морального мышления в общей форме представлена Иммануилом Кантом. Она задается категорическим императивом, в частности его первым практическим принципом, повелевающим человеку руководствоваться в своих поступках лишь таким принципом (или максимой, в терминологии Канта), относительно которого можно желать, чтобы он стал «всеобщим законом»³ или «всеобщим законом природы»⁴,

¹ См.: *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability*. Dordrecht, 1985; Скоморохов А. В. Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // *Философские науки*. 2018. № 10. С. 47–64; Логинов Е. В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // *Философские науки*. 2018. № 10. С. 65–80; Прокофьев А. В. Универсальность как свойство моральных явлений // *Вопросы философии*. 2018. № 11. С. 47–56.

² См.: *Kukathas C. Moral Universalism and Cultural Difference // The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford, 2008. P. 581–600; *Quintelier K. J. P., Smet D. De, Fessler D. M. T. The Moral Universalism-Relativism Debate // Revue Philosophique*. 2013. Vol. 27. P. 211–262.

что по отношению к универсализации означает практически то же⁵. Так основания поступков проверяются на соответствие долгу. Посредством процедуры универсализации, которая в современной литературе получила наименование «тест на универсальность», деятель соотносит избранный им принцип действия с универсальным законом. В каждом случае индивид должен задаться вопросом, можно ли признать наличные у него в данном случае намерения в качестве таких оснований действия, которые были бы безусловно приемлемы для каждого рационального существа. Моральное достоинство намерений определяется положительным ответом на поставленный вопрос.

Если здесь уместно говорить о регуляции, то фактором регуляции выступает категорический императив, но ее субъектом, как и ее объектом, является агент, или действующий индивид, который самим фактом применения теста на универсальность и деятельного признания его результатов удостоверяет себя в качестве морального агента.

Тест на универсальность непосредственно обращен на основания действий. Но его социальное и моральное значение шире. Хотя в ходе теста на универсальность основания действия проверяются на их адекватность всеобщему закону, самой процедурой проверки устанавливается также связь другого рода. Успешное прохождение теста на универсальность подтверждает не только моральность агента, но и его членство в сообществе рациональных индивидов. На это, в частности, обращает внимание Онора О'Нил: «Формула всеобщего закона уже подразумевает идею сообщества, включающего других автономных агентов»⁶. Иными словами, хотя универсализация высказываемых индивидом частных суждений осуществляется посредством их соотнесения со всеобщим моральным законом и моральный закон, по сути, задает суждениям форму, гарантирующую их от субъективности, – тестом на универсальность моральный агент проверяет еще и себя самого: насколько он приобщен к сообществу разумных существ, и параметр «сообщество» является в этой проверке не менее значимым, чем параметр «разумный».

С этим важным моментом в концепции категорического императива тесно связана та часть анализа, проводимого Кантом в отношении суждений вообще (на примере суждений вкуса), в которой он указывает на мыслительные процедуры, аналогичные проверке моральных суждений на универсальность. Особенность этих процедур в том, что апробация суждений проводится на основе их соотнесения не со всеобщим законом, а со «всеобщим человеческим разумом». Он дан вполне конкретно – в суждениях других людей. Правда, не реальном воплощении суждений, а в том виде, в каком они предстают в воображении деятеля. В проекции к ним он и осуществляет проверку своих суждений. Благодаря этой рефлексивной процедуре индивид ставит «себя на место других» и тем самым абстрагируется «от ограничений, которые случайно могут быть связаны» с его собственными

³ Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. Т. 3. М., 1997. С. 142.

⁴ Там же. С. 145.

⁵ Подробнее см.: Апресян Р. Г. Кант, тест на универсальность и критерий морали // Философские науки. 2018. № 11. С. 74–75.

⁶ O'Neill O. Consistency in Action // *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability*. Dordrecht, 1985. P. 172.

суждениями. Абстрагирование, подчеркивает Кант, «достигается посредством того, что по возможности опускают то, что в представлении есть материя, т. е. ощущение, и обращают внимание лишь на формальные особенности своего представления или своего созданного представлением состояния»⁷. Индивиду при этом следует стремиться к тому, чтобы (а) «мыслить самостоятельно», (б) «ставя себя на место другого», (в) «в согласии с самим собой», – что значит, как поясняет Кант, свободно от предрассудков, «широко» и последовательно⁸. Эти принципы мышления, по сути, вменяются индивиду как разумному существу – агенту *sensus communis*, или общего чувства⁹. По своему содержанию они очевидно изоморфны практическим принципам категорического императива. Отличие между двумя версиями апробации суждений в том, что во второй проверка суждений на всеобщность производится путем сопоставления со всеобщим нравственным законом, воплощенном в «общем чувстве» людей – людей, объединенных в сообществе, реальном или мыслимом; соотнесение суждения частного индивида с законом опосредовано мнениями других индивидов, пусть и воображаемых (и в этом смысле абстрактных). При том, что в морально-философских сочинениях Канта природа всеобщего нравственного закона недостаточно прояснена, установление сходства между принципами мышления, выявленными в «Критике способности суждения», и принципами категорического императива позволяет представить всеобщий нравственный закон в другом ракурсе, а именно в контексте межличного и социального взаимодействия, и по-новому взглянуть на тест универсализации.

Идея обусловленности мышления индивида его включенностью в межчеловеческие связи получила развитие у Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. По сути, у него обнаруживается то же видение универсализации суждений, что и в «Критике способности суждений» Канта. Но у Гегеля основой универсализации суждений являются не мысленно-дискурсивные процедуры, а сами практические отношения людей как отношения взаимности, взаимодействия. Именно они, по Гегелю, оказываются предпосылкой всеобщности – выхода индивида за рамки своей единичности.

Как естественное существо человек, по Гегелю, обладает потребностями, и некоторые его действия прямо направлены на их удовлетворение. Посредством единичных действий индивид обеспечивает свое существование в качестве единичного существа. Это возможно благодаря той среде, в которой действует индивид: в ней воплощена «мощь всего народа», и благодаря ей усилия индивида обретают свою практическую определенность. Более того, благодаря социальной среде действия, в которые претворяются эти усилия, принимают требуемую форму и оказываются наполненными необходимым для их успешности содержанием. Единичные потребности единичного индивида осуществляются при условии воплощения в них «всеобщего мастерства и нравов всех». Индивидуальные действия, будучи единичными вследствие субъективности мотивов, в силу которых они совершаются, и целей, на которые они направлены, вплетаются в действия

⁷ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 5. М., 1994. С. 134.

⁸ Там же. С. 135.

⁹ О *sensus communis* у Канта в историко-философском контексте см.: Артемьева О. В. «Здравый смысл» и мораль // Постигая добро. М., 2013. С. 208–209.

всех и тем самым обретают всеобщий характер. Человек таким образом находится в отношениях тотальной связанности с другими. Таково его естественное и неизбежное состояние. Им задана его природа как социального существа.

Отношения взаимозависимости, взаимопользования, взаимодарения, самоотчуждения и самоприсвоения, с присущим им единством «бытия для другого» и «для-себя-бытия» предстают у Гегеля в виде существующего самого по себе порядка, действующего по неким законам природы. Не индивид в своей единственности конституирует свою социальность или себя в качестве социального существа, но социальность – в лице других людей, близких и дальних как носителей сложившихся социальных связей и участников сообществ, – конституирует индивида. Наиболее очевидно это явлено в разделении труда и в обмене¹⁰.

Предложенная Гегелем картина позволяет по-новому взглянуть на всеобщий закон природы Канта и возможность его разумного постижения. У Канта всеобщность закона и потенциальная вовлеченность человека в сообщество разумных существ отражены в разных аспектах категорического императива – его первом и втором принципах; их действительная сопряженность проясняется только во внимательном чтении. В метафизическом рассмотрении универсальность предстает у Канта свободной не только от какого-либо внешнепредметного содержания, но и от возможных коммуникативных проекций. При философско-практическом подходе к суждениям Кант указывает на важную роль последних в процедурах универсализации. У Гегеля же единство «бытия для другого» и «для-себя-бытия» само по себе представляет «всеобщую субстанцию», которая «говорит своим *всеобщим* языком в нравах и законах народа». При этом, будучи не чем иным, как «выражением самой единичной индивидуальности»¹¹, всеобщая субстанция однозначно представлена в социальных узах, выраженных «в нравах и законах народа». Необходимость взаимодействия обуславливает появление суждений во всеобщей форме; люди соотнобразовывают свои притязания, и благодаря этому частное трансформируется во всеобщее.

Как бы ни было, процедуры универсализации суждений оказываются для индивида опосредованными человеческими отношениями, а не только его ориентацией на общие нормы («законы»). Приняв это во внимание, логично предположить, что характер опосредствований бывает различным: универсализация суждений проводится в приложении к разным коммуникативным и нормативным факторам. Чтобы рассмотреть, как происходит универсализация суждений на уровне самой моральной практики и как она реализуется в высказываниях и решениях людей, в межличном и социальном взаимодействии, дискурсивно-коммуникативном партнерстве и соперничестве, я воспользуюсь результатами своего исследования различных способов универсализации высказываний, проведенного на материале эпической поэмы, и переосмысления экспериментального психологического исследования морального развития детей дошкольного и младшего школьного возраста, проведенного Софьей Якобсон. И в одном, и в другом случае в качестве материала для анализа берется опыт «неразвитого» нормативного

¹⁰ См. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 181.

¹¹ Там же.

сознания, которое не достигло того уровня зрелости, который схватывается в метафизическом рассмотрении кантовского толка. На этом уровне коммуникативные и нормативные опосредствования еще сохраняются во «внешнем плане» и поэтому доступны для эмпирической фиксации и анализа.

Формы универсализации суждений в гомеровском эпосе

Различные способы универсализации высказываний были мной проанализированы на материале «Илиады» Гомера. Результаты того исследования¹² я представлю здесь в суммированном и соотнесенном с задачами данной статьи виде.

Универсализация оснований решений и суждений происходит в процессе расширения смыслового содержания конкретных императивных ситуаций и, соответственно, изменения диспозиций морального агента. Такого рода расширения происходят в эпических сюжетах спонтанно и имеют несколько разновидностей.

Одна из них почти однозначно сопоставима с тем, как Кант предполагал возвышение суждения на основе «общего чувства», и заключается в сопоставлении индивидом своей позиции с представлениями других людей – именно предполагаемыми представлениями других. Так, Гектор перед решительной схваткой с Ахиллом в какой-то момент колеблется – не ретироваться ли за стену крепости, откуда можно было бы нанести врагу удар возможно даже умноженной силы, не выйти ли без оружия к Ахиллу с покаянием за допущенное его братом Парисом похищение Елены и обещанием компенсировать совершенное зло богатым выкупом или, каковы бы ни были шансы на успех, сразиться с Ахиллом в единоличном бою. У Гектора есть возможность соотнести свое решение с представлениями других, причем не каких-то других, но наиболее близких ему – отца и матери (которые к тому же царь и царица Трои), звучащие с городской стены, к тому же их призывы вторят тому, с чем к нему обращалась перед началом сражения любимая жена, склонявшая его к благоразумию в битве. Но для Гектора важнее, что о нем подумают его сограждане, тем более что он, безрассудно отвергнув накануне предлагавшийся другой план боя, фактически обрек троянцев на поражение. Как для настоящего воина для Гектора главное – подтвердить в глазах сограждан свои мужество и благородство, заслужить славу, остаться в памяти потомков. В этом его предназначение как героя, и исполнить его он может лишь одним способом – вступив в смертельный бой с Ахиллом. Эти мотивы перевешивают обоснованные благоразумие и практичность и оказываются определяющими в его решении. Как видим, Гектор ориентируется на мнения других, но на те мнения, которые соотносятся общепринятыми идеальными представлениями.

Можно предположить, что другие не как реальные другие, а воображаемые другие, выступают для находящегося перед выбором деятеля, которому предстоит принять решение, персонификациями идеальных представлений. В этом смысле их роль не многим отличается от ценностных представлений

¹² См.: Апресян Р. Г. Универсализация высказываний в процессе становления морального мышления // *Философия и культура*. 2014. № 4. С. 607–615.

самих по себе. Тем более что эти ценностные представления являются результатом обобщения коммуникативного и социального опыта не одного поколения. Так что Гектор, хотя и соотносит свое решение с суждениями предполагаемых других, их суждения для него связаны с общезначимыми понятиями – стыда, благородства, славы, чести¹³. Решение в конкретной ситуации оказывается принятым под влиянием общих представлений, которые и задают ему определенный ценностный смысл. Посредством соотнесения конкретных решений и суждений с общими ценностными представлениями они децентрализуются и, значит, универсализируются.

В ряде случаев эпические персонажи, высказываясь по поводу частных ситуаций, делают обобщения, причем в довольно абстрактной форме, самостоятельно универсализируя занимаемые ими позиции. В одном примечательном эпизоде Гера, желая примириться с Зевсом, предлагает забыть обиды и прекратить ссору. Она имеет на то свои частные виды, но она высказывает свое предложение в такой форме, посредством которой взаимная уступчивость и примиренность утверждаются, можно сказать, в качестве образца для суждений и поступков других. Эта обобщенная форма высказывания имеет реверсивный эффект, и, какими бы ни были внутренние перипетии той конкретной ситуации размолвки, в свете ее предположения, что стремление к примиренности должно стать обязательным для каждого, изменяется смысловое содержание конкретного конфликта и выхода из него. В свете предложенного стандарта взаимной уступчивости эта ситуация уже предстает иной.

Общие ценностные представления особым образом присутствуют в архаическом сознании – в рекомендациях и повелениях, высказываемых богами, а также в молитвенном обращении к ним людей. Боги – это как бы обобщенные другие, сакрализованные другие. Они всегда находятся вне ситуации и своим включением в нее (а оно редко происходит напрямую, чаще боги действуют через смертных) они меняют мерность ситуации, возвышают принимаемые решения и задают масштаб, позволяющий разглядеть в них надситуативные смыслы. Обращения к богам, к которым прибегают в особенно важных случаях принятия клятв или заключения соглашений, выполняют функцию обеспечения внешнего, идеального поручительства. Земным делам людей придается тем самым возвышенное значение.

Еще при одной разновидности универсализации суждения индивида подвергаются трансформации под влиянием представлений других людей, но уже не воображаемых, а вполне реальных других. Они высказываются по поводу конкретных ситуаций и своими рекомендациями, советами, настояниями пытаются оказать влияние на принимаемые решения. Дискурсивные интервенции совершаются формально сторонними по отношению к ситуации принятия решения людьми. Это могут быть наставления, даваемые под видом рассказов о прошлых событиях известных или неизвестных героев, или воспоминания о героических событиях, свидетелем которых был рассказчик. И предание, и воспоминание, обращенные к деятелю в его

¹³ Понятно, что семантический спектр соответствующих древнегреческих слов – *agathos*, *aidōs*, *āristos*, *kleos*, *timē* лишь отчасти совпадает с теми значениями – «благородный», «стыд», «лучший», «слава», «честь», – которые принято с ними связывать в первую очередь. Литература, посвященная разбору древнегреческих ценностных представлений, огромна.

конкретных обстоятельствах, делокализируют его личную ситуацию и наполняют ее общим смыслом. Вместе с тем, делокализация может осуществляться посредством речей, с которыми люди обращаются друг другу в своем собственном качестве, говоря от своего имени. В этих речах они делятся ожиданиями, высказывают пожелания, дают советы, напоминают о принятых формах поведения, необходимости следовать традициям и т. д.

С этой точки зрения заслуживает внимания сюжет с возвращением Ахилла в битву после долгого перерыва, вызванного жгучей обидой на верховного воеводу ахейцев – Агамемнона. Ахилл, преодолев своей гнев и отбросив все бывшие у него претензии к Агамемнону, спешит вернуться в сражение и уже готов это сделать, как ему приходится на время отложить свое решение. Вступление в битву откладывается четыре раза. Сначала его мать, нимфа Фетида, напоминает ему, что у него более нет его знаменитых доспехов, и было бы безрассудством вступать в битву без доспехов. Ахилл соглашается и откладывает свое решение до утра, пока бог Гефест не изготовит ему за ночь новые доспехи. Но и в доспехах еще не время вступить в бой. Та же Фетида напоминает сыну, что прежде нужно прилюдно помириться с Агамемноном. Ахилл соглашается и, созвав ахейское войско, объявляет, что более не имеет претензий к Агамемнону. Когда он уже вновь готов устремиться в бой, к нему обращается Одиссей с советом о том, что примирение будет закреплено лишь при условии, что Ахилл примет предлагавшиеся прежде Агамемноном дары и совершит совместную с Агамемноном трапезу. Но и после этого, оказывается, не все готово для сражения: тот же Одиссей подсказывает Ахиллу, что перед битвой воинов следует накормить, чтобы придать им силы в бою. Итак, мы видим, что поворотное решение Ахилла, которое может стать определяющим в многолетней войне, наталкивается на ряд преткновений частного характера, каждое из которых важно само по себе, но никак не сопоставимо по значимости с самим этим величественным решением. Тем не менее каждое из них неявно знаменует изменения ценностных оснований этого решения.

Ахилл готов устремиться в битву, обуреваемый чувством мести к Гектору за поверженного им Патрокла, своего лучшего друга. Однако сколь бы важным ни было это решение, в субъективном отношении оно было обусловлено сугубо личными мотивами Ахилла. В случае предостережения со стороны Фетиды, касающегося необходимости воинской экипировки в бою, нет, конечно, никакой универсализации – в этом предостережении нет даже малейшего этического смысла. Мы имеем лишь факт того, как частное решение одного корректируется частным мнением другого, а именно мотив мщения ограничивается прагматическим соображением. Но этот факт интересен тем, что мы видим наличие самой возможности такой коррекции. Следующее преткновение исходит также от Фетиды. Оно, как и предыдущее, может показаться всего лишь прагматическим, мол, в бою воину требуется собранность и невозмутимость, поэтому необходимо избавиться от обид. Но, объявляя о перемене в своей душе, Ахилл освобождается от скверны вражды с соратником и тем самым разрывает им же самым установленный круг обособленности. Далее устремленность Ахилла в битву сдерживается Одиссеем, чье указание на необходимость церемониального закрепления примиренности принятием даров и совместной трапезы существенно расширяет значение принятого Ахиллом решения. Восстанавливая единение с Агамемноном, Ахилл не только обеспечивает себе крепкий тыл, но и расширяет основания своего решения: благодаря этому он вступает

в бой не единолично, но как бы представляя всех ахейцев. Это основание укрепляется устроенной войску трапезой перед битвой. Само по себе решение о ее организации также выглядит прагматичным. Но важен один из аргументов Одиссея: перед боем *всегда* надо кормить воинов. К тому же заботой о воинах Ахилл объединяется с ними и тем самым окончательно возвращается в войско. Предстоящая битва становится их общим делом.

Этот сюжет пронизан нормативной динамикой, интересным образом характеризующей изменения, происходящие внутри конкретной императивной ситуации, у истоков и в центре которой находится Ахилл. Благодаря включению других лиц с их опытом, ожиданиями, настояниями в эту ситуацию Ахилл принимает одно за другим новые, вспомогательные решения, причем принимает беспрекословно. В результате ситуация расширяется, вбирает в себя представления других, наполняется дополнительным содержанием, которое в конечном счете уже возвышается над частностью начальной поведенческой установки Ахилла и обретает некий общий смысл.

Универсализация суждений в игровых ситуациях конфликта интересов у детей

Достоверность описанных разновидностей универсализации суждений подтверждается не только их корреляцией с процедурами универсализации, выявленными моральной философией, но и с реальным опытом разрешения внутренних и внешних моральных конфликтов. Для нашего дальнейшего рассмотрения взят особый рода морально-конфликтный опыт. Это опыт конфликтов, переживавшийся детьми старшего дошкольного и младшего школьного возраста (т. е. возраста, в котором ценностно-нормативные представления еще во многом синкретичны, а моральное сознание находится в процессе становления¹⁴) в ходе экспериментального психологического исследования. Оно проводилось Софьей Яacobсон (1924–2019) совместно с сотрудниками (Р. А. Курбановым, Г. И. Моревой, П. Г. Нежновым, Л. П. Почервиной, В. Г. Щур) в 1970–1983 гг. и было направлено на изучение решений детей в ситуации конфликта интересов и формирования у них способности к саморегуляции поведения в соответствии с моральными нормами. Исследование строилось на материале решений, которые принимали дети при игровом распределении благ¹⁵; отдельное внимание уделялось оценочным высказываниям детей в отношении абстрактных, воображаемых, конкретных других или самих себя по поводу распределения благ, а также ценностной динамике в этих высказываниях.

¹⁴ Эти, как и некоторые другие характеристики ценностно-императивного сознания детей (например, неразличение ценностного значения намеренных и случайных действий) делают его тесно сопоставимым с архаическим ценностно-императивным сознанием.

¹⁵ Предметом распределения были особенные, не знакомые детям по их обычным играм, игрушки – разнообразная одежда для кукол (которую распределяли девочки) и миниатюрная военная техника (которую распределяли мальчики). Игрушки распределялись ребенком между собой и двумя другими детьми в условиях, когда другие не могли как-либо отслеживать порядок распределения. Только на определенной стадии исследования детям, получавшим игрушки, предоставлялась возможность узнать, как они были распределены, и оценить результаты распределения.

Исследование проводилось на основе серии диагностирующих, констатирующих и формирующих экспериментов¹⁶. Диагностирующие эксперименты позволяли отбирать детей, систематически нарушавших норму равного распределения благ¹⁷. Констатирующие были направлены на то, чтобы устанавливать, понимают ли дети возможность различных подходов к распределению благ и способны ли они ценностно дифференцировать эти подходы. Благодаря формирующим экспериментам, в ходе которых распределение детьми благ подвергалось оценке, а также самооценке, создавались условия для перестройки отрицательного поведения детей. На третьей стадии исследования, в ходе формирующих опытов, психолог создавал условия, обеспечивающие перемену в поведении детей, и они – даже те, которые дольше всех придерживались эгоистической стратегии при распределении благ, – начинали ориентироваться на интересы других и даже отдавать им приоритет, подчиняя им свои интересы. Инструментом такого воздействия была оценка личности ребенка на основании того, как он производил распределение благ.

Оценка производилась в соотношении с общими нормами, согласно которым *следует делиться и следует распределять блага равномерно (справедливо)*. Констатирующие опыты показывали, что несправедливые дети не хуже тех, кто распределял блага справедливо (т. е. поровну) и альтруистически (т. е. отдавая приоритет интересам других), знали названные нормы, понимали их ценностное значение и высказывали адекватные суждения при отвлеченных оценках *неких* других – абстрактных сверстников или известных сказочных персонажей¹⁸. Однако это никак не сказывалось на характере выбора, который они совершали в условиях, когда на кону были их личные интересы. Иными словами, *знание детьми норм не гарантировало их исполнения*. «Видение и понимание разных способов поведения в ситуации морального выбора, – отмечает в связи с этим Якобсон, – не связано с теми факторами, которые определяют сам выбор... Адекватное осознание основных плоскостей морального выбора постоянно сочетается как с нарушением, так и с неустойчивым соблюдением нормы»¹⁹. Что, собственно, подтверждает известное от века: «Вижу и одобряю лучшее, а следую худшему»²⁰. Подавляющее большинство детей, «распределявших» блага в свою пользу, понимали, что нарушали принцип справедливости, но при этом явно или неявно не принимали во внимание чужие интересы, демонстрируя тем самым очевидное расхождение между знанием и поведением.

¹⁶ Якобсон С. Г. Психологические проблемы этического развития детей. М., 1984. С. 85–87, 104–105.

¹⁷ Несправедливых детей отбирали в ходе диагностических экспериментов. Исследование проводилось в детских садах и школах Москвы и Московской области, Душанбе (Таджикистан) и Петропавловска (Казахстан). Везде доля устойчиво несправедливых детей, с которыми продолжалась исследовательская работа, составляла 15–20%.

¹⁸ В данном исследовании были использованы образы Буратино и Мальвины в качестве положительных «эталонов» и Карабаса в качестве отрицательного. Интуитивное предположение психологов, что это понятные и значимые для всех детишек образы, не оправдалось. Как оказалось, в отдельных случаях эти образы были для детей безразличны (хотя и известны), и поэтому их привлечение в исследовании не давало никакого эффекта. Для продолжения исследования с этими детишками, потребовалась смена сказочных персонажей.

¹⁹ Якобсон С. Г. Психологические проблемы этического развития детей. С. 92, 98.

²⁰ См.: Этический словарь. М., 2001. С. 46–48.

Показательно, что, распределив несправедливо, некоторые дети оправдывали свое решение тем, что и другие, те, которые сейчас получили намного меньше, распределяли бы так же, будь они уполномочены распределять. В известной мере этот аргумент можно считать проявлением логики, схожей с логикой универсализуемости. Но это не универсализуемость в чистом виде, как она известна в моральной философии. Формула универсализуемости должна включать условие: «как я бы хотел», в духе Золотого правила – я поступаю так, как я бы хотел, чтобы поступали другие, когда результаты их поступков касаются меня. Последнее является залогом со-страдательного отношения к другим.

Интересно отметить, что среди деливших поровну лишь небольшая часть руководствовались самими по себе нормами равенства и уважения интересов других; для большинства справедливых детей определяющими оказывались мотивы симпатии и дружелюбности, – что Якобсон рассматривает как проявление недостаточной развитости моральной позиции (хотя, если следовать схеме Лоуренса Кольберга, в этом возрасте о развитой моральной позиции речь еще не идет²¹). Природа моральной мотивации в такого рода случаях нуждается в дальнейшем изучении с целью установления соотношения между «чистым» моральным мотивом исполнения нормы справедливости и мотивом дружелюбности. Последний с психологической точки зрения может быть конкретизацией мотива справедливости; нет сомнения, что с этической точки зрения для реципиента справедливое из дружелюбности действие и является справедливым²². Формально же говоря, большинство справедливых и альтруистических детей, поступая в соответствии с нормами, побуждались не императивностью норм самих по себе, а признанием интересов других.

В более широком плане, признание интересов означает признание позиции других, составной частью которой является отношение других к моральному агенту. Этот момент важен для понимания того, как может работать оценка других в качестве фактора трансформации поведения ребенка.

В констатирующих и формирующих экспериментах психолог, проводивший их, так или иначе транслировал ребенку оценку его действий. Психолог не высказывался от своего имени, но выступал как бы в роли медиатора оценки. Ребенку, участвующему в эксперименте, предлагалось оценить себя с позиции общей нормы, в соотношении с абстрактным сверстником (персонифицированным в ситуативном нарративе), а также в соотношении со сказочными персонажами, выступавшими эталонами морально положительного и морально отрицательного характеров. Наряду с этим психолог сообщал ребенку мнение, которое как будто бы высказывали о нем его товарищи, считавшие, что ребенок соответствовал положительному эталону – Буратино или Мальвине, при том, что в действительности ребенок производил распределение несправедливо, хорошо осознавал это и сам соотносил себя с отрицательным моральным эталоном.

²¹ Kohlberg L. Stage and Sequence: the Cognitive Developmental Approach to Socialization // Handbook of Socialization Theory and Research. Chicago, 1969. P. 363–364.

²² Стало быть, мотивы не только морально негативных, но позитивных действий могут характеризоваться пристрастностью: интересы других принимают во внимание, потому что это друзья, это те, кому хочется сделать приятное. Проводились ли контрольные эксперименты относительно того, как бы поступили эти, справедливые с друзьями, дети по отношению к чужим или к тем, кого они считают недругами, не известно.

Для некоторых детей, проводивших несправедливое распределение, само воображение такой императивной альтернативы было достаточным фактором смены установки в отношении характера распределения ими благ. Эта смена знаменовала универсализацию позиции детей, поскольку была результатом сопряжения имевшегося у ребенка подхода с оценочным мнением сверстников, прямо или косвенно соотнесенным с моральным стандартом.

Однако далеко не всегда предъявление нормативной альтернативы оказывалось достаточным для того, чтобы у ребенка со сложившейся эгоистической установкой произошли изменения в отношении к интересам других детей и в тактике распределения благ. Объяснение этого феномена зависит от понимания природы действенности норм и оценок в качестве факторов регуляции поведения. Кем высказываемые, на что направленные, на чем основанные нормы и оценки оказываются наиболее действенными с точки зрения влияния на поведение ребенка и какую роль в этом играют процедуры универсализации суждений?

Главный вывод, к которому приходит Якобсон, заключается в том, что для того, чтобы ребенок стал субъектом саморегуляции, должно измениться его отношение к себе как объекту регуляции: ребенок должен понять себя как того, кто исполняет или нарушает ценности и нормы, принятые в сообществе. Эти ценности и нормы используются членами сообщества в качестве критерия для оправданных притязаний и оценок. Ребенок может ставить свои решения и поступки в осмысленную зависимость от ценностей и норм. Как показало разбираемое исследование, старшие дошкольники и младшие школьники на это в общем способны, но гораздо живее они откликаются на обращенные к ним оценки и требования, воплощающие в себе персонифицированные ценностные эталоны. Ребенку предстоит преодолеть пользовательское отношение к нормам, при котором они воспринимаются «как способ охраны в первую очередь своих интересов»²³. Чтобы стать субъектом саморегуляции ребенок должен занять по отношению к себе критическую рефлексивную позицию, должен научиться смотреть на себя глазами других, должен почувствовать себя частью сообщества.

В исследовании эта перемена стимулировалась и сопровождалась исследователем. Предполагалось, что психолог посредством специальных коммуникативно-дискурсивных средств конденсировал те процессы социализации, в которые при нормальных социокультурных условиях включается каждый индивид. Психолог таким образом фактически конструировал для ребенка мыслительную ситуацию, в которой тот имел возможность увидеть свои решения и их последствия в более широком смысловом контексте – в проекции к общим правилам и к образцам, представленным вымышленными и сказочными персонажами, а также в коммуникативном контексте – в проекции к мнению сверстников. Ни одно из этих смысловых расширений не предполагалось самими детьми, тем не менее оно выполняло регулятивную функцию, поскольку задавало решению ребенка и его возможной рефлексии по поводу этого решения иной императивный контекст, конкурентный по отношению к изначальному. Вместо *мне хочется – так мне лучше*

²³ Kohlberg L. Stage and Sequence: the Cognitive Developmental Approach to Socialization // Handbook of Socialization Theory and Research. Chicago, 1969. С. 96.

и соответственно *лучше так, как мне хочется*, ребенок осваивал другой принцип: *лучше, как принято, как надо, как требуется*.

Способность к саморефлексии и отрицательной самооценке формируется в процессе коммуникации, в результате интериоризации отрицательных внешних оценок, даваемых значимыми другими, в первую очередь авторитетными взрослыми²⁴, а затем и сверстниками. В эмоциональном отношении оценка сверстников имеет более сильное влияние на ребенка, чем оценка взрослого. При этом, как показало исследование, оценка отдельного поступка не столь влиятельна, как оценка личности ребенка в целом. Наконец, воздействие оценки оказывается сильнее, если в ней отражается не несоответствие ребенка положительным образцам, а его соответствие отрицательным образцам²⁵. Именно такая отрицательная оценка ребенка, подрывающая его положительный образ себя, вызывающая его недовольство собой, запускала у участников исследования Якобсон механизм саморегуляции, кардинально корректирующей их поведение при решении задачи распределения благ между собой и сверстниками.

* * *

Мы можем видеть, что разительно несхожие по собственному содержанию гомеровский эпос и экспериментальное психологическое исследование почти смыкаются при определенно «предвзятом» угле зрения, фокусирующемся на тех формах высказываний и практических решений, благодаря которым обеспечивается снятие их локализованности и партикулярности и задается моральный образ мысли. Освоение последнего оказывается результатом разного рода обобщений, посредством которых Я помещается в ограничивающие смысловые «скобки» и соотносится с желаниями и предпочтениями других, их ожиданиями и суждениями, с персонализированными образцами и эталонами и, конечно, нормами. Так что соотнесение с нормами, с «всеобщим нравственным законом» (в терминологии Канта) является лишь особым случаем более общего класса нормативно-мыслительных процедур, обеспечивающих универсализацию моральных суждений.

Список литературы

- Апресян Р. Г. Универсализация высказываний в процессе становления морального мышления // *Философия и культура*. 2014. № 4. С. 607–615.
- Апресян Р. Г. Кант, тест на универсальность и критерий морали // *Философские науки*. 2018. № 11. С. 70–85.
- Артемьева О. В. «Здравый смысл» и мораль // *Постигая добро / Отв. ред. О. В. Артемьева, А. В. Прокофьев*. М.: Альфа-М, 2013. С. 202–221.

²⁴ Как отмечают С. Г. Якобсон и И. В. Прусс, «вырваться из плена непосредственных эмоций и желаний, подняться над потоком конкретных ситуаций, увидеть в них общие законы человеческих отношений и сознательно им подчиниться сам ребенок не может, по крайней мере в этом “нежном” возрасте» (Якобсон С., Прусс И. Последняя победа Буратино (Формирование морального сознания у дошкольника). М., 1983. С. 14).

²⁵ Якобсон С. Г. Психологические проблемы этического развития детей. С. 103–104.

- Артемьева О. В. Универсальность и автономия в этике И. Канта // *Философские науки*. 2018. № 11. С. 86–102.
- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Пер. Г. Г. Шпета; отв. ред. М. В. Быкова. М.: Наука, 2000. 495 с.
- Кант И. Основположения к метафизике нравов // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. Т. 3 / Подгот. к изд. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–276.*
- Кант И. Критика способности суждения // *Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 5 / Под общ. ред. А. В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. 414 с.*
- Логинов Е. В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // *Философские науки*. 2018. № 10. С. 65–80.
- Прокофьев А. В. Универсальность как свойство моральных явлений // *Вопросы философии*. 2018. № 11. С. 47–56.
- Скоморохов А. В. Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг. // *Философские науки*. 2018. № 10. С. 47–64.
- Этический словарь / Отв. ред. Р. Г. Апресян, А. А. Гусейнов. М.: Гардарики, 2001. 670 с.
- Якобсон С. Г. Психологические проблемы этического развития детей. М.: Педагогика, 1984. 144 с.
- Якобсон С., Прусс И. Последняя победа Буратино (Формирование морального сознания и дошкольника). М.: Знание, 1983. 96 с.
- Kohlberg L. Stage and Sequence: the Cognitive Developmental Approach to Socialization // *Handbook of Socialization Theory and Research / Ed. by D. A. Goslin. Chicago: Rand McNally, 1969. P. 347–480.*
- Kukathas C. Moral Universalism and Cultural Difference // *The Oxford Handbook of Political Theory / Ed. by J. S. Dryzek, B. Honig, A. Phillips. Oxford: Oxford University Press 2008. P. 581–600.*
- Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability / Ed. by N. T. Potter, M. Timmons. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. 312 p.
- O'Neill O. Consistency in Action // *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability / Ed. by N. T. Potter, M. Timmons. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. P. 159–186.*
- Quintelier K. J. P., Smet D. De, Fessler D. M. T. The moral universalism-relativism debate // *Revue Philosophique*. 2013. Vol. 27. P. 211–262.

The universalization of moral judgements (premises and projections)*

Ruben G. Апресян

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

Universalization of moral judgments is often interpreted in the spirit of the first practical principle of Kant's Categorical Imperative: a moral agent, having chosen a principle (maxim) of an action, correlates it with the universal law, trying to explore whether the chosen principle could be imagined as the universal law. The correspondence of a partial principle to the moral law gives grounds to consider it as an ethical one. However, in his discussion of judgments of taste, Kant, developing a similar reasoning, shows that in the judgments of taste, a person correlates them with human reason in general, which is discovered in the judgments of other people. Thus, judgments are tested for universality in relation not to the universal law, but to the judgments of others. Hegel takes a similar

* The paper is part of the research project «The Phenomenon of Moral Universality», supported by the Russian Science Foundation, project № 18–18–00068.

approach in understanding the universalization of judgments (decisions, positions). But unlike Kant, he sees the process of universalization based not in thinking, but in the practical interaction of people acting in accordance with their community morals, striving to satisfy their interests and understanding that this is possible only if they take into account the interests of others. In the context of models proposed by Kant and Hegel, the article analyzes the discursive and communicative experience revealed in Homer's epic and the experimental psychological research of children's moral consciousness by Sofia Jakobson. This material allows to draw a conclusion about the diversity of thinking procedures, with the help of which the universalization of moral judgments is made to overcome their situational limitation, particularity, partiality, pragmatism, and is carried out by means of projection of an individual's moral judgments on the attitudes of others, personalized samples, norms accepted in the community and imprinted in culture general moral principles.

Keywords: morality, universality, universalizability, universality test, moral judgement, moral conflict, equitability, archaic consciousness, Sophia Jakobson, children's moral consciousness

For citation: Apresyan, R. G. "Universalizatsiya moral'nykh suzhdenii (osnovaniya i proektsii)" [The universalization of moral judgements (premises and projections)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 110–125. (In Russian)

References

- Apresyan, R. G. "Universalizatsiya vyskazyvanij v processe stanovleniya moral'nogo myshleniya" [Universalization of statements in the process of moral thinking], *Filosofiya i kul'tura*, 2014, No. 4, pp. 607–615. (In Russian)
- Apresyan, R. G. "Kant, test na universal'nost' i kriterij morali" [Kant, Universality Test, and a Criterion of Morality], *Filosofskie nauki*, 2018, No. 11, pp. 70–85. (In Russian)
- Apresyan, R. G. & Guseinov, A. A. (eds.) *Etika: enciklopedicheskij slovar'* [Ethics: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Gardariki Publ, 2001. 670 pp. (In Russian)
- Artemieva, O. V. "Zdravyy smysl' i moral'" [Common Sense and Morality], *Postigaya dobro* [Comprehending the Good], ed. by O. V. Artemyeva and A. V. Prokofev. Moscow: Alfa-M Publ., 2013, pp. 202–221. (In Russian)
- Artemieva, O. V. "Universal'nost' i avtonomiya v etike I. Kanta" [Universality and Autonomy in Kant's Moral Philosophy], *Filosofskie nauki*, 2018, No. 11, pp. 86–102. (In Russian)
- Hegel, G. W. F. *Fenomenologiya duha* [Phenomenology of Spirit], trans. by G. G. Shpet, ed. by M. F. Bykova. Moscow: Nauka Publ, 2000. 495 pp. (In Russian)
- Kant, I. "Osnovopolozheniya k metafizike нравов" [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], Vol. III, prepared by N. Motroschilova and B. Tuschling. Moscow: Moscow Filosofskij Fond Publ., 1997, pp. 39–276. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya*, Vol. 5: Kritika sposobnosti suzhdeniya [Works, Vol. 5: Critique of Judgment], ed. by A. V. Gulyga. Moscow: Tchoro Publ., 1994. 414 pp. (In Russian)
- Kohlberg, L. "Stage and Sequence: the Cognitive Developmental Approach to Socialization", *Handbook of Socialization Theory and Research*, ed. by D. A. Goslin. Chicago: Rand McNally, 1969, pp. 347–480.
- Kukathas, C. "Moral Universalism and Cultural Difference", *The Oxford Handbook of Political Theory*, ed. by J. S. Dryzek, B. Honig and A. Phillips. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 581–600.
- Loginov, E. V. "Analiz diskussii o principe universalizuemosti v moral'noj filosofii 1970–1980-h gg." [The discussion on the principle of universalizability in moral philosophy in the 1970–1980s: an analysis], *Filosofskie nauki*, 2018, No. 10, pp. 65–80. (In Russian)
- O'Neill, O. "Consistency in Action", *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability*, ed. by N. T. Potter, M. Timmons. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985, pp. 159–186.

- Potter, N. T. & Timmons, M. (eds.) *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. 312 pp.
- Prokofiev, A. V. “Universal’nost’ kak svojstvo moral’nyh yavlenij” [Universality as a Feature of Moral Phenomena], *Voprosy filosofii*, 2018, No. 10, pp.47–56. (In Russian)
- Quintelier, K. J. P., Smet, D. De & Fessler, D. M. T. “The moral universalism-relativism debate”, *Revue Philosophique*, 2013, Vol. 27, pp. 211–262.
- Skomorokhov, A. V. “Analiz diskussij o principe universalizuemosti v moral’noj filosofii 1950–1960-h gg.” [The discussion on the principle of universalizability in moral philosophy of the 1950–1960s: an analysis], *Filosofskie nauki*, 2018, No. 10, pp. 47–64. (In Russian)
- Yakobson, S. G. *Psichologicheskie problemy eticheskogo razvitiya detej* [Psychological issues of children’s ethical development]. Moscow: Pedagogika Publ., 1984. 144 pp. (In Russian)
- Yakobson, S. & Pruss, I. *Poslednyaya pobeda Buratino (Formirovanie moral’nogo soznaniya I doshkol’nika)* [Buratino’s Ultimate Victory (Children’s moral consciousness development)]. Moscow: Znanie Publ, 1983. 96 pp. (In Russian)

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

В. В. Зуев

ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОСТИ ОБЪЕКТОВ НАУКИ В ПОЛЕМИКЕ «РЕАЛИЗМ VERSUS КОНСТРУКТИВИЗМ»: ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Зуев Василий Викторович – доктор философских наук, доцент. Новосибирский государственный университет. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Пирогова, д. 1; кандидат биологических наук, ведущий научный сотрудник. Центральный сибирский ботанический сад СО РАН. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Золотогорная, д. 101; e-mail: vasily.zueff@yandex.ru

Цель настоящего исследования – показать, что методологическое решение спора «реализм versus конструктивизм» следует искать в рамках концепции Н. Бора, описывающей особенности функционирования идеальных и теоретических объектов в структуре теории на основе принципов дополнительности и несепарабельности. Предметом спора между реалистами и конструктивистами являются объекты, функционирующие в составе теории, которые, с одной стороны, даны в наблюдении и эксперименте, а с другой – постулируются и конструируются теорией. В связи с этим возникает проблема статуса теоретических объектов: действительно ли они существуют реально или же представляют собой теоретические конструкции? Реализм опирается на основания натуралистической онтологии, полагая, что объекты научного исследования существуют в самой природе до акта познания в форме «нечто». Отсюда вытекает методологическая установка реализма на возможность эмпирической фиксации объектов и их последующее исследование. Данная установка приводит к развитию методологии, которая играет второстепенную роль по отношению к онтологическому решению проблемы реальности. Представители реализма полагают, что роль теории заключается в описании особенностей объектов, данных в эмпирии. Конструктивизм, в противоположность реализму, исходит из того, что объекты конструируются исследователем в процессе научной работы. Для обоснования своей позиции конструктивизм развивает различные варианты социальной онтологии. Теоретические средства решения проблемы даны в концепции Н. Бора: практическое употребление понятий (терминов, обозначающих теоретические объекты) находится в дополнительном отношении к попыткам их строгого употребления (к терминам, обозначающим идеальные объекты). Теоретические объекты даны в эмпирии – наблюдении и эксперименте, что не дает возможности зафиксировать границы применимости теоретических терминов, обозначающих объекты действительности, поскольку в эмпирии «все течет». Для решения этой проблемы вводится слой норм словоупотребления (идеальных объектов), дополнительный образцам практического словоупотребления, в котором данные границы строго фиксируются.

Ключевые слова: гносеология, онтология, методология, реализм, конструктивизм, социальное бытие объекта науки, природное бытие объекта науки

Для цитирования: Зуев В. В. Проблема реальности объектов науки в полемике «реализм versus конструктивизм»: философско-методологический анализ // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 126–139.

Введение

При рассмотрении проблемы реальности объектов научного исследования мы будем исходить из трактовки М. Б. Сапунова, который выделил три уровня рефлексивного осознания данной проблемы: предметно-онтологический, методологический и философский¹. Такое понимание учитывает как специфику осознания проблемы на каждом уровне, так и единство науки, т. е. предполагает анализ общих истоков проблемы. Безусловно, целью обсуждения проблемы реальности объектов на каждом уровне рефлексии является ее понимание и, в конечном счете, решение. На наш взгляд, для ученого ценным является именно *методологическое* решение проблемы реальности, поскольку *метафизические* решения, носящие произвольный характер, не применимы в развитой науке.

Современные концепции реализма и конструктивизма сформировались в начале XX в. после революции в квантовой механике². Ситуация в квантовой механике, поставившая вопросы, перевернувшие веками существующие представления о реальности и получившие современную интерпретацию, и в настоящее время остается неоднозначной. Как отмечают авторы, отстаивающие реалистическую традицию понимания научной реальности, достоверно можно сказать только то, что «эксперименты опровергают установки классического реализма для квантовых объектов» и что «пока нет однозначного ответа в пользу квантового антиреализма или в пользу квантового реализма»³.

Представители реализма, исходя из оснований натуралистической онтологии, полагают, что объекты существуют в природе до акта познания, откуда следует методологическая установка реалистов – возможность эмпирической фиксации объектов научного исследования в самой природе. Так, В. А. Лекторский в качестве обоснования реализма приводит пример современной нанотехнологии: «Дело в том, что нанотехнология начинает конструировать предметы и материалы, оперируя теми единицами реального мира (атомы, элементарные частицы), которые философы-эмпирики считали

¹ Сапунов М. Б. Проблема реальности в биологии // Вопросы философии. 1984. № 12. С. 54–62.

² См.: Конструктивизм в теории познания. М., 2008; Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980; Лекторский В. А. Можно ли совместить конструктивизм и реализм в эпистемологии? // Конструктивизм в теории познания. М., 2008. С. 31–42; Агацци Э. Истина как путь к реализму // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 2. С. 9–33; Карпенко А. С. Сверхреализм. Ч. II: От возможного к реальности // Философский журнал / Philosophy Journal. 2016. Т. 9. № 3. С. 5–24; Проблема реализма в современной квантовой механике. Материалы дискуссии // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 2. С. 34–64; Kopersky J. Theism, naturalism, and scientific realism // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2017. Vol. 53. No. 3. P. 152–166.

³ Проблема реализма в современной квантовой механике. С. 37.

логическими конструкциями из чувственных данных, а конструктивисты – простыми фикциями. Естественно, что для эпистемологического конструктивизма проблемы взаимоотношения естественного и искусственного не существует, т. к. для него не существует естественного»⁴.

Конструктивизм не принимает онтологических оснований реализма, считая, что объекты конструируются человеком в процессе исследовательской деятельности. Данная позиция определяет специфику проблемного поля конструктивизма, например, философский конструктивизм, обосновывая свою позицию, утверждает, что радикальный конструктивизм – это эпистемология без онтологии. Трудность такой позиции хорошо показана С. Цоколовым: «Авторы конструктивизма не только “забывают” о своем обещании не делать никаких заявлений онтологического либо метафизического характера, но и напрямую обсуждают вопрос о том, до какой степени можно допустить существование онтологической реальности»⁵.

Цель настоящего исследования состоит в том, чтобы показать, что методологическое решение спора «реализм versus конструктивизм» лежит в рамках концепции Н. Бора о реальности объектов науки.

Существование объектов в форме «нечто» до акта познания как основание реальности в концепциях реализма

Мы рассмотрим два типичных примера теории в концепциях реализма⁶. С точки зрения реализма объекты, состояния и процессы, описываемые правильными теориями, существуют «на самом деле», т. е. независимо от человека: «протоны, фотоны, силовые поля, черные дыры так же реальны, как ногти на ноге, турбины, вихри в потоке и вулканы. Слабые взаимодействия в физике малых частиц так же реальны, как влюбленность»⁷. Соответственно предполагается возможность эмпирической фиксации объектов научного исследования. Концепция экспериментального реализма Я. Хакинга утверждает, что если ненаблюдаемыми объектами можно манипулировать, то они существуют реально. Он приводит пример с напылением электронов на ниобиевый шар, которое проводилось с целью увеличения отрицательного заряда. По мнению Хакинга, успешность данного эксперимента свидетельствует о реальности электронов: «С того дня я стал научным реалистом, – пишет Хакинг, – для меня, если нечто можно напылять, оно реально»⁸.

⁴ Лекторский В. А. Можно ли совместить конструктивизм и реализм в эпистемологии? С. 39–40.

⁵ Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. Мюнхен, 2000. С. 7.

⁶ Мы не включили в рассмотрение особое направление в современной философии науки – структурный реализм, который заслуживает отдельного рассмотрения. См.: Worrall J. Structural Realism: The Best of Both Worlds? // *Dialectica*. 1989. No. 43. P. 99–124; Ladyman J. What is structural realism? // *Studies in History and Philosophy of science*. 1998. No. 29. P. 409–424; Фролов К. Г. Структурный реализм: информационная версия // *Вестник СПбГУ*. Сер. 6. 2013. Вып. 2. С. 30–34.

⁷ Хакинг Я. Представление и вмешательство. М., 1998. С. 35, 37.

⁸ Там же.

Моменты деятельности ученых, отмеченные Я. Хакингом, на первый взгляд действительно схватывают природный характер физических объектов, когда исследователь может сказать, что в природе существует «нечто». Однако все попытки выявить механизм бытия этого «нечто» наталкиваются на необходимость теоретического конструирования способа бытия объекта исследования. В связи с этим Е. А. Мамчур замечает: «Применяя его (критерий Хакинга. – В. З.), мы можем выделить из тех объектов, которые постулируются теорией, те, которые действительно существуют. Но все, что мы можем сказать о них, – это только то, что “существует нечто”. Без теории мы не можем сказать ничего о свойствах и природе тех или иных ненаблюдаемых сущностей. Для того чтобы узнать что-либо о свойствах электрона, мы должны будем опять-таки обратиться к теории. В настоящее время такой теорией является стандартная модель физики элементарных частиц. Только она может нам сказать, какими свойствами и характеристиками существующее “нечто” обладает. Так что без теории, т. е. без эпистемологического рассмотрения, не обойтись»⁹.

Из детально разработанных философско-научных концепций, строящих модели объектов в рамках концепции реализма, на наш взгляд, заслуживает внимания концепция Э. Агацци, представляющая вариант конструктивного реализма (название «конструктивный реализм» дано В. А. Лекторским). Центральным моментом в концепции Агацци выступает представление о непосредственной истинности научных высказываний. Автор полагает, что наука содержит некоторую совокупность высказываний, которой он противопоставляет чувственные данные, представляющие содержание непосредственного знания. Научные высказывания, описывающие чувственные данные, по мнению Агацци, непосредственно истинны и не нуждаются в каком-либо оправдании, тогда как другие предложения науки, к примеру гипотезы, не являются непосредственно истинными и требуют логического обоснования, связывающего их с чувственными данными. Научные высказывания, описывающие чувственные данные, автор называет «протокольными высказываниями» или критериями объективности. Критерии объективности разрабатывает наука, соответственно в каждой конкретной научной дисциплине складываются собственные критерии. Агацци подчеркивает базовый характер критериев объективности в формировании объектов науки: «Учитывая центральную роль критериев протокольности, можно сказать, что они “создают” научный объект в том смысле, что объект определенной науки есть просто аспект реальности, могущий быть описанным высказываниями, которым прямо или косвенно могут быть приписаны истинностные значения с помощью критериев протокольности данной науки»¹⁰.

Далее Агацци непосредственно переходит к описанию механизмов формирования объектов науки, в которых, по его мнению, главную роль играют критерии объективности. Научный объект, по мнению Агацци, есть «вещь», которая мыслится с определенной точки зрения, а природа объекта выявляется на основе критериев объективности в рамках конкретной науки. Соответственно, множество критериев, принятых учеными, является средством

⁹ Мамчур Е. А. Ненаблюдаемые сущности современной физики: социальные конструкты или реальные объекты? // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2017. Т. 51. № 1. С. 118–119.

¹⁰ Агацци Э. Научная объективность и ее контексты. М., 2014. С. 89.

«вырезания» конкретного объекта, другое множество критериев позволяет «вырезать» другой объект – и тот, и другой объект «вырезаются» из одной и той же индивидуальной вещи. Автор замечает, что термин «вырезание» – это метафора и что точнее ситуацию можно выразить в лингвистической форме. Вместе с тем Агацци подчеркивает: «...объект никоим образом не является чисто лингвистическим явлением (entity), поскольку образующие его базовые предикаты должны быть снабжены операциями, способными обеспечить связь этого объекта с референтом (понятие, без которого лингвистический анализ не может обойтись). Вот почему в нашей окончательной формулировке, где мы выходим за пределы чисто лингвистического уровня анализа, мы будем говорить об объекте как о структурированном множестве атрибутов, а не о предикатах, которые являются только языковыми орудиями для обозначения онтологических атрибутов реальности»¹¹.

Самая существенная часть теории Э. Агацци – представление о реальности объектов. В качестве главных критериев реальности он рассматривает возможность фиксации материальных объектов экспериментальными средствами, тогда как языковые теоретические средства составляют второстепенные компоненты структуры объектов: «Мы будем говорить, что реально то, что отличается от “ничто”, так что единственным условием реальности будет существование... Отсюда следует, что всегда, когда мы имеем возможность сказать, что для мира составит разницу, существует ли какое-то нечто или не существует, это нечто, если оно существует, заслуживает называться реальным»¹². Представления о реальности как о существовании «нечто» можно рассматривать как гносеологическое допущение, прочерчивающие границу между концепциями реализма и концепциями, придающими большее значение социальным механизмам конструирования объектов.

Подводя итог, можно сказать, что реалистические концепции фиксируют внимание на моментах эмпирической работы, которая достаточна, с их точки зрения, для решения вопроса о реальности объекта. Представители реализма считают, что объекты существуют в самой действительности в форме «нечто», которое можно эмпирически фиксировать и теоретически описывать. Между тем теоретические средства описания «нечто» оказываются недостаточными: не раскрываются особенности функционирования идеальных и теоретических объектов в структуре теории.

Концепция Умберто Р. Матурана и Франсиско Х. Варела о социально-биологических механизмах конструирования объектов науки

Умберто Р. Матурана, Франсиско Х. Варела полагают, что неправомерно считать, будто в мире существуют факты или объекты, которые люди наблюдают, исследуют и «хранят в голове». По их мнению, полученные опытным путем данные о мире «особым образом утверждаются структурой человека, в результате чего мы получаем представление о “вещи” и возможность описать ее». Целью их исследования становится анализ феномена

¹¹ Агацци Э. Научная объективность и ее контексты. М., 2014. С. 89–90.

¹² Там же. С. 163 (цитата приводится с незначительными изменениями).

познания посредством выявления универсальной природы «действия в познании – пресловутого рождения мира в акте познания», который они характеризуют «как основную проблему и как отправной пункт, чтобы добраться до истоков»¹³. Поскольку всякое познание – это действие со стороны познающего, то в качестве основания познания выступает структура познающего. Соответственно, ставятся вопросы: «Каким образом познание родилось из “деятельности”? Каковы корни и механизмы именно такого процесса познания?»¹⁴

Авторы пишут, что объекты возникают вместе с развитием языка как «лингвистическое различие лингвистических различий, затемняющих те действия, которые они координируют». Поясняя эту мысль, они говорят, что, к примеру, слово «table» (стол) координирует наши действия в отношении наших манипуляций со столом, отличая их от других действий при использовании данного слова в другом контексте, когда слово «table» обозначает понятие «таблица»: «...Иначе говоря, мы находимся в языке, или, лучше сказать, “оязычены” только в том случае, когда с помощью рефлексивного действия мы проводим лингвистическое распознавание лингвистических различий. Следовательно, действовать в языке означает оперировать в области конгруэнтной коонтотгенетической структурной сопряженности»¹⁵. Язык образует *лингвистическое поле*, рассматривающееся как часть окружающей среды. Соответственно, процесс познания предстает как один из вариантов эволюционной эпистемологии: «...язык как явление реализуется в рекурсии лингвистических взаимодействий, лингвистических координаций действий. Тем самым *лингвистическое поле становится частью окружающей среды, в которой происходит лингвистическая координация действий, а язык представляется в глазах наблюдателя как область описаний*» (курсив мой. – В. З.)¹⁶.

Авторы подчеркивают справедливость теории только для человеческой культуры. Конструирование в рассматриваемой концепции осуществляется на основе языка, формирующегося в тесной связи с окружающей средой – лингвистического поля, в котором конструируются объекты на основе лингвистических различий; естественное бытие объектов представлено объектами, не освоенными деятельностью.

Копенгагенская концепция реальности

Центральное место в концепции Н. Бора занимает вопрос о роли языка в познании природы, который восходит своими корнями к исследованиям Л. Витгенштейна¹⁷. Обсуждая вопрос о возможности рассматривать алгоритм квантовой механики в качестве отражения лежащего в его основе квантового мира, Бор говорил, что никакого квантового мира нет, в реальности имеет

¹³ Матурана У. Р., Варела Ф. Х. Древо познания. Биологические корни человеческого понимания. М., 2001. С. 24.

¹⁴ Там же. С. 185.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 186.

¹⁷ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат 1921 // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 1–73; Он же. Философские исследования 1953 // Там же. С. 74–319.

место только абстрактное квантово-физическое описание. Задача же физики состоит не в том, чтобы открывать, что собой представляет природа, а в том, что мы можем сказать о природе. Неверно думать, однако, что Бор был антиреалистом – к нему это понятие неприменимо, позиция его была более сложной, ее можно обозначить как позицию ученого, сформированную в рамках зрелой научной теории. Сохранились данные о беседе Бора с физиком Л. А. Сливе, который спросил Бора, существует ли электрон реально? На что Бор ответил, что, конечно же, электрон существует объективно, вне нашего сознания¹⁸.

Языковые теоретические средства неотделимы от реальности: только в языке элементы реальности получают свое значение и смысл. Аналогичная картина выявилась и при анализе отношения экспериментальных теоретических средств к объектам реальности. Бор подчеркивал отсутствие резкой границы между измерительными приборами, используемыми для исследования атомной реальности и атомными объектами «самими по себе»: «...при анализе квантовых эффектов мы стоим перед невозможностью провести резкую границу между поведением атомных объектов самих по себе и их взаимодействием с измерительными приборами, которые определяют самые условия возникновения явлений»¹⁹.

Н. Бор сформулировал принцип дополнительности, отражающий особенность зрелой теоретической работы, и выявил, что дополнительными могут быть как языковые, так и экспериментальные теоретические средства. Говоря о дополнительности языковых средств, Бор пишет об особенностях человека как познающего существа, являющегося одновременно и наблюдателем, и участником в познавательной ситуации: «...относительно этого высказывания, как и относительно большинства предложений, составляющих всю эту статью от начала до конца, справедливо утверждение, что нашей целью может быть лишь стремление передать другим наши знания и взгляды посредством языка, в котором практическое применение всякого слова находится в дополнительном соотношении с попытками его строгого определения» (курсив мой. – В. З.)²⁰.

Дополнительность практических и теоретических языковых конструкций играет большую роль в формировании и развитии научной теории. Для понимания сути данной мысли приведем пример с практическим и научным использованием слов. Практическое использование слов осуществляется по образцам, усвоенным нами в процессе обучения, и соответственно контексту, возникающему в той или иной реальной ситуации. Вследствие чего не существует однозначного соответствия слов и объектов – в эмпирии значения слов не имеют границ и плавно перетекают от одного к другому. Правила употребления слов формулируются в зрелой научной теории, которая использует различные строгие понятия, идеализации – «материальная точка», «абсолютно черное тело», «абсолютно твердое тело» и т. д. Строгие определения составляют основу научного языка зрелой теории, обеспечивающего устойчивость

¹⁸ Petersen A. The Philosophy of Niels Bohr // Niels Bohr. A centenary volume. Cambridge, 1985. P. 302–305; Мамчур Е. А. Информационно-теоретический поворот в интерпретации квантовой механики: философско-методологический анализ // Вопросы философии. 2014. № 1. С. 57–71.

¹⁹ Бор Н. Избранные научные труды: в 2 т. Т. 2: 1925–1970. М., 1971. С. 413.

²⁰ Там же. С. 398.

референтов теории. Таким образом, система идеальных объектов составляет слой научной теории, в котором задается устойчивость научной референции, – дополнительный по отношению к эмпирической работе с объектами реальности, где все ситуативно, все зависит от конкретного контекста. Соответственно, строгие определения, идеализации, формулируемые теорией, мы не можем использовать практически, поскольку в реальности мы имеем дело не с «материальной точкой» или «абсолютно черным телом», а с реальными объектами, имеющими реальные характеристики (размеры, форму, вес и т. д.), поэтому теоретические и практические языковые средства – дополнительные.

Бор отмечает дополнительную и для экспериментальных теоретических средств, обращая внимание на то, что средством для дополнительного описания служит формальный аппарат квантовой механики, представляющий чисто символическую схему, позволяющую предсказывать результаты опытов, производимых в определенных условиях, которые описываются посредством классических понятий. Эта схема связана с классической теорией – принципом соответствия. Бор пишет: «Следует напомнить, что и в соотношении неопределенности мы имеем дело с таким следствием формального аппарата, которое не может быть недвусмысленно выражено словами, приспособленными для описания классической картины физического явления. Так, после фразы: “Мы не можем одновременно узнать положение и количество движения атомного объекта” – немедленно возникает вопрос о физической реальности двух таких атрибутов объекта, а на этот вопрос можно ответить, только исследуя условия для недвусмысленного применения пространственно-временных понятий, с одной стороны, и динамических законов сохранения, с другой. Объединение этих понятий в цельную картину причинной цепи явлений составляет сущность классической механики. Что касается закономерностей, находящихся вне досягаемости такого классического описания, то место для них освобождается именно благодаря тому, что изучение дополнительных явлений требует взаимно исключающих экспериментальных установок»²¹. И далее следует еще одно важное замечание Бора относительно дополнительного характера физических явлений: «...То обстоятельство, что мы стоим перед выбором или следить за траекторией частицы, или же наблюдать интерференцию, позволяет нам избежать парадоксального вывода о том, что поведение электрона или фотона должно зависеть от наличия в экране щели, сквозь которую он заведомо не проходил. Мы имеем здесь типичный пример того, как дополнительные явления протекают при взаимно исключающих друг друга экспериментальных условиях»²².

До сих пор нет осознания особенностей методологического решения проблемы реальности, данного Н. Бором. Это решение касается понимания механизма функционирования идеальных и теоретических объектов в структуре научной теории. Идеальные объекты, как считает Н. Бор, представляют собой языковые конструкции, тогда как теоретические объекты даны эмпирически – в наблюдении и эксперименте. В соответствии с представлениями Бора, практическое употребление понятий (терминов, обозначающих теоретические объекты) находится в дополнительном отношении к попыткам их

²¹ Бор Н. Избранные научные труды: в 2 т. Т. 2: 1925–1970. М., 1971. С. 407–408.

²² Там же. С. 407.

строгого определения (к терминам, обозначающим идеальные объекты). Другими словами, существует некое множество образцов эмпирической работы с объектами действительности (теоретическими объектами), которые, однако, не дают возможности зафиксировать границы применимости теоретических терминов, обозначающих объекты действительности, поскольку в эмпирии «все течет». Для решения этой проблемы вводится слой идеальных объектов, в котором данные границы строго фиксируются. Слой идеальных объектов не всегда четко выделяется, например, часто не осознается, что в теории имеют место языковые конструкции наряду с реальными референтами. Так, можно выделить электрон как языковую конструкцию – то, как мы понимаем, что представляет собой электрон, – а также, конечно же, имеет место электрон как теоретический объект, данный в наблюдениях и экспериментах. В данном случае существует трудность описания и выделения слоя идеальных объектов, поскольку электрону как идеальному объекту не было дано специального термина. В теориях, где выделен слой идеальных объектов, нет этой трудности. Так, например, понятие «материальная точка» формирует слой идеальных объектов (строгих понятий – норм теоретической деятельности) в теоретической механике, который дополнителен понятиям, обозначающим объекты материальной действительности – различные тела, имеющие реальные размеры и форму.

Работа по выделению идеальных и теоретических объектов и присвоению им специальных терминов имеет исторический характер, т. е. на протяжении некоторого периода времени происходит осознание значения идеальных объектов, специфики работы с ними и их связи с теоретическими объектами. Для иллюстрации этого процесса приведу пример из истории развития теории биологической таксономии.

Рассмотрим процессы, происходящие в структуре биологической таксономии, приводящие к развитию зрелой теории. В соответствии с представлениями о наследовании признаков живыми организмами, сложившимися в XVII–XIX вв., количество наследственного вещества, полученное от одного родителя, равняется $1/2$ от общего количества, полученного от обоих родителей, следовательно, в следующем поколении оно должно уменьшиться еще в два раза и так далее в геометрической прогрессии. В рамках данных представлений любые новообразования особей, которые могли бы привести к возникновению новых форм, должны раствориться при скрещивании с подавляющим большинством неизменных форм, что подтверждали строгие математические расчеты, приведенные математиком Ф. Дженкинсом как опровергающие теорию Дарвина²³.

Такие расчеты не противоречили представлениям о классах как о «природных индивидах», созданных «от начала века»: виды, по мнению исследователей того времени, существуют изолированно друг от друга, скрещивание особей происходит только внутри видов, тогда как при скрещивании разных видов получается бесплодное потомство. «Естественная» изоляция видов предполагает возможность их фиксации в природе на основе эмпирического обнаружения «существенных» признаков и приводит к развитию программы эмпирического исследования в рамках незрелой теории. Помимо

²³ Тимирязев К. А. Чарлз Дарвин и его учение // Тимирязев К. А. Избранные сочинения. Т. 4. М., 1949. С. 255–256.

этого такая концепция предполагает неизменность видов как следствие их изоляции друг от друга, а значит, и невозможность эволюции живого мира, как было показано Ф. Дженкинсом.

Лишь с развитием менделизма было осмыслено, что наследственное вещество при передаче от родителей не сливается и поэтому не может раствориться в массе «преобладающего» наследственного вещества. Изменение старой парадигмы и формирование понятия, нормирующего деятельность в биологической таксономии закрепляется в конце XIX в. в трудах Г. Менделя. Это аналогичное понятиям развитых наук («материальная точка», «абсолютно черное тело», «абсолютно твердое тело» и др.) – понятие «фен»²⁴, обозначающее пороговое, дискретное, альтернативное значение признака, которому соответствует теоретический объект «ген» – участок хромосомы. Понятие «фен» нормирует теоретическую работу, позволяя исследователям рассчитывать математически частоту встречаемости таксономических признаков в популяциях. Работа с теоретическим объектом «ген» (участок хромосомы) включает множество образцов экспериментов с наследственным материалом, позволяющих получать эмпирическое подтверждение теоретических гипотез об ожидаемых соотношениях признаков в парах скрещивающихся особей. Впервые теоретические расчеты были проведены Г. Менделем с альтернативными признаками (фенами) семян гороха. Мендель высказал гипотезу о существовании «факторов» (впоследствии получивших название «гены»), которые были бы эмпирическим подтверждением сформулированной Менделем гипотезы.

Понадобилось длительное время для того, чтобы открытие Г. Менделя было осмыслено и включено в исследовательские программы новых дисциплин – фенетики и генетики. Вместе с тем, в таксономии достижения этих наук долгое время не находили применения. Лишь с конца XX столетия понятия «фен» и «ген» начинают постепенно проникать в биологическую таксономию. Современная таксономия широко использует теоретические понятия фенетики и генетики для исследований в рамках биологической концепции вида и достигла значительных успехов.

Таким образом, Бор впервые описал особенности работы ученого в зрелой научной теории. Эмпирическая работа с объектами реальности осуществляется с использованием понятий, смысл которых зависит от разнообразных контекстов их употребления, что не способствует устойчивости референтов теории. Их устойчивость можно задать теоретически на основе формулировки строгих понятий. Работа со строгими понятиями оказывается дополнительной по отношению к эмпирической работе с объектами действительности и составляет специфику речевой деятельности ученых в зрелой науке.

²⁴ В работе Г. Менделя еще нет понятия «фен» как нормы теоретической работы, он оперирует понятием «альтернативный признак». Понятие «фен» оформилось позднее в работах В. Л. Иогансена, Р. Дж. Берри, А. Дж. Серла: *Johannsen W. Elemente der exacten Erblichkeitslehre*. Jena, 1909; *Berry R. J. Epigenetic polymorphism in wild population of Mus Musculus // Genetics*. 1963. No. 4 (11). P. 195–220; *Berry R. J., Searle A. G. Epigenetic polymorphism of the rodent skeleton // Proceedings of the Zoological Society of London*. 1963. No. 140. P. 577–615.

Заключение

Резюмируя вышесказанное, можно сделать следующие выводы:

- Предметом спора между реалистами и конструктивистами являются теоретические объекты, конструирующиеся теорией, данные в наблюдении и эксперименте. Факт конструирования теоретических объектов приводит к вопросу об их реальности.
- Разногласия между реалистами и конструктивистами обусловлены различиями разделяемых ими метафизических представлений: первые полагают, что объекты даны исследователю до акта познания, вторые считают, что объекты конструируются исследователем в процессе научной деятельности.
- С точки зрения реализма теоретические объекты существуют в самой действительности в форме «нечто», факт их реальности можно фиксировать эмпирически, тогда как теория второстепенна и конструирует особенности объектов.
- Конструктивизм расценивает реалистическую концепцию в отношении существования объектов как неадекватную и считает, что объекты конструируются исследователем в процессе познания.
- Теоретические средства решения проблемы формируются в концепции Н. Бора: практическое употребление понятий (терминов, обозначающих теоретические объекты) находится в дополнительном отношении к попыткам их строгого определения (к терминам, обозначающим идеальные объекты). Другими словами, существует некое множество образцов эмпирической работы с объектами действительности (теоретическими объектами), которые, однако, не дают возможности зафиксировать границы применимости теоретических терминов, обозначающих объекты действительности, поскольку в эмпирии «все течет». Для решения этой проблемы вводится слой идеальных объектов, в котором данные границы строго фиксируются.

Список литературы

- Агацци Э. Истина как путь к реализму / Пер. с англ. Е. О. Труфановой // *Философия науки и техники*. 2016. Т. 21. № 2. С. 9–33.
- Агацци Э. Научная объективность и ее контексты / Пер. с англ. Д. Г. Лахути. М.: Прогресс-Традиция, 2014. 424 с.
- Бор Н. Избранные научные труды: в 2 т. Т. 2: 1925–1970 / Под ред. И. Г. Петровского. М.: Наука, 1971. 675 с.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат 1921 / Пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // *Витгенштейн Л. Философские работы*. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 1–73.
- Витгенштейн Л. Философские исследования 1953 / Пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева // *Витгенштейн Л. Философские работы*. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 74–319.
- Карпенко А. С. Сверхреализм. Ч. II: От возможного к реальности // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2016. Т. 9. № 3. С. 5–24.
- Конструктивизм в теории познания / Отв. ред. В. А. Лекторский. М.: ИФ РАН, 2008. 176 с.
- Лекторский В. А. Можно ли совместить конструктивизм и реализм в эпистемологии? // *Конструктивизм в теории познания / Отв. ред. В. А. Лекторский*. М.: ИФ РАН, 2008. С. 31–42.

- Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980. 357 с.
- Мамчур Е. А. Информационно-теоретический поворот в интерпретации квантовой механики: философско-методологический анализ // Вопросы философии. 2014. № 1. С. 57–71.
- Мамчур Е. А. Ненаблюдаемые сущности современной физики: социальные конструкты или реальные объекты? // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 106–123.
- Матурана У. Р., Варела Ф. Х. Дерево познания. Биологические корни человеческого понимания / Пер. с англ. Ю. А. Данилова. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 224 с.
- Проблема реализма в современной квантовой механике. Материалы дискуссии // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 2. С. 34–64.
- Сапунов М. Б. Проблема реальности в биологии // Вопросы философии. 1984. № 12. С. 54–62.
- Тимирязев К. А. Чарлз Дарвин и его учение // Тимирязев К. А. Избранные сочинения. Т. 4. М.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 255–256.
- Фролов К. Г. Структурный реализм: информационная версия // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2013. Вып. 2. С. 30–34.
- Хакинг Я. Представление и вмешательство / Пер. с англ. С. Кузнецова. М.: Логос, 1998. 296 с.
- Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. Мюнхен: Phren, 2000. 333 с.
- Berry R. J. Epigenetic polymorphism in wild population of *Mus Musculus* // Genetics. 1963. No. 4 (11). P.195–220.
- Berry R. J., Searle A. G. Epigenetic polymorphism of the rodent skeleton // Proceedings of the Zoological Society of London. 1963. No. 140. P. 577–615.
- Johannsen W. Elemente der exacten Erblichkeitslehre. Jena: G. Fischer, 1909. 534 S.
- Kopersky J. Theism, naturalism, and scientific realism // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2017. Vol. 53. No. 3. P. 152–166.
- Ladyman J. What is structural realism? // Studies in History and Philosophy of science. 1998. No. 29. P. 409–424.
- Petersen A. The Philosophy of Niels Bohr // Niels Bohr. A centenary volume / Ed. by A. P. French and P. J. Kennedy. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. P. 302–305.
- Worrall J. Structural Realism: The Best of Both Worlds? // Dialectica. 1989. No. 43. P. 99–124.

The problem of the reality of science objects in the polemics “realism versus constructivism”: philosophical and methodological analysis

Vasilii V. Zuev

Novosibirsk State University. 1 Pirogova Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation; Central Siberian Botanical Garden SB RAS. 101 Zolotodolinskaya Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation; e-mail: vasily.zueff@yandex.ru

This paper aims to show that a methodological solution to the dispute “realism versus constructivism” can be found in the conception of Niels Bohr, which describes the specific features of the functioning of ideal and theoretical objects in the structure of a theory in terms of the principles of complementarity and inseparability. The subject of the dispute between realists and constructivists is the nature of theoretical objects that are part of a theory and are given in observation or experiment. At the same time, these objects are postulated and constructed by the theory. In this regard, there is a problem of the status of such theoretical objects: do they really exist, or are they theoretical constructions? Realism builds on the foundations of a naturalistic ontology and claims that the objects of

scientific research exist in the nature itself *qua* “something” prior to the act of cognition. Hence the methodological premise of realism about the possibility of empirical fixation of objects and their subsequent study. This premise leads realists to the development of a methodology, which is secondary to the ontological solution of the problem of reality. Realists believe that the role of a theory is to describe the features of the objects that are given in an experiment. Unlike realists, adherents of constructivism believe that objects are constructed by a researcher in the process of scientific work. Constructivism develops various variants of social ontology in order to justify its position. The necessary theoretical tools for dealing with this problem are proposed in the conception of N. Bohr: the practical use of concepts (i.e. terms that refer to theoretical objects) stands in a supplementary relation to the attempts of their strict use (as terms that refer to ideal objects). Theoretical objects are given in empirical observation and experiment, which makes it impossible to fix the limits of applicability of theoretical terms denoting the objects of reality, since “everything flows” in the realm of the empirical. To solve this problem, the author introduces a layer of norms of word usage (for ideal objects), which are supplementary with respect to practical word usage, within which these boundaries are strictly fixed.

Keywords: epistemology, ontology, methodology, realism, constructivism, the social being of the object of science, the natural being of the object of science

For citation: Zuev, V. V. “Problema real’nosti ob’ektov nauki v polemike «realizm versus konstruktivizm»: filosofsko-metodologicheskii analiz” [The problem of the reality of science objects in the polemics “realism versus constructivism”: philosophical and methodological analysis], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 126–139. (In Russian)

References

- Agazzi, E. *Nauchnaya ob’ektivnost’ i ee konteksty* [Scientific objectivity and its contexts], trans. by D. G. Lahuti. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2014. 424 pp. (In Russian)
- Agazzi, E. “Istina kak put’ k realizmu” [Truth as the way to realism], trans. by E. O. Trufanova, *Filosofiya nauki i tekhniki*, 2016, Vol. 21, No. 2, pp. 9–33. (In Russian)
- Berry, R. J. “Epigenetic polymorphism in wild population of *Mus Musculus*”, *Genetics*, 1963, No. 4 (11), pp. 195–220.
- Berry, R. J. & Searle, A. G. “Epigenetic polymorphism of the rodent skeleton”, *Proceedings of the Zoological Society of London*, 1963, No. 140, pp. 577–615.
- Bohr, N. *Izbrannye nauchnye trudy*, T 2: 1925–1970 [Selected scientific works, Vol. 2: 1925–1970], ed. by I. G. Petrovskii. Moscow: Nauka Publ., 1971. 675 pp. (In Russian)
- Cokolov, S. *Diskurs radikal’nogo konstruktivizma. Tradicii skepticizma v sovremennoj filosofii i teorii poznaniya* [The Discourse of radical constructivism. Traditions of skepticism in modern philosophy and theory of knowledge]. München: Phren, 2000. 333 pp. (In Russian)
- Frolov, K. G. “Strukturnyj realizm: informacionnaya versiya” [Structural realism: version information], *Vestnik SPbGU*, 2013, Ser. 6, No. 2, pp. 30–34. (In Russian)
- Hacking, I. *Predstavlenie i vmeshatel’stvo* [Representating and intervening], trans. by S. Kuznetsov. Moscow: Logos Publ., 1998. 296 pp. (In Russian)
- Johannsen, W. *Elemente der exacten Erblichkeitslehre*. Jena: G. Fischer, 1909. 534 S.
- Karpenko, A. S. “Sverkhrealizm. Ch. II: Ot vozmozhnogo k real’nosti” [Hyperrealism, Pt. II: From the possible to the real], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2016, Vol. 9, No. 3, pp. 5–24. (In Russian)
- Kopersky, J. “Theism, naturalism, and scientific realism”, *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2017, Vol. 53, No. 3, pp. 152–166.
- Ladyman, J. “What is structural realism?” *Studies in History and Philosophy of science*, 1998, No. 29, pp. 409–424.

- Lektorskii, V. A. (ed.) *Konstruktivizm v teorii poznaniya* [Constructivism in the theory of cognition]. Moscow: IPh RAS Publ., 2008. 176 pp. (In Russian)
- Lektorskii, V. A. "Mozhno li sovместit' konstruktivizm i realizm v epistemologii?" [Is it possible to combine constructivism and realism in epistemology?], *Konstruktivizm v teorii poznaniya* [Constructivism in the theory of knowledge], ed. by V. A. Lektorskii. Moscow: IPh RAS Publ., 2008, pp. 31–42. (In Russian)
- Lektorskii, V. A. *Sub"ekt, ob"ekt, poznanie* [Subject, object, cognition]. Moscow: Nauka Publ., 1980. 357 pp. (In Russian)
- Mamchur, E. A. "Informacionno-teoreticheskij povorot v interpretacii kvantovoj mehaniki: filosofsko-metodologicheskij analiz" [Information-theoretical turn in the interpretation of quantum mechanics: a methodological analysis], *Voprosy filosofii*, 2014, No. 1, pp. 57–71. (In Russian)
- Mamchur, E. A. "Nenablyudaemye sushchnosti sovremennoi fiziki: sotsial'nye konstrukty ili real'nye ob"ekty?" [Unobservable entities of modern physics: the social constructions or real objects?], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2017, Vol. 51, No. 1, pp. 106–123. (In Russian)
- Maturana, H. R. & Varela, F. J. *Drevo poznaniya. Biologicheskie korni chelovecheskogo ponimaniya* [The tree of knowledge. The biological roots of human understanding], trans. by Yu. A. Danilov. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2001. 224 pp. (In Russian)
- Petersen, A. "The Philosophy of Niels Bohr", *Niels Bohr. A centenary volume*, ed. by A. P. French and P. J. Kennedy. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. pp. 302–305.
- "Problema realizma v sovremennoi kvantovoi mekhanike. Materialy diskussii" [The problem of realism in modern quantum mechanics. Proceedings of the discussions], *Filosofiya nauki I tekhniki*, 2016, Vol. 21, No. 2, pp. 34–64. (In Russian)
- Sapunov, M. B. "Problema real'nosti v biologii" [The problem of reality in biology], *Voprosy filosofii*, 1984, No. 12, pp. 54–62. (In Russian)
- Wittgenstein, L. "Logiko-filosofskii traktat 1921" [Logish-philosophische Abhandlung 1921], trans. by M. S. Kozlova and Yu. A. Aseev, in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical works], Pt. 1. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 1–73. (In Russian)
- Wittgenstein, L. "Filosofskie issledovaniya 1953" [Philosophical studies 1953], trans. by M. S. Kozlova and Yu. A. Aseev, in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical works], Pt. 1. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 74–319. (In Russian)
- Worrall, J. "Structural Realism: The Best of Both Worlds?" *Dialectica*, 1989, No. 43, pp. 99–124.

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

А. Ф. Лосев

<ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ТЕТРАКТИДНОЙ ДИАЛЕКТИКИ>

Тахо-Годи Аза Алибековна – доктор филологических наук, профессор кафедры классической филологии филологического факультета. Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. Российская Федерация. 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: losevaf@mail.ru

Тахо-Годи Елена Аркадьевна – доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы. Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; ведущий научный сотрудник Отдела русской литературы конца XIX – начала XX в. Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН. Российская Федерация, 121069, г. Москва, ул. Поварская, д. 25а; заведующая отделом «Музей А. Ф. Лосева». Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева». Российская Федерация, 119002, г. Москва, ул. Арбат, д. 33; e-mail: takhogodi.elena@yandex.ru

Троицкий Виктор Петрович – старший научный сотрудник. Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева». Российская Федерация. 119002, г. Москва, ул. Арбат, д. 33; e-mail: vicpetro10.11@mail.ru

Впервые публикуется выявленный в архиве А. Ф. Лосева материал, относящийся к исходному составу известной книги философа «Философия имени» (1927). По первоначальному замыслу автора, первую часть книги составлял «Обще-феноменологический анализ мысли и слова, или имени», который в основном и вошел в корпус изданной работы. Во второй, неизданной части автор планировал особо трактовать «О диалектической природе имени». Именно такого рода диалектическая система, своеобразная «диалектика имени» и разворачивается здесь в тезисной форме, причем в двух смысловых плоскостях: «вертикально», по модели неоплатонической тетрактиды, и «горизонтально», следуя модели гегелевских триад. Такая же система, при незначительных вариациях, обнаруживается и в других книгах А. Ф. Лосева 1920-х гг. В публикуемом отрывке уделено внимание некоторым особенностям примененного диалектического метода: а) логическому следованию и понятию «диалектического мига», б) соотношению диалектики и действительности и в) представлению диалектики как особого рода мифологии. Здесь, в характерном смысловом сжатии, намечены основные философские сюжеты, в полной мере развернутые А. Ф. Лосевым в «Диалектике мифа» (1930), особенно при трактовке православного миропонимания как «абсолютной мифологии» и «абсолютной диалектики».

Ключевые слова: Лосев, архив, философия имени, диалектическая система, неоплатоническая тетрактида, гегелевская триада, диалектика как мифология

Для цитирования: Лосев А. Ф. <Общая характеристика тетрактидной диалектики> / Публ. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 140–150.

Предисловие к публикации

Предлагаемые к публикации материалы из архива А. Ф. Лосева относятся к тому известному периоду, который сам автор «восьмикнижия» позднее – в конце 1934 года, уже после завершения работы над своими книгами и возвращения из лагерного заключения, со строительства Беломорканала, – характеризовал и хронологически точно определял как период «наибольшего увлечения диалектикой (1922–1930)»¹. Публикуемая рукопись не датирована, но достаточно уверенно может быть отнесена к интервалу от 1922 года (указанному в цитате выше) до лета 1923 года, т. е. к эпохе, когда недавний профессор Нижегородского университета, по собственному свидетельству, завершал работу над книгой «Философия имени»².

Публикуемые фрагменты (мы выбираем начальные страницы из сохранившегося блока рукописи) относятся ко второй, вновь выявленной части упомянутой книги А. Ф. Лосева. По первоначальному замыслу автора, первую часть книги составлял «Обще-феноменологический анализ мысли и слова, или имени», который в основном и вошел в корпус изданной книги «Философия имени» (1927). Во второй, неизданной части автор планировал трактовать «О диалектической природе имени» (полное оглавление этой части опубликовано в издании: «Философия имени» (из текста ранней редакции)³. Именно такого рода диалектика, своеобразная «диалектика имени» и разворачивается здесь перед нами в тезисной форме.

Эта диалектическая система строится А. Ф. Лосевым в двух смысловых плоскостях и, можно сказать, по двум историко-философским моделям: «вертикально», по модели неоплатонической «четверицы» или тетрактиды (Одно, Одно сущее, Становление, Ставшее), и «горизонтально», следуя модели гегелевских триад (В-себе, Для-себя, В-себе-и-для-себя) с обязательным – конечно, обязательным для Лосева, теоретика имяславия, – дополнением также до тетрактиды («ономатическая» стадия, Имя). Таковую же систему, при незначительных вариациях в отдельных элементах, можно обнаруживать во всех первых книгах лосевского «восьмикнижия», – как в случае «частного» применения для выявления структуры античного, языческого миропонимания («Античный космос и современная наука»), так и при решении «общих» задач эстетической теории («Диалектика художественной формы», «Музыка как предмет логики») и теории языка, или имени («Философия имени»).

Отметим также, что в публикуемом отрывке А. Ф. Лосев уделяет некоторое место специальной характеристике особых черт и свойств примененного диалектического метода: а) логическому следованию и понятию «диалектического мига» (почти буквально излагая и интерпретируя при этом

¹ Лосев А. Ф. История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 321–404.

² Лосев А. Ф. Философия имени. М., 1927.

³ Лосев А. Ф. Философия имени. СПб., 2016. С. 663–664.

основные положения диалога Платона «Парменид»), б) соотношению диалектики и действительности и в) представлению диалектики как особого рода мифологии. Здесь, в характерном смысловом сжатии, намечены философские сюжеты, в полной мере развернутые А. Ф. Лосевым как в целом, в работах 1927–1930 годов, так и, прежде всего, в «Диалектике мифа» (1930) – особенно при трактовке православного миропонимания как «абсолютной мифологии» и «абсолютной диалектики». Это и не удивительно: публикуемые фрагменты предстают своеобразным конспектом будущего «восьмикнижия».

* * *

А. Ф. Лосев

<Общая характеристика тетрактидной диалектики>

<...> Диалектика тетрактиды закончена, а вместе с нею и диалектика вообще необходимого определения и самоопределения бытия. Можно уже и подвести итог всему, что мы до сих пор конструировали в диалектике. Однако, прежде чем это сделать, необходимо ввести некоторые весьма существенные дополнения, относящиеся к диалектике в целом.

Прежде всего, повторим еще и еще раз, необходимо ясно себе представлять существо диалектического противоречия. Вся диалектика, как мы видели, строится на конструкции противоречий. Для натуралистической мысли есть великий соблазн в том, чтобы это противоречие представлять себе генетически-хронологически. Этого нужно бояться больше всего, и малейшая уступка здесь рушит всю диалектику до основания. Попробуем еще раз, теперь уже в общей форме, формулировать существо диалектического противоречия. 1) Мы нашли, что одно, с одной стороны, есть, с другой стороны, не есть. Поскольку оно есть, оно причастно сущему, сущности. Другими словами, в иное «время» одно приобщается сущему, в иное не приобщается. Есть такое «время», когда оно воспринимает бытие, и когда оставляет его. Но воспринимать сущее значит становиться, оставлять же сущность значит погибать. Таким образом, одно, принимая и оставляя сущность, возникает (становится) и погибает. 2) Далее, одно есть одно и многое. Когда оно становится одним, оно разрушается в качестве многого, и, когда становится многим, разрушается в качестве одного. Бывая же одним и многим, оно или разделяется или соединяется; бывая подобным и неподобным, оно уподобляется и лишается подобия; бывая больше, меньше или равно, оно увеличивается, уменьшается и равняется. 3) Теперь, разделяясь и соединяясь, уподобляясь и лишаясь подобия и т. д., одно должно содержать в себе некоторый «момент», который является общим и для разделения и для соединения, и для уподобления и для лишения подобия, и т. д. В самом деле, двигаться прежде стоявшему или потом стоять прежде двигавшемуся возможно только в результате некоторой «перемены», и нет такого «времени», когда что-либо могло бы вместе и не двигаться и не стоять. Однако раз «перемена» произошла, то это была именно перемена. Значит, эта «перемена» произошла тогда, когда одно не стояло и не двигалось и не находилось во времени. Это и есть мгновенность, миг (*τὸ ἐξαίφνης*, по Платону, Parm.

156с–е). Мгновенность означает нечто такое, что из нее происходит перемена на обе стороны, ибо из стояния стоящего не получается перемены, и из движения движущегося тоже не получается перемены; мгновенность же лежит между движением и стоянием, *не находясь ни в каком времени*, и только в нее и из нее движущееся переходит к стоянию, а стоящее – к движению. 4) Все это мы должны точнейшим образом применить к одному. Одно стоит, т. е. меняется из становящегося в покойное, и одно движется, т. е. меняется из покоящегося в становящееся. Оно должно подвергаться перемене в том и в другом отношении, ибо только так осуществляются оба состояния. *Подвергаясь же этой обоюдной перемене, одно подвергается ей мгновенно, и, когда подвергается, уже не бывает ни в каком времени, и, не движется тогда и не стоит.* Переходя от сущего к не-сущему и от не-сущего к сущему, оно находится уже вне только сущего или только не-сущего. Оно уже в этот общий момент и не есть и не возникает и не уничтожается. Так же точно, переходя от одного к многому и от многого к одному, одно уже вне разделения и вне соединения; переходя от подобного к неподобному и от неподобного к подобному, оно уже ни подобно, ни не подобно, и не уподобляется и не делается неподобным; то же и о величине и о равенстве и т. д. и т. д.

Это – относится решительно ко всякому переходу от одной диалектической категории к другой. Всякая предыдущая категория относится к последующей категории как одно к иному.

Усвоить понятие диалектического мига значит получить диалектическую школу мысли. До тех пор бесполезны всякие конструкции и всякое усложнение. Надо усвоить себе, что между положением и отрицанием нет совершенно никакого промежутка, что положение и есть отрицание, как и обратно. В эмпирической действительности, мы, конечно, *сначала* говорим о тезисе, *потом* – об антитезисе, *сначала* мыслим положение, *потом* мыслим отрицание, и т. д. Но логически положение и отрицание абсолютно тождественны – при всем своем абсолютном отрицании. Близорукая привязанность к закону противоречия и связанными с ним прочими законами приводит к тому, что философ думает, что выйти из сферы закона противоречия значит выйти из пределов мысли вообще, значит перестать мыслить и убить всю логику. Думают, что формальный и отвлеченный рассудок – единственная форма мысли вообще, и что покинуть его значит погрузиться в беспочвенную мечтательность и субъективные настроения. Но, во-первых, мечтательность и субъективизм не только совмещаются с законом противоречия, но и основываются на нем, как и всякое мышление о чем-нибудь, а, во-вторых, кроме «формальной логики» есть столь же строгая и совершенно абсолютная по точности и непрерывности диалектическая логика, в той же мере, по существу своему, формальная, что и та, которая несправедливо узурпировала себе это название. И та и другая логика одинаково объективны и субъективны и одинаково не говорят ни о каком содержании, кроме формального, и, следовательно, допускают любой опыт, любую мифологию и любую метафизику. Диалектическая логика, однако, несомненно логически занимает первое место, ибо т. н. «формальная логика» обосновывается только при помощи диалектической; она – уже ее и входит в нее как момент.

Второе существенное добавление, которое необходимо сделать в отношении конструированной диалектики тетрактиды, сводится к следующему.

Диалектика обладает железной логикой; в этом отношении она совершенно не отличается от математики. Ее положения строго вытекают одно из другого. Она ни в чем не нуждается и обосновывает сама себя при помощи только самой себя же. Она – царство логики и стихия смысла. В ней нет ничего кроме логики и мысли. Даже сама немыслимость, которую диалектика утверждает в качестве необходимого своего момента, есть для нас только *понятие* немыслимости. Даже само «сердце», само «рождение», само «живое существо», о чем диалектика тоже говорит как о своих необходимых моментах, суть для нас не больше как понятие и эйдос сердца, понятие и эйдос рождения, понятие и эйдос живого существа. Не есть ли это чрезмерная логизация действительности? Не глубже ли и не таинственней ли действительность, чем остро-отточенные и безжалостно-понятные логические контуры диалектики? Не таится ли за диалектикой еще какого-нибудь неведомого для мысли бытия? Так уж ли все понятно?

Для разума одно остается неприкосновенным, и от этого он не в силах отказаться: диалектика есть его подлинная стихия и, если начинать мыслить о началах бытия, то надо конструировать раньше всего диалектику. Или не мыслить совсем, или мыслить диалектически – вот дилемма, без которой разум не существует. Ну, а как быть с непознаваемыми безднами? Отрицает ли их разум – только потому, что он – разум, т. е. прежде всего расчленение? Вот тут-то и надо остаться осторожным до конца и до конца соблюсти метафизическую невинность диалектики. *Как только диалектика станет утверждать, что вся действительность есть чистое понятие*, так – конец чистой диалектике. Диалектика, конечно, оперирует чистыми понятиями; она – стихия понятий, живущих своей особой понятийной силой; это – стихия чистого смысла. Однако, стоит только *хотя бы на момент гипостазировать чистое понятие*, как перед нами встает зловещий и бледный призрак абстрактной метафизики, удушающей живое сознание философа и искажающей, оскверняющей прекрасный и цветущий лик бытия и жизни. Откуда диалектика знает, что действительность есть чистое понятие? Откуда диалектика знает, что вообще *есть* какая-то действительность? Диалектика – сама для себя действительность. Недаром она учит, конструируя второе начало триады, что различие и есть осуществление, что быть отличным и значит быть сущим. Для диалектики сущее – то, что отдельно, что отличается в смысловом отношении одного от другого. Какое же еще иное сущее, какую еще иную действительность может она утверждать и на каком основании давать ту или иную ее характеристику? Для диалектического разума нет никакой иной действительности, кроме него самого, а *он сам – отнюдь не чистое отвлеченное понятие*: сверх-сущее – выше всякого понятия, по самому своему заданию; сущее, или смысл – отличается от формального понятия своей эйдетически-картинной природой; возникновение – сплошность и непрерывность, в то время как понятие есть именно прерывность, и т. д. и т. д. Это мы, писатели и читатели этой книги, оперируем *понятиями* сверх-сущего, сущего, становления и т. д. Но и мы не могли бы сконструировать этих понятий, если бы не было для нас наглядной действительности тетрактиды, откуда мы эти понятия отвлекаем и извлекаем. Тем более не есть чистое понятие та действительность, которую представляет собою диалектическая тетрактида. Что она такое есть, диалектика не знает. Диалектика лишь знает то, *как* надо мыслить действительность, если она есть. А какова эта действительность по своему содержанию, диалектика

не знает и не занимается этим и своими средствами решить такого вопроса не может. Действительность для диалектики – как действительности, а не *что* действительности. Если есть действительность, то вот как она мыслится: только это и утверждает диалектика; это и есть единственно знающая ей и единственно интересующая ее действительность.

Мы задали вопросы: Неужели все есть только понятие? Не есть ли диалектика чрезмерная логизация действительности? Теперь мы можем быть спокойны. Диалектика говорит: признавайте какую хотите действительность, божественную, человеческую, сатанинскую, ангельскую, животную и т. д. и т. д.; пусть будет вам весело или печально в мире, пусть вы гибнете или спасаетесь, – все это меня, диалектики, не касается; давайте мне то, что вы видите и чувствуете, и что утверждаете как действительность, а я вас научу, как надо вашу действительность мыслить, что и как есть ваша действительность – в мысли.

Наконец, диалектика ничего не имеет даже и против того, что мы ее самоё сочтем за миф, за ту сферу, которая есть только символ, указующий на неведомые дали. Ведь что собственно важно диалектике? Важно, чтобы ее конструкции оставались абсолютно нерушимыми и единственным основанием мысли вообще. Но это как раз мы и оставляем нетронутым. Мы только говорим (т. е. можем говорить), что вся эта ясная простота мысли как таковой, т. е. что сама мысль во всей своей строгости и систематике, есть только проявление какого-то неведомого нам бытия, совершенно ускользающего от всякой мысли. Мы можем утверждать, что не только содержание мысли ускользает от диалектики как таковой и остается только форма мыслимости, но и сама форма мыслимости, т. е. сама диалектика, есть только проявление немислимого. Диалектика сама по себе, повторяю, об этом ничего не говорит, но принципиально она ничего не имеет против этого. Она требует только оставить ей ее структуру. А если есть какая-нибудь мифология относительно происхождения самой диалектики, то она не может этому ни помогать, ни мешать, она – вне этого.

Мне бы казалось, что необходимо все-таки признать, что сама диалектика есть только миф, указующий на неведомое. Это следует сделать просто ради самообороны, на всякий случай. Хорошо, как нет ничего кроме диалектики. Ну, а если есть?!.. Вот прибереечь на всякий случай апофатический момент тетрактиды – и безопаснее. Диалектика от этого не нарушится, а на душе – спокойнее.

<...>

И. Диалектика в-себе-бытия⁴.

А. Первое начало: сверх-сущее одно (генеологический момент).

Одно, мыслимое в своей абсолютной качественности одного, не захватывается никакими категориями мысли и не подчиняется никаким смысловым законам бытия.

В. Второе начало: одно сущее, или смысл (эйдетический, или ноологический момент).

⁴ Чрезвычайно интересно сравнить данное конспективное изложение с сохранившимися фрагментами «Дополнения к “Диалектике мифа”», где дается развернутая разработка тех же категорий. Ср. данный раздел «Диалектика в-себе-бытия» с параграфом «Вне-интеллигентная диалектика абсолютного мифа (диалектика мифологического «в-себе-бытия»)», см.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2001. С. 273–276.

1. Одно, мыслимое как нечто сущее и утвержденное, положенное, требует, чтобы было иное, от чего оно отличалось бы.

2. Раздельность одного сущего требует признать, что оно характеризуется пятью основными категориями: сущее, тождество, различие, покой, движение.

3. Так как это сущее одно есть то же самое одно, что и рассмотренное выше сверх-сущее одно, то второе начало, совместившее в себе сверх-сущее и сущее, ставит задание совместить и отрицание категорий с их утверждением: а) сущее тождественно с собой и различно с собой; б) тождественно с иным и различно с иным; в) покоится в себе в отношении себя и иного; и д) движется в отношении себя и иного; е) оно, поэтому, и сущее и не-сущее.

4. Это задание разрешается в третьем начале.

С. Третье начало: *становление* (идеально-временной, или генетический момент).

1. Становление есть и неизменное собрание становящегося и неизменно текучее пребывание все в ином и в ином; отсюда синтез первого и второго начала.

2. Но становление, чтобы быть, само должно быть чем-то определенным, т. е. иметь границу себя, т. е. отличаться от того, что не есть становление и что есть иное в отношении его. И это приводит к четвертому началу.

Д. Четвертое начало: *факт, или наличность* (меонально-сущностный, или гилетический момент).

1. Факт, или четвертое начало, существенно отличен от полученной выше триады; он – носитель триадного смысла и не-единосущен триаде; отдельные же начала триады абсолютно единосущны между собою.

2. С получением четвертого момента заканчивается первое направление диалектики, которое удобно назвать диалектикой в-себе-бытия.

3. Однако утвержденный здесь триадно-тетрактидный смысл может мыслиться положенным ничем иным, как самой же триадой-тетрактидой, т. е. она должна самоотноситься, или быть интеллигенцией, т. е. быть для-себя-бытием.

II. Диалектика для-себя-бытия⁵.

А. Первое начало: *сверх-сущая интеллигенция, сердце* (сверх-интеллигентный момент).

1. Предыдущую в-себе-тетрактиду, как вступающую на новое диалектическое поприще, необходимо снова мыслить как сверх-сущее одно, т. е. в этом случае сверх-сущую интеллигенцию.

2. Она не самоотносится, не мыслит ни себя, ни иное.

3. Однако, как в диалектике в-себе-бытия, она, чтобы быть, необходимо нуждается в различении и смысловом оформлении, т. е., в данном случае, в действительно самоотносящейся интеллигенции.

В. Второе начало: *ум, или чистая интеллигенция* (собственно-интеллигентный момент).

1. а) Второе начало тетрактиды – принципиальный носитель интеллигенции;

⁵ Ср. данный раздел «Диалектика для-себя-бытия» с параграфами «Переход к интеллигенции («для-себя-бытие»)», «Проведение интеллигенции по всей триаде (тетрактиде): а) первое начало», «Продолжение: б) второе начало», «Продолжение: в) третье начало», «Продолжение: д) четвертое и пятое начала», см.: Там же. С. 276–306.

- b) это – абсолютно адекватное самоузрение;
- c) оно – умное изваяние смысловой самоизваянности;
- d) каждый элемент интеллигенции есть вся цельная интеллигенция, хотя и отличен от нее;
- e) интеллигенция – абсолютный покой абсолютной умной быстроты самоосмысления;
- f) в интеллигенции не может быть ни одного несамосознающего момента.

2. Как и в диалектике в-себе-бытия, второе начало переходит в третье, как к возникновению.

С. Третье начало: *пневма, или жизнь* (пневматический момент).

1. Принцип интеллигентного отличия третьего начала от второго заключается в *ощущении*, феноменология которого сводится к знанию себя и иного без осмысления этого знания, или к знанию себя и иного в виде бесформенно-текучего, алогического множества.

2. Третье начало конструирует «субъект»-«объектное» противостояние в тетрактиде при помощи диалектической меонизации сверх-сущего и сущего одного.

3. Далее, по общему диалектическому закону, переход к четвертому началу интеллигентной тетрактиды.

Д. Четвертое начало: тело (соматический момент).

1. С привхождением четвертого начала триада уже не просто мыслит, но ощущает себя, самозабвенно сливается с самой собою в акте едино-ощущения.

2. Этим заканчивается диалектика для-себя-бытия, оставляя неразрешимым вопрос об определении себя самой твердой границей, о преднаходимости этого интеллигентного оформления. Вопрос этот разрешается в диалектике в-себе-и-для-себя-бытия.

III. Диалектика в-себе-и-для-себя-бытия⁶.

А. Первое начало: *рождающее и нерожденное* (агеннесийный момент).

1. В-себе-и-для-себя-бытие, будучи совмещением абсолютной силы интеллигенции с полаганием ею же для себя самой оформляющей ее границы, есть *влечение, или стремление*.

2. Первое начало, по общим законам диалектики, есть сверх-стремление; оно никуда не стремится и не выходит из себя.

3. По общему закону второго начала, оно одновременно и выходит из себя, но этот выход из себя и есть утверждение себя и как себя и не выходящее никуда самодовление.

В. Второе начало: *рождение* (геннесийный момент).

1. Понятие рождения точнейшим образом выражает диалектическую природу второго начала в-себе-и-для-себя-бытия, совмещая признаки а) оформления и повторения себя в ином, б) при сохранении собственного \ 217\ пребывания в себе, с) в сознании, или ощущении, факта этого повторения и д) при наличии активного влечения к нему.

2. Переход к третьему началу совершается, согласно основному диалектическому закону, при помощи понятия становления, что в диалектике в-себе-и-для-себя-бытия модифицируется в исхождение.

⁶ Ср. данный раздел «Диалектика в-себе-и-для-себя-бытия» с параграфами «Синтез внеинтеллигентной диалектики и интеллигентный принцип», «Продолжение: проведение принципа», см.: Там же. С. 306–320.

С. Третье начало: *исхождение и творчество* (экпоревтический момент).

1. Экпоревзис есть становящееся пребывание рожденного и принципиальным образом отличается от геннезии.

2. Диалектически мыслим экпоревзис исключительно в отношении третьего начала к первому и, будучи применен к взаимоотношению третьего и второго начала, разрушает всю диалектику в корне, заменяя ее обычной «формальной логикой».

Д. Четвертое начало: *живое существо* (софийный момент).

1. Совмещает моменты факта, или наличности, самоощущающего тела и действительного самоутверждения.

2. Соответствующим образом модифицирует всю триаду – в направлении конструирования факта.

IV. Диалектика имени⁷.

А. Первое начало: *триада как преименитая сверх-сущность* (усийный момент).

1. Все предыдущие слои диалектики рассматривали триаду-тетрактиду в себе, вне ее сопоставления с абсолютным иным, ее окружающим. Однако, чтобы быть вполне определенной в качестве в-себе-и-для-себя-бытия, она должна отличаться от того, что ей есть абсолютно иное, и тогда она снова есть сверх-сущее, не захватываемое никаким именем.

2. Надо резко отличать внутри-триадный меон, который есть принцип оформления сущности в самой себе и, следовательно, сам есть сущность, и – вне-триадный, абсолютный меон, тьму, приобщение к которой заставляет триаду умирать в самой своей сущности, в самом своем факте.

В. Второе начало: *слово, или понимаемая, сознаваемая, выраженная сущность, именуемая сущность, имя* (ономатический момент).

1. Сверх-именуемая, преименитая сущность и есть в то же время именуемая сущность.

2. а) Преименитая сущность тождественна себе самой, как и различна с собой, как именуемой.

б) Преименитая сущность тождественна с своим именем, как цельным ликом своей именованности, и различна с своим именем, как преименитая.

3. Преименитая сущность покоится сама в себе, – как в лоне преименитства, и движется, именованно осмысливается, – как находящаяся в стихии своего имени.

4. Значит, имя как выражение сущности, как понятая сущность, как сущность в сознании, как смысловое изваяние и лик сущности, неотделимо от своей сущности и есть не сущность, но выражение, образ, понимаемый лик ее, заново строяемая, но уже в сфере понимания и сознания сущность. В то же время имя отлично от сущности.

С. Третье начало: *энергия сущности* (энергийный момент).

1. Имя как отдельно данная сущность в сложении с преименитой сущностью дает свое *возникновение*, столь же идеальное и сверх-меональное (в абсолютном смысле меона), как и возникновение в-себе-и-для-себя-бытия. Это именуемое возникновение и становление наименованной сущности мы называем *энергией сущности*, понимая под сущностью всю выведенную раньше тетрактиду целиком.

⁷ Ср. данный раздел «Диалектика имени» с параграфом «Две последние плоскости, завершающие абсолютную диалектику (персонализм и ономатизм)», см.: Там же. С. 324–326, а также с. 344–350.

2. В целом энергия сущности есть как бы понятость сущности в себе, познанность и именная оформленность как таковая – прообраз всех прочих – уже меональных – познаний и именований.

3. В понятии энергии сущности напрягается и достигает последнего определения *стремление*, к которому пришла диалектика чистой интеллигенции. Энергия сущности – стремление сущности к самоименованию и именуемое, в именах понимаемое стремление к самоопределению и самоутверждению.

Д. Четвертое начало: *тело имени* (энергийно-софийный момент).

1. Имя сущности – отличенность сущности от иного, но не переход в него. Поэтому, для имени не возникает нового факта или тела, помимо тела триады. Тело имени и есть тело триады.

2. Однако переход в иное диалектикой допускается и мыслится как возможный. Если того требует соответствующая мифология, то переход этот вполне диалектически мыслим, и тогда тело имени, как и все оно, есть прообраз всех именуемых тел и познаваемых слов, могущих возникнуть в недрах меона.

Заключение.

1. Все диалектические моменты сосуществуют в одно *вне-временное мгновение* и суть в абсолютнейшем смысле нечто тождественное и различное – в абсолютной степени.

2. Диалектика ничего не говорит о бытии и действительности по их содержанию, а лишь конструирует форму мыслимости этой действительности; в частности, диалектика не имеет права говорить и о чистом понятии, как о содержании действительности.

3. Вся диалектика целиком есть лишь *миф, которым зацветает бездонная адиалектическая глубина* (апофатический момент).

Публикация А. А. Тахо-Годи,
предисловие и подготовка текста к публикации В. П. Троицкого,
примечания к публикации Е. А. Тахо-Годи

Список литературы

Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» / Сост., подгот. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого; предисл. А. А. Тахо-Годи; примеч. В. П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 559 с.

Лосев А. Ф. История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 321–404.

Лосев А. Ф. Философия имени. М.: Издание автора, 1927. 254 с.

Лосев А. Ф. Философия имени / Вступ. ст., постраничный коммент., концептуальный словарь и справочный аппарат В. И. Постоваловой. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2016. 666 с.

A. F. Losev**<General characteristics of tetraktida dialectics>****Aza A. Takho-Godi**

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: losevaf@mail.ru

Elena A. Takho-Godi

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences. 25a Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation; Library of the History of Russian Philosophy and Culture “A. F. Losev House”. 33 Arbat Str., Moscow, 119002, Russian Federation; e-mail: takho-godi.ele-na@yandex.ru

Victor P. Troitski

Library of the History of Russian Philosophy and Culture “A. F. Losev House”. 33 Arbat Str., Moscow, 119002, Russian Federation; e-mail: vicpetro10.11@mail.ru

This is a first time publication of the material found in A. F. Losev’s archive that relates to the initial structure of his famous book *The Philosophy of Name* (1927). According to Losev’s initial plan, *A General and phenomenological analysis of Thought and Word, or Name* was the first part of his book, and, for the most part, it would later become part of the published work. In the second part, which was not published, Losev planned to provide a special interpretation of his *Dialectic nature of the name*. It is this kind of a dialectic system (an original “dialectics of the name”) that is developed here in the form of bullet points and relates to two different semantic dimensions: the “vertical” dimension, according to the model of a neoplatonic *tetraktida*, and the “horizontal” dimension, which builds on the model of Hegelian triads. The same system with insignificant variations is also found in other books written by A. F. Losev in the 1920s. In the present fragment, Losev elaborates on some specific features of the dialectic method he employs: a) the logical entailment and the concept of a “dialectic instant,” b) the relation between dialectics and reality, and c) the presentation of dialectics as a special kind of mythology. This text presents an early and very dense version of the basic philosophical ideas that would be developed by Losev in more detail in *The Dialectics of Myth* (1930), in particular, those that relate to the orthodox Christian worldview as “absolute mythology” and “absolute dialectics.”

Keywords: A. F. Losev’s archive, *Philosophy of Name*, dialectic system, neoplatonic tetraktida, Hegelian triad, dialectics as mythology

For citation: Losev, A. F. “<Obshchaya kharakteristika tetraktidnoi dialektiki>”, ed. by A. A. Takho-Godi, E. A. Takho-Godi, V. P. Troitski [<General characteristics of tetraktida dialectics>], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 140–150. (In Russian)

References

- Losev, A. F. *Dialektika mifa. Dopolnenie k “Dialektike mifa”* [Dialectics of Myth. Appendix to the “Dialectics of Myth”], ed. by A. A. Takho-Godi, V. P. Troitskii; intr. by A. A. Takho-Godi; comm. by V. P. Troitskii. Moscow: Mysl Publ., 2001. 559 pp. (In Russian)
- Losev, A. F. “Istoriya esteticheskikh ucheniy” [History of Esthetic Exercises], in: A. F. Losev, *Forma, Stil, Vyrazheniye* [Form. Style. Expression]. Moscow: Mysl Publ., 1995, pp. 321–404. (In Russian)
- Losev, A. F. *Philosophiya imeni* [Philosophy of Name]. Moscow: Edition of the author, 1927. 254 pp. (In Russian)
- Losev, A. F. *Philosophiya imeni* [Philosophy of Name], ed. by V. I. Postovalova. St. Petersburg: Olega Obyshko Publ., 2016. 666 pp. (In Russian)

ЛИЧНОЕ ДЕЛО А. Ф. ЛОСЕВА В АРХИВЕ ГАХН: МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ МЫСЛИТЕЛЯ

Тахо-Годи Елена Аркадьевна – доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы. Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; ведущий научный сотрудник Отдела русской литературы конца XIX – начала XX в. Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН. Российская Федерация, 121069, г. Москва, ул. Поварская, д. 25а; заведующая отделом «Музей А. Ф. Лосева». Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева». Российская Федерация, 119002, г. Москва, ул. Арбат, д. 33; e-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

Римонди Джорджия – PhD, профессор по договору. Пармский государственный университет. Università degli Studi di Parma, viale S. Michele, 9, 43121 Parma, Italia; доцент Департамента языка и современной культуры. Университет Генуи. Università degli Studi di Genova, Piazza S. Sabina, 2, 16124, Genova, Italia; e-mail: giorgia.rimondi@gmail.com

Публикация впервые вводит в научный оборот полный комплект документов из личного дела А. Ф. Лосева из фонда Государственной Академии художественных наук (ГАХН), хранящегося в РГАЛИ (Ф. 941. Оп. 10. Ед. хр. 363). Архивные материалы охватывают период с 1922 по 1930 г. Публикуемые документы вносят важные уточнения в представления о преподавательской и научной деятельности А. Ф. Лосева в эти годы. Документировано подтверждается работа на Высших Педагогических курсах иностранных языков при 2-м МГУ, профессором истории мировоззрений в Медико-педологическом институте, действительным членом Педологического института, а не только в Нижегородском университете, Государственном институте музыкальной науки (ГИМН), ГАХН, Московской консерватории. Публикация помогает лучше представить спектр научных интересов мыслителя, хронологическую последовательность его выступлений с докладами в ГАХН, их тематику, рождение и трансформацию научных замыслов, а также научно-организационную деятельность в Музыкальной и Физико-психологической секциях и как председателя Исторического отдела Историко-терминологического кабинета Философского разряда ГАХН. В приложении к личному делу публикуется сообщение А. Ф. Лосева от 19 апреля 1924 г. о задачах Подотдела истории эстетики при Философском отделении Академии. Вводимые в научный оборот архивные материалы также содействуют углублению сложившегося представления о положении русской науки (в том числе бытовых условий жизни ученых) в первое революционное десятилетие.

Ключевые слова: история русской философии, история науки 1920-х гг., биографические материалы, Государственная Академия художественных наук, Лосев

Для цитирования: Личное дело А. Ф. Лосева в архиве ГАХН: материалы к биографии мыслителя / Публ. Е. А. Тахо-Годи при участии Дж. Римонди // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 151–173.

ЛИЧНОЕ ДЕЛО ЛОСЕВА АЛЕКСЕЯ ФЕДОРОВИЧА¹

№ 68. 322

Государственная Академия Художественных Наук

ДЕЛО

Лосев
Алексей Федорович

1924–1930 гг.

На 21 л.

[л. 1]

Краткое *curriculum vitae*²

Лосев Алексей Федорович род<ился> в 1893 году.

В 1911 г. окончил классическую гимназию. В 1915 году окончил философское отделение Историко-Философского факультета Московского Университета. В том же году был оставлен при Университете для приготовления к профессорскому званию. В течение 1917–1920 г. сдал магистерские экзамены при Ист<орико>-Филол<огическом> Факультете Московского Университета. В феврале 1919 г. был избран на кафедру философии эстетики по всероссийскому конкурсу в Нижегородский Государственный Университет³. В должности профессора состоял до общего закрытия Историко-Филологических Факультетов в России (1 июня 1921 г.)⁴. Кроме этого состоял и состою в след<ующих> учреждениях: 1) преподавателем философии

¹ Публикация подготовлена Е. А. Тахо-Годи в Институте мировой литературы А. М. Горького РАН при поддержке Российского научного фонда, проект № 17–18–01432. The publication was carried out at the A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences with financial support of Russian Science Foundation (RSF, the project № 17–18–01432).

Личное дело на 21 листе действительного члена ГАХН А. Ф. Лосева хранится в фонде ГАХН: РГАЛИ. Ф. 941. Оп. 10. Ед. хр. 363. Хронологические границы материалов – период с 1922 по 1930 г. Кратчайший их обзор см.: Дунаев А. Г. Лосев и ГАХН (исследование архивных материалов и публикация докладов 20-х годов) // А. Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. М., 1991. С. 199. К настоящему времени была опубликована часть документов из личного дела А. Ф. Лосева – профессора Московской консерватории, см.: Кузьмин Р. Ю. Дело Лосева // Научный вестник Московской консерватории. 2015. № 4. С. 36–63.

² До настоящей публикации было известно две автобиографии А. Ф. Лосева – от 1 ноября 1918 г. (впервые опубликовано А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицким в 2006 г.) и от 29 октября 1919 г. (впервые опубликовано Н. Ю. Стоюхиной в 2010 г.). Обе републикованы в книге: Тахо-Годи Е. А. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М., 2014. С. 299–306. Данная автобиография не датирована, исходя из того, что в ней не упомянуто преподавание в Консерватории, можно заключить, что она писалась в 1922 г., но до ноября 1922 г., когда А. Ф. Лосев занял профессорскую должность в Консерватории (см. личный листок А. Ф. Лосева от 5 декабря 1923 г.: Документы из личного дела А. Ф. Лосева в архиве Московской консерватории // Научный вестник Московской консерватории. 2015. № 4. С. 53–54).

³ О деятельности А. Ф. Лосева в Нижегородском университете см.: Лосев А. Ф. Программа по введению в классическую филологию; Пособия по введению в классическую филологию // Учебные планы и программы Нижегородского государственного университета. 1918–1919 год. Н. Новгород, 1919. С. 14–15, а также: Стоюхина Н. Ю. А. Ф. Лосев и Нижегородский университет: 1919–1921 годы // Бюллетень Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева». Вып. 12. М., 2010. С. 48–82.

и психологии на Высших Педагогич<еских> Курсах Иностранн<ых> языков⁵, 2) профессором истории мировоззрений в Медико-Педологическом Институте⁶, 3) действит<ельным> членом Педологич<еского> Института⁷, 4) действит<ельным> членом Госуд<арственного> Инст<итута> Музык<альной> Науки (и секретарем его Философской Ассоциации)⁸, [л. 1/об.] 5) был избран в сотрудники Института Научной Философии⁹, но в утверждении было отказано Президиумом Университета¹⁰.

Главные труды: 1) Обзор и критика основных учений Вюрцбургской школы (III+250 стр. на Ремингтоне)¹¹, 2) Опыт феноменологии чистого

⁴ Декрет СНК от 4 марта 1921 года «О плане организации факультетов общественных наук Российских университетов» (Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства РСФСР. Отдел 1. 1921. № 1–80. С. 111) и дополнение от 18 апреля: «Историко-филологические факультеты, а равно исторические и филологические отделения факультетов общественных наук при Российских Университетах с 1-го июня с.г. упразднить» (Там же. С. 194). О закрытии историко-филологического факультета Нижегородского университета см.: Стоюхина Н. Ю., Дорожко Г. К. Живописец и архитектор В. А. Волошинов – последний декан первого историко-филологического факультета НГУ // Нижегородский музей. 2013. № 26. С. 26–36.

⁵ На Высших педагогических курсах иностранных языков А. Ф. Лосев занимал должность профессора философии и психологии в 1920–1922 гг. (см. далее Curriculum vitae от 15 сентября 1924 г.). Высшие педагогические курсы иностранных языков вошли в состав педагогического факультета 2-го МГУ в 1922 г. на основании постановления Главпрофобра от 20 мая 1922 г. «О реорганизации высших педагогических учебных заведений», см.: Чураков Д. О. У истоков новой педагогики: создание и деятельность 2-го МГУ в 1917–1930 гг. URL: https://www.portal-slovo.ru/history/35412.php?ELEMENT_ID=35412&SHOWALL_1=1 (дата обращения: 18.05.2019).

⁶ О работе А. Ф. Лосева в данном учреждении известно только из этой автобиографии. Центральный педологический институт, Медико-педологический институт и психолого-педологическое отделение 2-го МГУ были созданы в Москве в 1921 г.: «Центральный педологический институт занимался почти исключительно вопросами психологии детского возраста; самое название вновь организованного отделения при 2-ом МГУ показывало, что у его создателей еще не сложилось четкого представления о том, что такое педология. И, наконец, Медико-педологический институт в 1922 г. выпустил сборник под заглавием “К детской психологии и психопатологии”, в первой же статье которой говорится, что главная задача названного института – изучение детской дефективности» (Шварцман П. Я., Кузнецова И. В. Педология // Репрессированная наука. Вып. 2. СПб., 1994. С. 128).

⁷ А. Ф. Лосев состоял действительным членом института в 1921–1922 гг. (см. далее Curriculum vitae от 15 сентября 1924 г.). Директором Центрального педологического института был известный психолог Н. А. Рыбников (см.: Педологический институт. Программа деятельности. М.: 4-я тип. МСНХ, 19<2?>, а также главу «Педологические извращения в системе» в кн.: Эткинд А. Эрос невозможного: история психоанализа в России. СПб., 1993).

⁸ А. Ф. Лосев являлся действительным членом «первого состава» Государственного Института Музыкальной Науки (ГИМН), открытого в ноябре 1921 г. до июня 1930 г., когда уже после ареста в апреле 1930 г. официально был отчислен из ГИМН. Известно о его докладах в Философской ассоциации ГИМН (см.: Тахо-Годи Е. А., Римонди Дж. А. Ф. Лосев о задачах музыкальной эстетики (новые материалы из архива ГАХН) // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 80), но пока других сведений о его работе секретарем Философской ассоциации не встречалось. В 1923 г. Философская ассоциация ГИМН был присоединена к РАХН.

⁹ Институт научной философии был организован при факультете общественных наук МГУ 4 марта 1921 г. Руководитель с осени 1921 г. до весны 1923 г. – Г. Г. Шпет. В марте 1923 г. директором института был назначен В. И. Невский, с 1924 г. – А. М. Деборин. 15 мая 1924 г. Институт вошел в состав созданной Российской Ассоциации научно-исследова-

музыкального объекта (печатается в трудах Гос. Инст. Муз. Науки)¹², 3) Философское творчество Рих. Вагнера (то же)¹³, 4) О значении терминов εἶδος и ἰδέα в системе Платона (главная часть диссертации <?>, готовящейся к печати)¹⁴, 5) К психологии творчества Римского-Корсакова (в журн. «Музыка» 1916 г.)¹⁵, 6) Два мироощущения (из впечатлений после итальянской музыки)¹⁶, 7) Учение Платона об Эросе (в юбилейном сборнике проф. Челпанову)¹⁷.

Более мелкие статьи и доклады не указываются.

А. Лосев

тельских институтов по общественным наукам (РАНИОН). 19 сентября 1929 г. в связи с реорганизацией системы РАНИОН Институт научной философии был ликвидирован (см.: Корсаков С. Н. Становление института философии в России. URL: https://iphras.ru/uplfile/sov_ph/stanovlenie-ifan.pdf (дата обращения: 18.05.2019)). «**Август, 1 1921 г.** При факультете общественных наук решением Государственного ученого совета созданы 7 научно-исследовательских институтов: <...> 6. Научной философии (дир. проф. Г. Г. Шпет, члены: профессора Л. И. Аксельрод, Я. А. Берман, А. А. Богданов, Н. Д. Виноградов, А. М. Деборин, В. Н. Ивановский, И. А. Ильин, В. А. Костицын, А. В. Кубицкий, И. В. Попов, С. Л. Франк; положено по штату – 14 действительных членов, 7 научных сотрудников 1-го разряда, 13 – 2-го разряда)» (Списки действительных членов НИИ на 1 июля 1922 г. // ЦМAM, ф. 1609, оп. 1, ед. хр. 493; оп. 5л/с, ед. хр. 77; ед. хр. 98. URL: <http://letopis.msu.ru/content/letopis-fakulteta-obshchestvennyh-nauk-fon> (дата обращения: 18.05.2019)).

- ¹⁰ 26 декабря 1921. Протокол № 11 заседания Совета Института научной философии РАНИОН. Об отказе А. Ф. Лосева от должности мл. научного сотрудника, полученной по результатам конкурса (баллотировался на должность ст. научного сотрудника) – АРАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 2. Л. 19 (см.: Тахо-Годи Е. А. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. С. 319, 320; Троицкий В. П. А. Ф. Лосев и Институт научной философии (1921–1922). Из материалов к летописи жизни и творчества // А. Ф. Лосев: творчество, традиции, интерпретации. М., 2014. С. 412–424). Известно письмо А. Ф. Лосева от 30 мая 1922 г. к Г. Г. Шпету как директору Института философии в связи с просьбой принять его внештатным сотрудником I разряда в институт, см.: Густав Шпет: Философ в культуре. Документы и письма. М., 2012. С. 114–115.
- ¹¹ Работа впервые опубликована под окончательным названием «Исследования по философии и психологии мышления (1915–1919)» в томе: Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 5–224.
- ¹² В трудах Государственного Института Музыкальной Науки такая публикация не состоялась. Речь идет об открывающем книгу А. Ф. Лосева «Музыка как предмет логики» (1927) первом очерке «Феноменология абсолютной, или чистой, музыки с точки зрения абстрактно-логического знания», который, как свидетельствует авторское Предисловие к книге, был написан в 1920–1921 гг. По мнению В. П. Троицкого, «название эволюционировало примерно следующим образом: “Опыт феноменологии музыки” – “Опыт феноменологии чистого музыкального объекта” (РГАЛИ, ф. 941, оп. 10, ед. хр. 363, л. 1 об.) – “Основные понятия музыкальной эстетики в феноменологическом освещении” (Там же, л. 2 об.) – “Логика и математика музыки” (РГАЛИ, ф. 941, оп. 1, ед. хр. 83, л. 16 об.) – наконец, “Музыка как предмет логики» (см.: Лосев А. Ф. Музыка и математика // *Credo new*. 2006. № 3 (47). С. 19–37).
- ¹³ В трудах Государственного Института Музыкальной Науки публикаций А. Ф. Лосева не обнаружено. Речь идет о работе «Философский комментарий к драмам Рихарда Вагнера», впервые опубликованной в томе: Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 667–731.
- ¹⁴ В архиве РАН хранится 19 листов машинописи (1921–1922 гг.) под рукописным заголовком «Εἶδος и ἰδέα у Платона» Ф. 355, оп. 2, д. 1, лл. 1–19 (см.: Троицкий В. П. А. Ф. Лосев и Институт научной философии (1921–1922). С. 423). Эта проблема рассмотрена в книге А. Ф. Лосева «Античный космос и современная наука» (1927), где дан и специальный

[л. 2]

шт<атный> д<ействительный> член¹⁸

1. Лосев Алексей Федорович, род<ился> в 1893 г. Окончил в 1915 г. Историко-Филологический Факультет Московского Университета (по двум отделениям – философскому и классической филологии) с оставлением при кафедре классич<еской> филологии для приготовления к профессорскому званию. В 1917–1921 гг. держал магистерские испытания¹⁹, но по окончании всех испытаний к преподаванию в I-ом Моск<овском> Госуд<арственном> Унив<ерситете> не был допущен²⁰. В годы 1919–1921 составил профессором классической филологии по избранию на Истор<ико>-Филологич<еский> Фак<ультет> Нижегородск<ого> Госуд<арственного> У<ниверсите>та. В 1920–1922 г.г. – профессор философии и психологии на Высших Педагогических курсах Иностр<анных> Языков. С 1922 г. – профессор философии и эстетики в Московск<ой> Госуд<арственной> Консерватории и преподавателем древних языков во 2-м Моск<овском> Госуд<арственном> Университете²¹. В годы 1921–1922 – действ<ительный> член Педологического Института. С 1921 г. – действит<ельный> член Госуд<арственного> Инст<итута> Музык<альной> Науки. С 1923 г. действит<ельный> член Росс<ийской> Акад<емии> Худ<ожественных> Наук²² и профессор Института Слова²³.

указатель текстов Платона с термином εἶδος и ἰδέα. Однако то, что в книге 1930 г. «Очерки античного символизма и мифологии» третья часть специально посвящена этой проблеме и называется «Терминология учения Платона об идеях (εἶδος и ἰδέα)» (учению Платона об идеях посвящен и четвертый раздел этой книги), наводит на мысль, что текст этой части (или какой-то его вариант) создавался еще в конце 1910-х годов как основная часть/тема магистерской диссертации. Сам А. Ф. Лосев писал в книге «Очерки античного символизма и мифологии»: «Анализ этой терминологии был мною закончен в 1921 г., и тогда же я сообщал о результатах своих исследований в разных научных обществах Москвы (напр., в «Вольн<ой> Акад<емии> Дух<овной> Культуры» в апреле 1922 г., в Филос<офском> О<бщест>ве им. Л. М. Лопатина в июне 1921 г., в Моск<овском> Психол<огическом> О<бщест>ве в июне 1922 г.)» (Лосев А. Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*. М., 2013. С. 634).

- ¹⁵ Лосев А. Ф. О музыкальном ощущении любви и природы. (К тридцатипятилетию «Снегурочки» Римского-Корсакова) // Музыка. 1916. № 251. С. 195–202; № 252. С. 210–217.
- ¹⁶ Лосев А. Ф. Два мироощущения. (Из впечатлений после «Травяты») // Студенчество жертвам войны. М., 1916. С. 105–121.
- ¹⁷ Лосев А. Ф. Эрос у Платона // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916: Статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 52–78.
- ¹⁸ Пометка внесена карандашом.
- ¹⁹ См.: Лосев А. Ф. Отчет о занятиях в 1916–1917 академическом году // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1998. № 3. С. 84–89 (с прил.: Программа испытания по греческой литературе. С. 90–97). Републиковано в книге: Лосев А. Ф. На рубеже эпох: Работы 1910-х – начала 1920-х годов. М., 2015. С. 997–1008.
- ²⁰ Причины недопущения к преподаванию неизвестны. Вероятно, связаны с событиями октябрьской революции 1917 г.
- ²¹ В личном деле А. Ф. Лосева в архиве МПГУ (правопреемника 2-го МГУ) сохранились документы лишь начиная с 1944 г.
- ²² А. Ф. Лосев состоял членом РАХН (затем – ГАХН) с 10 июня 1923 г. до 1 февраля 1930 г. (см. публикуемую далее справку от 8 февраля 1930 г.).
- ²³ «Институт слова (не путать с петербургским “Институтом живого слова”!) возник на основе курсов дикции и декламации Василия Константиновича Серёжникова (1885–1952) и просуществовал недолго под разными наименованиями: 1919–1920 гг. – Государственный институт слова, 1920–1922 гг. – Государственный Институт декламации, а с 1922 г.

2. В Р. А. Х. Н. – действит^{ельный} чл^{ен}, зам. Председ^{ателя} Комиссии по Истории Эстетики. Доклады в течение 1923–1924 г.: 1) Древнегреческие музыкально-эстетические теории (два доклада)²⁴, 2) Эстетика и математика²⁵, 3) Учение Платона об эстетическом предмете²⁶. Доклады, которые не успел прочитать в Академии и перенес в ГИМН: 1) Пифагорейские музыкально-акустические исследования²⁷, 2) Гармония сфер у древних²⁸, 3) Музыка и математика²⁹. Был мною составлен план организации и была осуществлена, под предс^{едательством} Г. Г. Шпета, Комиссия по Истории Эстетики при Филос^{офском} Отделении³⁰.

[л. 2/об.]

3. Напечатано: 1) «Учение Платона об Эросе» – в юбил^{ейном} сборн^{нике} Г. И. Челпанову. М. 1916», 2) «К 35-летию “Снегурочки” Римского-Корсакова» – в журн^{але} «Музыка» 1916 г., 3) Ряд мелких статей. Совершенно готово к печати: 1) «Диалектика имени» (около 15 печ. листов)³¹, 2) Диалектический метод в древней философии (около

преобразован в частное учебное заведение «Московский институт декламации проф. В. К. Серёжникова» (см.: *Белиловская М. Е.* Институт живого слова, 1918–1924 гг.: Опыт реконструкции фонда. Дипломная работа студентки V курса д/о. М., 1997. С. 3). Среди слушателей А. Ф. Лосева была будущая супруга писателя М. М. Пришвина, В. Д. Пришвина (в девичестве Лиорко).

- ²⁴ Первая часть доклада была прочитана на заседании Пленума Музыкальной секции 15 января 1924 г., а вторая, посвященная пифагорейству, на заседании Музыкальной секции 12 февраля 1924 г. Тезисы обоих докладов и стенограмма обсуждения опубликованы: *Лосев А. Ф.* Древне-греческие музыкально-эстетические теории // Искусство как язык – язык искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов. Т. II. М., 2017. С. 631–634.
- ²⁵ Доклад был прочитан в Физико-психологическом отделении 10 апреля 1924 г. Тезисы доклада и стенограмма его обсуждения опубликован, см.: *Лосев А. Ф.* Материалы из архива ГАХН // Вопросы философии. № 11. 2017. С. 90–91.
- ²⁶ Доклад был прочитан 13 мая 1924 г. в Философском отделении, в Комиссии по истории эстетических учений. Доклад делался по статье, которая предназначалась в сборник, посвященный истории эстетической мысли, об этом см.: *Дунаев А. Г.* Лосев и ГАХН. С. 200, 203.
- ²⁷ В прочитанном А. Ф. Лосевым на заседании президиума Комиссии по истории эстетики философского отделения ГАХН 19 апреля 1924 г. сообщении «О порядке занятий в комиссии [Подотдел истории эстетики при философском Отделении Р. А. Х. Н.] на ближайшее время» (см. далее) среди намеченных выступлений фигурирует следующая тема доклада: «Пифагорейское учение о числе и гармонии и современное учение о множествах». Тезисы к докладу А. Ф. Лосева на тему «Древнегреческие музыкально-эстетические учения. Пифагорейство», прочитанного 12 февраля 1924 г. см.: *Лосев А. Ф.* Древне-греческие музыкально-эстетические теории. С. 631–634.
- ²⁸ В вышедшей осенью 1926 г. книге «Античный космос и современная наука» (на обложке – 1927 г.) о «гармонии сфер» подробно говорится в параграфе 17 «Категории выражения времени, величины и массы», входящем в главу III «Диалектика тетрактиды В». Не исключено, что при написании параграфа были использованы материалы доклада.
- ²⁹ Доклад прочитан 2 октября 1924 г. на музыкальной секции ГАХН, опубликован по рукописи, см.: *Лосев А. Ф.* Музыка и математика. С. 19–37.
- ³⁰ О деятельности А. Ф. Лосева в этой комиссии свидетельствует прочитанное им 19 апреля 1924 г. на заседании президиума Комиссии по истории эстетики философского отделения ГАХН сообщении «О порядке занятий в комиссии [Подотдел истории эстетики при философском Отделении Р. А. Х. Н.] на ближайшее время» (см. далее).
- ³¹ Название книги, несомненно, связано с завершением к лету 1923 г. и изданной в 1927 г. работой «Философия имени». Однако обращает на себя внимание то, что в первой известной нам немецкоязычной редакции (начала 1920-х гг.) оглавления 3-томной «Философии имени» именно так – «Диалектика имени» – называется параграф 34.

16 печ. листов)³², 3) Основные понятия музыкальной эстетики в феноменологическом освещении (около 10 печ. листов)³³. Готовится к печати многое, и между прочим, – Древне-греческое учение о музыке и числе³⁴.

А. Лосев.

15 сент. 1924 г.

[л. 3]

Р. С. Ф. С. Р.

Народный комиссариат по просвещению
Главнаука

Анкетный листок №-5³⁵

Город Москва, губерния....., область...
Уезд....., округ....., учреждение Р. А. Х. Н.
должность и ее разряд действ<ительный> член
ВОПРОСЫ: ОТВЕТЫ:

1. Фамилия: Лосев
2. Имя и отчество Алексей Федорович
3. Год рождения 1893
4. Место рождения Донская область
5. Национальность русский
6. Подданство русское
7. Социальное происхождение (прежнее звание) сын преподавателя ср<еднего> уч<ебного> зав<едения>
8. Семейное положение (указать возраст, имя, занятие)
 - а) родители: (род. жены): Мих<аил> Вас<ильевич> 71 год (кустарь). Тат<ьяна>Егор<овна>, 66 лет
 - б) жена: Валент<ина> Михайл<овна>, 26 л<ет>, препод<аватель> ср<еднего> уч<ебного> завед<ения>
 - в) дети: <прочерк>
 - г) братья и сестры: <прочерк>
9. Имущественное положение служащего, родителей, жены, детей (указать имеется дом, хозяйство, земля, капитал, какие и где именно). Ничего нигде не имею

³² Вероятно, речь идет об изданной в 1929 г. книге «Критика платонизма у Аристотеля».

³³ Вероятно, речь идет о книге «Музыка как предмет логики» опубликованной в 1927 г. (см. выше о трансформации названия в связи с уточнением замысла)

³⁴ Сохранившаяся машинопись под рукописным заголовком «Плотин о числах» (АРАН. Ф. 355, оп. 2, д. 1, лл. 20–94), явно совпадающая с текстом будущей книги «Диалектика числа у Плотина», опубликованной в 1928 г., позволяет сделать вывод о том, что «Диалектика числа у Плотина» была во многом завершена уже в 1921–1922 гг. (см.: *Троицкий В. П.* А. Ф. Лосев и Институт научной философии (1921–1922). С. 423). Это подтверждают и немецкоязычные аннотации начала 1920-х гг. четырех книг А. Ф. Лосева, где фигурирует книга «Учение о числе в греческой философии», объемом около 15–16 печатных листов. С другой стороны, название перекликается с лосевским докладом «Древне-греческие музыкально-эстетические теории» (см. выше) и с возникшим еще в 1920-е гг. замыслом книги-антологии: *Лосев А. Ф.* Античная музыкальная эстетика. М., 1960.

³⁵ Текст, вписанный А. Ф. Лосевым от руки, передан нами всюду курсивом. Поставленные им прочерки заменены всюду на откурсивленное слово прочерк в угловых скобках.

10. Образование: какое, когда и где окончил учебные заведения.
- общее: гимназия в г. Новочеркасске в 1911 г., Истор<ико>-Фило-
л<огический> Факультет Моск<овского> Универс<итета> в 1915 г.
 - специальное: <прочерк>
 - военное: <прочерк>
11. Основное занятие, дающее средства к существованию
- до февральск<ой> революц<ии> преподав<атель> средних учеб-
н<ых> зав<едений>
 - до октябрьской революц<ии> то же
 - с октябрьской революции по настоящее время то же + преподава-
ние в высшей школе

[л. 4]

12. Служба в армии: (когда, где, сколько времени/, какие занимал должности, участие в сражениях):
- в красной армии <прочерк>
 - в царской армии <прочерк>
 - в неприятельск<их> армиях <прочерк>
13. Пребывание на гражданской службе (в каких учреждениях, когда, где, сколько времени и в какой должности):
- по советской службе: шк<ольный> раб<отник> в 23 Сов<етской>
Школе до 1924; профессор Консерватории с 1922 по наст<оящее>
время, препода<ватель> 2 Моск<овского> Унив<ерситета> с 1922
по наст<оящее> время
 - по царской службе: препод<атель> гимназии
 - в учреждениях неприятеля <прочерк>
14. Награды и взыскания за время пребывания на военной или граждан-
ск<ой> службе
- (пп. 12 и 13 анкеты) <прочерк>
15. Принадлежность к политич<> партиям, сколько времени, когда и каким:
- до февральск<ой> революц<ии> <прочерк>
 - до октябрьской революции <прочерк>
 - с октябрьск<ой> революции и по настоящее время: <прочерк>
16. Причина увольнения с последнего места службы: сокр<ащение> штатов.
17. Принадлежность к Профсоюзам: к какому именно:
- до февральской революц<ии>
 - до октябрьской революц<ии>
 - с октябрьской революц<ии> по настоящ<ее> время: Всерабис³⁶
с 192<2-?> г.

³⁶ Рабис (Всерабис; Всероссийский союз работников искусств, Всесоюзный профессиональный союз работников искусств) – массовая профессиональная организация в СССР, объединявшая на добровольных началах всех работников искусств. Создана в 1919 г. на I Всероссийском съезде работников искусств и объединившая мелкие союзы. В 1921 г. Рабис был слит с Союзом работников просвещения, получив наименование Всероссийского союза работников искусств и работников просвещения, сокращенно – Всеиспрос. С 1923 г. Рабис снова существовал как самостоятельная профессиональная организация. В 1923 г. он насчитывал 50 тыс. членов. С 1924 г. Рабис стал называться Всесоюзным профессиональным союзом работников искусств. См.: Пять лет Всерабиса: Исторический очерк. 1919–1924. М., 1924.

18. Подвергался-ли репрессиям за политическую деятельность: за что, каким, где и когда:
- до февральской революции <прочерк>
 - до октябрьск<ой> революции <прочерк>
 - с октябрьской революц<ии> по настоящ<ее> время: <прочерк>
19. Привлекался-ли к служебной ответственности, когда, где, за что: краткое содержание приговора: <прочерк>

[л. 5]

10. Находится-ли в родстве или свойстве с другими сотрудниками из данного учреждения (управления), с кем именно и в каком: <прочерк>
11. Занимались-ли научной (для работников искусства художественной) деятельностью кто-нибудь из вашей семьи, кто именно: <прочерк>
12. Были-ли за границей, когда, как долго, цель пребывания, если работали, то укажите где: весной 1914 года³⁷ работал в Берлинских библиотеках
13. Ваш научно-исследовательский (или художественный для работников искусства) стаж:
- Когда началась Ваша специальн<ая> подготовка в исследоват<ельской> / художеств<енной> работе: Был оставлен при Университете в 1915 году
 - Если Вы были оставлены для такой подготовки при каком-либо ВУЗе или Институте, то укажите при каком, где и когда: при Истори<ко>-Филолог<ическом> Факультете Московск<ого> Университета
 - Сколько лет продолжалась Ваша подготовительная работа:
 - до первого самостоятельного исследования / для работников искусства – выступления / на тему: Магистерские экзамены 1917–1921
 - до первого печатного труда: 1916
 - Если Вы сдали устное магистерское, докторское /ненужное зачеркнуть / испытание, укажите где, когда и по какой специальности: Магистерское испытание (без прочтения пробной лекции) по филологии
 - Если Вы защитили магистерскую докторскую (ненужное зачеркнуть) диссертацию, укажите когда, где и укажите тему: <прочерк>
 - Сколько лет продолжалась Ваша исследовательская (художествен<ная>) деятельность, считая с первого самостоятельного исследования и в каких учреждениях: В какой из следующ<их> форм оно выражается: С 1915 года
 - разработка литературн<ых> источников, составление статей и книг / да, нет

- [л. 6]
 - лаборатор<ные> исследован<ия> <прочерк>
 - научные (художествен<ные>) работа иного типа (укажите какого): писание научных статей и книг

³⁷ В мае 1914 г. выехал в научную командировку в Берлин. Изучает средневековую диалектику в связи с работой о Вюрцбургской психологической школе (см.: Тахо-Годи Е. А. А. Ф. Лосев и психология // Культурно-историческая психология. 2018. Т. 14. № 4. С. 72–87), смотрит постановку тетралогии Р. Вагнера. Все рукописи утрачены при отъезде из Берлина в начале Первой мировой войны. Выехал из Берлина 27/14 июля 1914 г., а 31/18 июля 1914 г. приехал к матери в станицу Каменскую.

7. Занимаетесь-ли Вы научно-педагогической деятельностью на дому: (художеств.-педагогической деятельностью): да
24. Имеете-ли печатные труды: да
25. Если имеете – укажите:
1. Число книг: <прочерк>
 - б) брошюр и журнальн<ых> статей: 3
 2. Первый печатный труд и из остальных – важнейшие:

№№ п/п:	Заглавие труда:	Год издания:	Число страниц:	Если труд был напечатан, то в каком органе, его название:
	Учение в древней философии об Эросе ³⁸	1916	30	В Юбил<ейном> Сборнике

26. Если труд Ваш не был напечатан то почему: Главные труды не напечатаны из-за отсутствия соответствующих издателей
27. Участвовали-ли Вы в Съездах, Конференциях (когда, где и кем был делегирован): при МОНО³⁹ и при Главпрофобре⁴⁰
28. Считаете-ли Вы избранную научно-исследоват<ельскую>. (художествен<ую>) деятельность подходящей и удовлетворяющей Вас: да
29. Какие Вы считали-бы необходимым ввести научные реорганизации в постановку Вашей работы по занимаемой должности: Необходимость оживления издательского дела
30. Ваша научная (или художеств<ая> для работников искусства) квалификация по К У Б У: 2 категория⁴¹

³⁸ Речь идет о статье 1916 г. «Эрос у Платона».

³⁹ Московский отдел народного образования (МОНО) создан в 1918 г. Президиумом Московского Совета рабочих и крестьянских депутатов вместо упраздненного Московского учебного округа. Ведал городскими учебными заведениями (в том числе детскими домами и приемниками-распределителями), а с 1921 г. и губернскими (МОСОБЛОНО). Включал три подотдела: школьный, художественно-просветительский и отдел просвету учреждений. Располагался в Леонтьевском переулке, в двухэтажном здании бывшего Капцовского училища (см.: Отдел народного образования Моссовета (МОНО). ЦГА Московской области. Ф. 966, 5478 ед. хр., 1918–1929 гг., а также <https://topos.memo.ru/article/68+155>).

⁴⁰ Главное управление профессионального образования (Главпрофобр) создано в составе Наркомпроса РСФСР 29 января 1920 г. Других сведений о выступлениях А. Ф. Лосева на съездах или конференциях МОНО или Главпрофобра не выявлено.

⁴¹ Центральная комиссия по улучшению быта ученых (ЦеКУБУ) при СНК РСФСР создана по Постановлению СНК РСФСР от 6 декабря 1921 «Об улучшении быта ученых». Все научные работники были распределены на 5 категорий, которым постановлением ЦеКУБУ от 23 июня 1922 г. были назначены соответствующие категории месячные оклады: 1) молодые ученые, имеющие научный стаж и хотя бы одну самостоятельную научную работу (от 5 до 20 довоенных руб.); 2) преподаватели и научные работники высших научных заведений и научных учреждений, имеющие научные и научно-учебные труды (от 7.50 до 30 руб.); 3) крупные ученые с большим научным и научно-учебным стажем, со значительным количеством оригинальных научных работ (от 12.50 до 50 руб.); 4) выдающиеся ученые, являющиеся инициаторами или выдающимися представителями в России крупных научных направлений и школ (от 25 до 100 руб.); 5) ученые с мировым именем (от 50 до 150 руб.). С октября 1924 г. академическое обес-

31. Дополнительные сведения: <прочерк>
ПОДПИСЬ: А. Лосев

[л. 7]

Изменения происшедшие после «....»..... мес. 1924 г.

Дата перемещен<ия>: Куда: Учреждение: Должность: По чьему распоря-
ж<ению>: Дата пост<ановки>: Дата отчисл<ения>: Дата:

Взыскания, награды, приговоры:

Дата: Сущность дела: Подпись сделавшего запись:

33. ИЗМЕНЕНИЯ: в пунктах 3, 11, 12, 13, 17, 19, 20 и 30.

Дата: Сущность изменения: Подпись сделавшего запись:

[л. 8]

ЛИЧНАЯ КАРТОЧКА на 1924 г.

ЛОСЕВ Алексей Федорович. 31 г. Русский. Образование: Моск<овский>
Университет. Действительный член в Академии с 1923 г. Специальность –
Эстетика. На Совслужбе с 1918 г. До этого – преподавание. Совместитель-
ство – 2-й Университет – 28 руб. Консерватория – 21 руб. На иждивении 4⁴².

[л. 9]

Исходящий
№ 1941
от 14/V 24 г.

14 мая
УДОСТОВЕРЕНИЕ.

Настоящим Российская Академия Художественных Наук
удостоверяет, что А. Ф. ЛОСЕВ состоит заведующим Музы-
кально-Психологической Комиссии Академии и жалование за
Апрель мес. т/г. получил в сумме 11 руб. 88 к.

Учреждение находится на госснабжении.

ЧЛЕН ПРАВЛЕНИЯ *Шпет*
СЕКРЕТАРЬ *Иванова*

печенье оставлено только для 300 наиболее квалифицированных ученых: четвертая (до 60 руб.) и пятая (до 85 руб.), в связи с чем распределение научных работников по категориям было прекращено (см.: Шальнев Е. В. Проблема денежного обеспечения научных работников Советского государства В 1920–1930-х гг. // Известия Пензенского государственного педагогического университета имени В. Г. Белинского. Гуманитарные науки. 2011. № 23. С. 617–621).

⁴² Под четырьмя лицами, находящимися на иждивении А. Ф. Лосева, имеются в виду: супруга – В. М. Лосева и ее родные: мать – Т. Е. Соколова, отец – М. В. Соколов, брат – Н. М. Соколов.

[л. 10]

Исходящий
№ 1942
от 14/V 24 г.

14 мая
УДОСТОВЕРЕНИЕ

Настоящим Российская Академия Художественных Наук удостоверяет, что А. Ф. ЛОСЕВ состоит заведующим Музыкально-Психологической Комиссии Академии и жалование за Май мес. т/г. получил в сумме 13 руб. 20 коп.

Учреждение находится на госснабжении.

ЧЛЕН ПРАВЛЕНИЯ *Шпет*
СЕКРЕТАРЬ *Иванова*

[л. 11]

Исходящий Для представления в Домоуправление и Консерваторию
№ 2634 УДОСТОВЕРЕНИЕ.
от 29/IX 24 г.

Российская Академия Художественных Наук настоящим удостоверяет, что штатный член Музыкальной секции А. Ф. ЛОСЕВ жалование за август м<еся>ц с/г. получил в сумме 21 р. 60 коп.

Учреждение находится на госснабжении.

ЗАВ. КАНЦЕЛЕРЕЙ *Микулина*
Делопроизводитель *Алморитск<?>*

[л. 12]

Исходящий
№ 438
от 27/III 25 г.

Для представления в _____
СПРАВКА.

Российская Академия Художественных Наук настоящим удостоверяет, что А. Ф. ЛОСЕВ состоит штатным членом Музыкальной секции Академии и жалование с октября по март мес<яц> с/г. получал в сумме 21 р. 60 коп. в месяц.

Учреждение находится на госснабжении.

ЗАВ. КАНЦЕЛЕРЕЙ *Микулина*
Делопроизводитель *Алморитск<?>*

[л. 13]

Талон *) расчетной книжки № 90/50
выданной

<p>Гос. Академия Художественных Наук ул. Кропоткина 32</p>
--

(указать наименование и адрес предприятия/учреждения и фамилию выдающего расчетную книжку).

Я, нижеподписавшийся Лосев А. Ф.

(указать фамилию, имя и отчество получившего расчетную книжку)

поступил на должность _____

_____ (указать на какой срок)

по 17 разряду, ставке _____

Расчетную книжку за № 90/50 получил
«1» дня XI 1925 г.

Подпись нанявшегося А. Лосев

*) Настоящий талон хранится в конторе предприятия (учреждения).

[л. 14]

Талон *) расчетной книжки № 90
выданной Р. А. Х. Н.

(указать наименование и адрес предприятия/учреждения и фамилию выдающего расчетную книжку).

Я, нижеподписавшийся А. Ф. Лосев

(указать фамилию, имя и отчество получившего расчетную книжку)
поступил на должность _____

_____ (указать на какой срок)

по _____ разряду, ставке _____

Расчетную книжку за № 90 получил
«19» дня ноября 1924 г.

Подпись нанявшегося А. Лосев

*) Настоящий талон хранится в конторе предприятия (учреждения).

[л. 15]

В канцелярию Г. А. Х. Н.

Действ<вительный> чл<ен> Лосев А. Ф.

Представляю сведения о воинской повинности.

Лосев Алексей Федорович

1893 г. рожд.

Москва, Воздвиженка, 13, кв. 12.

Членом и канд<идатом> РКП и РКЛСМ⁴³ не состоял.

В состав дивизии не зач<ислялся>

Принят на учет в 8 отд<елении> Моск<овской> Милиции № 87,
27/III 1923 г.

Воинская категория № 56.

Медицинск<ого> освидет<ельствования> не было

Действ<вительный> член Г. А. Х. Н.

Состою на службе с апр<еля> 1923 г.

А. Лосев

17 февр. 1926 г.

[л. 16]

Исходящий
№ 68
от 10/II 27

Для представления в _____
УДОСТОВЕРЕНИЕ.

Настоящим Гос<ударственная> Академия Художественных
Наук удостоверяет, что А. Ф. ЛОСЕВ состоит заведующим

⁴³ РКП – Российская коммунистическая партия (большевиков) в 1918–1925 гг.; описка – должно быть: РЛКСМ, т. е. Российский Ленинский коммунистический союз молодежи, существовал под таким названием с июля 1924 г. до марта 1926 г.

Комиссией по изучению истории эстетических учений Философского Отд<еления> ГАХН и вознаграждение с 1 января 1926 г. по 1 января 1927 г. получил по 72 р. в месяц.

Зав. Канц. (А. Микулина)
 Завед. Орг.Частью (Б. Шапошников)
 Делопроизводитель –
 Получила В. Лосева

[л. 17]

Исходящий СПРАВКА.

№ 68

от 1/II 27 г.

Получил А. Лосев

Дана А. Ф. ЛОСЕВ в том, что он состоит завед<ующим> Комиссией по изучению истории эстетических учений Философского отд. ГАХН и жалование с 1 января 26 г. по 1 января 27 г. получал по 72 р. в месяц.

ЗАВ. КАНЦ;
 Делопроизводитель –

[л. 18]

№ 68 личное в личном деле

Подлинник

Получила

В. Лосева

Для представления в Домоуправление.

СПРАВКА.

Настоящая справка выдана действительному члену ГАХН А. Ф. ЛОСЕВУ в том, что он в Академии занят научной работой 96 часов в месяц.

ЧЛЕН ПРЕЗИДУМА: (Б. ШАПОШНИКОВ)
 ЗАВ. КАНЦЕЛЯРЕЙ:

[л. 19]

В личном деле

Исходящий

№ 797

от 10/II 27 г.

Для представления в _____

СПРАВКА.

Дана сия действительному члену ГАХН А. Ф. ЛОСЕВУ в том, что с него произведено удержание подоходного налога за I-е по полугодие 1925/26 г., согласно утвержденного фининспектором 38 уч. списка по форме № 3, каково удержание внесено в МФО под нижеследующие квитанции:

9/ I – 26 г. – № 944717–1–50
 16/ II – “ – МФО - № 989557–1–50
 26/ III – “ - № 359572–1–50
 28/ IV – “ - № 541965–1–50
 26/ V – “ - № 646279–1–50
 22/ VI – “ - № 780679–1–50

9 рублей

[л. 20]

Отчет о научной работе
действ<ительного> чл<ена> Г. А. Х. Н. А. Ф. Лосева
за 1927–1928 акад<емический> год.

1. В течение 1927–1928 акад<емического> г<ода> я состоял членом Фило-софского Разряда, где был председателем Исторического отдела Историко-Терминологического Кабинета. Кроме того, сотрудничал в Музыкальной Секции и Физико-Психологич<еской> Секции.
2. В Историко-Терминологич<еском> Кабинете мною были организованы занятия по истории русской эстетики⁴⁴, для чего составлялся особый производств<енный> план и привлекались сотрудники [см. отчеты за 1927–1928 г. по Истор<ико>-Терминологическому Кабинету⁴⁵].
3. Мною были прочитаны в Г. А. Х. Н. след<ующие> доклады.
 - а) по Философскому разряду:
 1. «Филология и эстетика Конст. Аксакова», 8 марта 1928 г.⁴⁶
 2. «Диалектика музыкального образа»⁴⁷ (и статья «Музыка» в Сло-варь Художеств<енной> Терминологии⁴⁸), 29 марта 1928 г.
 3. Статья «Искусство»⁴⁹ в Словарь и пояснения к ней – в ноябре 1927 г. и др<ругие> более мелкие статьи⁵⁰.

⁴⁴ В Бюллетене ГАХН (№ 11 за 1928) сообщается, что в Историческом отделе Историко-Терминологического кабинета был заслушан целый ряд докладов как по зарубежной проблематике (в том числе А. В. Бельского «Учение о мифе братьев А. и В. Шлегелей», Н. Д. Виногорова «Учение Бэрка о природе возвышенного и прекрасного», В. П. Зубова «Природа романтизма»), так и по русской: А. Ф. Лосева «Филология и эстетика К. Аксакова», А. В. Бельского «Эстетические воззрения Н. Н. Страхова», В. П. Зубова «Стиль в русской социологической эстетике XIX века».

⁴⁵ Отчет о работе Историко-терминологического кабинета см.: Бюллетень ГАХН. 1928. № 11. С. 24–26.

⁴⁶ Тезисы доклада впервые опубликованы: Лосев А. Ф. Филология и эстетика Конст. Аксакова. Г. А. Х. Н. 8 марта 1928 г. // Лосев А. Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 94–100. Об отношении А. Ф. Лосева к лингвистическим воззрениям К. С. Аксакова см.: Тахо-Годи Е. А. Константин Аксаков и поиски новой «философии языка» первой четверти XX в. // Русский язык: исторические судьбы и современность. III Международный конгресс исследователей русского языка (Москва, МГУ 20–23 марта 2007 г.). М., 2007. С. 33.

⁴⁷ Тезисы этого доклада не обнаружены. В материалах ГАХН сохранилось его обсуждение, см.: Дунаев А. Г. Лосев и ГАХН. С. 202–203.

⁴⁸ Текст статьи «Музыка» для Словаря художественной терминологии исследователям ГАХН до сих пор выявить не удалось. Судя по письму Н. С. Плотникову Е. А. Тахо-Годи от 12 апреля 2019 г., о статье сохранилось упоминание в протоколах Академии.

⁴⁹ Статья опубликована: Лосев А. Ф. Искусство. Статья для «Словаря художественной терминологии» ГАХН // Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов. Т. II. М., 2017. С. 115–121.

⁵⁰ См.: Лосев А. Ф. Статьи для энциклопедии художественных наук // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 881–885. Статьи «Единство» и «Игра» републикованы в книге: Словарь художественных терминов ГАХН. 1923–1929 гг. М., 2005. С. 152–155, 183–184. В настоящее время найден целый ряд статей («Античность», «Аполлинизм», «Гармония», «Дионисизм», «Каллистика», «Калокагатия», «Катарсис», «Космическое чувство», «Космос», «Логос», «Мания», «Математика и искусство», «Мелос») и они готовятся Е. А. Тахо-Годи к публикации.

б) по Физико-Психологической Секции.

- | | |
|--|--|
| Комиссия
по художественному
творчеству | 4. «О понятии мифа и мифотворчества»
(1-ая часть: диалектическая) 9 дек. 1927 г. ⁵¹
5. То же (2-ая часть: обзор и критика
современных учений о мифе) 9 марта 1928 г. ⁵² |
| Комиссия
по исследованию
ритма | 6. «Шеллинг о ритме», в дек. 1927 г. ⁵³
7. «Гегель о ритме», в февр. 1928 г. ⁵⁴
8. «О понятии и структуре ритма», 20 марта
1928 г. ⁵⁵ |

[л. 20/об.]

с) по Музыкальной Секции:

9. «О систематике музыкально-теоретических категорий», ч. I,
26 янв. 1928 г.
10. То же, ч. II-ая. 23 февр. 1928 г.⁵⁶

⁵¹ Доклад А. Ф. Лосева в документах ГАХН фигурирует под названием «О мифотворчестве», первая его часть датируется 9 декабря 1927 г., а вторая часть под заглавием «О мифотворчестве. Часть вторая. Обзор и критика современных учений о мифе» – 9 марта 1928 г. Обе части доклада прочитаны в Физико-психологическом отделении, в Комиссии по изучению психологии художественного творчества. Публикацию тезисов см.: Дунаев А. Г. Лосев и ГАХН. С. 219–220.

⁵² Доклад явно связан с работой А. Ф. Лосева над «Диалектикой мифа», вернее, над ее второй частью, названной «Дополнение к “Диалектике мифа”». Именно тут возникают дошедшие до нашего времени отдельные фрагменты текста, озаглавленные при издании «Возможные типы мифологий», «О теориях мифа», «Три типа мифологического творчества» (см.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2001. С. 424–450, 451–466, 467–497).

⁵³ Доклады А. Ф. Лосева «Понятие ритма у Шеллинга» и «Понятие ритма у Гегеля» были прочитаны на заседаниях 15 и 22 ноября 1927 г. соответственно. Их обсуждение состоялось на заседании 22 ноября. Доклад А. Ф. Лосева в документах ГАХН датируется 15 ноября 1927 г. Впервые тезисы опубликованы, см.: Дунаев А. Г. Лосев и ГАХН. С. 211–212. Републикация тезисов и публикация их обсуждения: Из лосевских материалов в фондах ГАХН // Научный вестник Московской консерватории. 2016. № 3 (26). С. 22–23.

⁵⁴ Доклад А. Ф. Лосева в документах ГАХН датируется 22 ноября 1927 г. Впервые тезисы опубликованы, см.: Дунаев А. Г. Лосев и ГАХН. С. 212. Републикация тезисов и публикация их обсуждения: Из лосевских материалов в фондах ГАХН. С. 21–22.

⁵⁵ Доклад А. Ф. Лосева в документах ГАХН датируется 20 марта 1928 г., обсуждение – 27 марта 1928 г., публикацию тезисов см.: Дунаев А. Г. Лосев и ГАХН. С. 212–213. Известно, что еще раньше, 5 февраля 1925 г. А. Ф. Лосев прочел в ГАХН доклад «О понятии ритма и метра» (публикацию тезисов и обсуждения см.: Из лосевских материалов в фондах ГАХН. С. 16–17; Лосев А. Ф. Материалы из архива ГАХН. С. 91–92).

⁵⁶ Доклад А. Ф. Лосева в документах ГАХН называется «К вопросу о систематике музыкально-теоретических категорий», датируется 26 января 1928 г., обсуждение и продолжение – 23 февраля 1928 г. Публикацию тезисов см.: Дунаев А. Г. Лосев и ГАХН. С. 208–211.

4.

- a) В ноябре 1928 г.⁵⁷ мною была выпущена книга «Диалектика художеств<енной> формы». М. 1927. 242 стр.
- b) В течение 1927–1928 г. подготавливалось к печати:
 1. работа о «Классификации искусств» (два доклада на эту тему было прочитано мною в 1926–1927 г.)⁵⁸.
 2. Собирался материал для книги по социологии искусства⁵⁹,
 3. работа о структуре мифа⁶⁰.

Последние три работы до окончания далеки.

А. Лосев

[л. 21]

№ 68

8/II-30 г.

СПРАВКА

Настоящая справка выдана А. Ф. ЛОСЕВУ, в том, что он состоял действительным членом Государственной Академии Художественных Наук с 10 июня 1923 года и отчислен от этой должности 1 февраля 1930 года по сокращению штатов на основании Постановления Главнауки от 21-го января 1930 года.

УПРАВДЕЛАМИ ГАХН

(Шмыгов⁶¹)

Получил А. Лосев

⁵⁷ Не исключена описка. К сожалению, в книге А. А. Тахо-Годи «Жизнь и судьба. Воспоминания» (М., 2009), где со ссылкой на свидетельство С. Б. Джимбинова приводится дарственная надпись Г. Г. Шпету на лосевской книге «Диалектика художественной формы» (с. 347–348), не упоминается о дате этого автографа.

⁵⁸ Статья под названием «Классификация искусств» неизвестна. Под двумя докладами на ту же тему, прочитанными в 1926–1927 гг., скорее всего, подразумевается доклад «Классификация искусств в немецкой эстетике [первой половины] 19 века», читавшийся 24 марта и 26 мая 1927 года в Философском отделении, Комиссия по изучению философии искусства (см.: Дунаев А. Г. Лосев и ГАХН. С. 201). Тезисы доклада «Диалектика в немецкой эстетике конца XVIII века», прочитанного 15 и 29 октября в Комиссии по истории эстетических чтений, опубликованы, см.: Там же. С. 215. Примыкает к этой проблематике работа «О понятии ритма в немецкой эстетике первой половины XIX века», см.: Лосев А. Ф. О понятии ритма в немецкой эстетике первой половины XIX века // Искусствознание. 1998. № 2. С. 598–606.

⁵⁹ Трудно сказать, какая работа подразумевается под «книгой по социологии искусства». Возможно, что материал собирался, но сама работа не была начата. Тем не менее примечательно, что эта тема – одна из центральных в лосевской философо-музыкальной прозе 1930-х годов. В повести «Встреча» автор скажет, что музыка – это «социальное явление», и поэтому «едва ли ее возможно обсуждать без философии и без социологии» (Лосев А. Ф. «Я сослан в XX век...». Т. I. М., 2002. С. 371). Проблема «социологии мифа» особо занимает Лосева в «Диалектике мифа» (см.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа. С. 34).

⁶⁰ Работа под таким названием не выявлена. Возможно, речь идет о разделе из книги «Диалектика мифа», где вопрос о структуре мифа поднимается многократно.

⁶¹ Управделами ГАХН был Федор Георгиевич Шмыгов, в 1930 году активно участвовавший в «чистке» Академии. См.: Якименко Ю. Н. Из истории «чисток аппарата»: Академия художественных наук в 1929–1932 гг. // Новый исторический вестник. 2005. № 1 (12). С. 150–161.

ПРИЛОЖЕНИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

[Сообщение А. Ф. Лосева о порядке занятий
в комиссии на ближайшее время]⁶²

1. Подотдел истории эстетики при философском Отделении Р. А. Х. Н. имеет целью систематическую разработку эстетики в ее историческом развитии, базируясь, главным образом, на анализе основных эстетических понятий, как они формировались у разных представителей эстетики.
2. Представляется необходимым исследование и сводка материала, прежде всего, в тех областях истории эстетики, которые менее затронуты в современной науке, почему подотдел истории эстетики должен обратить главное внимание на вопросы происхождения эстетики как науки и первые четкие формулировки эстетических понятий.
3. Подотдел истории эстетики будет интересоваться эстетическими понятиями, развитыми как у представителей философской мысли, так и у деятелей искусства, поскольку они были заняты этими проблемами.
4. Согласно с этими принципами намечен ряд следующих докладов:
 1. А. Ф. Лосев. Пифагорейское учение о числе и гармонии и современное учение о множествах.
 2. А. Ф. Лосев. Происхождение теории эстетического предмета (Демокрит, Платон, Плотин).
 3. А. Ф. Лосев. О понятии возвышенного у Лонгина.
 4. А. Ф. Лосев. Об эстетическом предмете у Плотина.
 5. А. Г. Габричевский. О понятии искусства у Ваккенродера.
 6. А. Г. Габричевский. Учение Гете о художественной форме.
 7. А. Г. Габричевский. О понятии искусства у Мориаца.
 8. А. С. Ахманова. О понятии «художественного продукта» у Шеллинга.
 9. П. С. Попов. О понятии символа у Шеллинга.
 10. М. И. Каган. О понятии эстетики у Канта.
 11. С. Н. Экземплярская. О понятии музыки у Канта.
 12. А. Л. Саккетти. О понятии чистого чувства у Когена.
 13. Б. А. Фохт.
 14. В. П. Зубов.

} Обещали доклады, но тем пока не сообщали.

*Подготовка текста Е. А. Тахо-Годи при участии Д. Римонди,
комментарии и примечания Е. А. Тахо-Годи*

Список литературы

- Белловская М. Е. Институт живого слова, 1918–1924 гг.: Опыт реконструкции фонда. Дипломная работа студентки V курса д/о. М.: ИАИ РГГУ, 1997. 222 с.
- Бюллетень ГАХН. 1928. № 11. 88 с.
- Густав Шпет: Философ в культуре. Документы и письма / Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М.: РОСПЭН, 2012. 676 с.
- Документы из личного дела А. Ф. Лосева в архиве Московской консерватории / Публ. Р. Ю. Кузьмина // Научный вестник Московской консерватории. 2015. № 4. С. 53–63.

⁶² Сообщение А. Ф. Лосева «О порядке занятий в комиссии на ближайшее время» было прочитано на заседании президиума Комиссии по истории эстетики философского отделения ГАХН 19 апреля 1924 г. Согласно Протоколу № 1 заседания, на нем присутствовали Г. Г. Шпет, А. Ф. Лосев, В. П. Зубов. Текст сообщения (маш.) хранится в фонде ГАХН: РГАЛИ. Оп. 14. Ед. хр. 13. Л. 1.

- Дунаев А. Г. Лосев и ГАХН (исследование архивных материалов и публикация докладов 20-х годов) // А. Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения / Сост. Ю. Ф. Панасенко. М.: Наука, 1991. С. 197–220.
- Из лосевских материалов в фондах ГАХН / Подг. текста к публикации, примеч. Д. Римонди, Е. А. Тахо-Годи // Научный вестник Московской консерватории. 2016. № 3 (26). С. 16–31.
- Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов. Т. II: Публикации / Под ред. Н. С. Плотникова и Н. П. Подземской при участии Ю. Н. Якименко. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 920 с.
- Корсаков С. Н. Становление института философии в России. URL: https://iphras.ru/uplfile/sov_ph/stanovlenie-ifan.pdf (дата обращения: 18.05.2019).
- Кузьмин Р. Ю. Дело Лосева // Научный вестник Московской консерватории. 2015. № 4. С. 36–63.
- Лосев А. Ф. Античная музыкальная эстетика / Вступ. очерк, собр. текстов [и пер.] А. Ф. Лосева. М.: Музгиз, 1960. 304 с.
- Лосев А. Ф. «Я сослан в XX век...»: в 2 т. М.: Время, 2002.
- Лосев А. Ф. Два мироощущения. (Из впечатлений после «Травить») // Студенчество жертвам войны / Под ред. Ф. Г. де Ла-Барта, Н. В. Самсонова. М.: Т-во скоропеч. А. А. Левенсон, 1916. С. 105–121.
- Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» / Сост., подгот. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого; предисл. А. А. Тахо-Годи; примеч. В. П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 559 с.
- Лосев А. Ф. Личность и Абсолют / Сост. А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицкого; общ. ред. А. А. Тахо-Годи; послесл. А. А. Тахо-Годи и др. М.: Мысль, 1999. 719 с.
- Лосев А. Ф. Материалы из архива ГАХН / Подгот. текста и примеч. Дж. Римонди, Е. А. Тахо-Годи // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 89–94.
- Лосев А. Ф. Музыка и магемагика / Публ. А. А. Тахо-Годи; подгот. рукописи к публ. и коммент. В. П. Троицкого // Credo new. 2006. № 3 (47). С. 19–37.
- Лосев А. Ф. На рубеже эпох: Работы 1910-х – начала 1920-х годов / Общ. ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий; сост. Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий; комм. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий. М.: Прогресс-Традиция, 2015. 1088 с.
- Лосев А. Ф. О музыкальном ощущении любви и природы. (К тридцатипятилетию «Снегурочки» Римского-Корсакова) // Музыка. 1916. № 251. С. 195–202; № 252. С. 210–217.
- Лосев А. Ф. О понятии ритма в немецкой эстетике первой половины XIX века / Публ. А. А. Тахо-Годи // Искусствознание. 1998. № 2. С. 598–606.
- Лосев А. Ф. Отчет о занятиях в 1916–1917 академическом году; с прил.: Программа испытания по греческой литературе / Публ. и предисл. А. А. Тахо-Годи // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1998. № 3. С. 84–97.
- Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Академический проект, 2013. 847 с.
- Лосев А. Ф. Программа по введению в классическую филологию; Пособия по введению в классическую филологию // Учебные планы и программы Нижегородского государственного университета. 1918–1919 год. Н. Новгород, 1919. С. 14–15.
- Лосев А. Ф. Филология и эстетика Конст. Аксакова. Г. А. Х. Н. 8 марта 1928 г. // Лосев А. Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 94–100.
- Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение / Сост. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1995. 944 с.
- Лосев А. Ф. Эрос у Платона // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916: Статьи по философии и психологии. М.: Т-во тип. А. И. Мамонтова, 1916. С. 52–78.
- Педологический институт. Программа деятельности. М.: 4-я тип. МСНХ, 19<2?>. 7 с.
- Пять лет Всерабиса: 1919–1924: исторический очерк. М.: Вестника работников искусств, 1924. 148 с.
- Словарь художественных терминов ГАХН. 1923–1929 гг. / Общ. ред., послесл. И. М. Чубаров М.: Логос-Альтера; Ессе homo, 2005. 496 с.

- Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства РСФСР. Отдел 1. 1921. № 1–80.
- Списки действительных членов НИИ на 1 июля 1922 г. URL: <http://letopis.msu.ru/content/letopis-fakulteta-obshchestvennyh-nauk-fon> (дата обращения: 18.05.2019).
- Стоюхина Н. Ю. А. Ф. Лосев и Нижегородский университет: 1919–1921 годы // Бюллетень Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева». Вып. 12. М.: Водолей, 2010. С. 48–82.
- Стоюхина Н. Ю., Дорошко Г. К. Живописец и архитектор В. А. Волошинов – последний декан первого историко-филологического факультета НГУ // Нижегородский музей. 2013. № 26. С. 26–36.
- Тахо-Годи А. А. Жизнь и судьба. Воспоминания. М.: Молодая гвардия, 2009. 691 с.
- Тахо-Годи Е. А. А. Ф. Лосев и психология // Культурно-историческая психология. 2018. Т. 14. № 4. С. 72–87.
- Тахо-Годи Е. А. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М.: Модест Колеров, 2014. 368 с.
- Тахо-Годи Е. А. Константин Аксаков и поиски новой «философии языка» первой четверти XX в. // Русский язык: исторические судьбы и современность. III Международный конгресс исследователей русского языка (Москва, МГУ 20–23 марта 2007 г.) / Сост. М. Л. Ремнева, А. А. Поликарпов. М.: МАКС Пресс, 2007. С. 33.
- Тахо-Годи Е. А., Римонди Дж. А. Ф. Лосев о задачах музыкальной эстетики (новые материалы из архива ГАХН) // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 79–88.
- Троицкий В. П. А. Ф. Лосев и Институт научной философии (1921–1922). Из материалов к летописи жизни и творчества // А. Ф. Лосев: творчество, традиции, интерпретации / Сост. Е. А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2014. С. 412–424.
- Чураков Д. О. У истоков новой педагогики: создание и деятельность 2-го МГУ в 1917–1930 гг. URL: https://www.portal-slovo.ru/history/35412.php?ELEMENT_ID=35412&SHOWALL_1=1 (дата обращения: 18.05.2019).
- Шальнев Е. В. Проблема денежного обеспечения научных работников Советского государства в 1920–1930-х гг. // Известия Пензенского государственного педагогического университета имени В. Г. Белинского. Гуманитарные науки. 2011. № 23. С. 617–621.
- Шварцман П. Я., Кузнецова И. В. Педология // Репрессированная наука / Под общ. ред. М. Г. Ярошевского. Вып. 2. СПб.: Наука, 1994. С. 121–139.
- Эткинд А. Эрос невозможного: история психоанализа в России. СПб.: Медуза, 1993. 463 с.
- Якименко Ю. Н. Из истории «чисток аппарата»: Академия художественных наук в 1929–1932 гг. // Новый исторический вестник. 2005. № 1 (12). С. 150–161.

A. F. Losev's file in the archive of GAKhN: materials to the thinker's biography

Elena A. Takho-Godi

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences. 25a Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation; Library of the History of Russian Philosophy and Culture "A. F. Losev House". 33 Arbat Str., Moscow, 119002, Russian Federation; e-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

Giorgia Rimondi

Università degli Studi di Parma. Viale S. Michele, 9, 43121, Parma, I 43121, Italia; Università degli Studi di Genova. Piazza S. Sabina 2, Genova, 16124, Italia; e-mail: giorgia.rimondi@gmail.com

The paper presents a full set of documents from Alexey Losev's personal file drawn from the State Academy of Artistic Sciences holdings (Russian State Archive of Literature and

Art: f. 941, inv. 10, item 363). The materials cover the period from 1922 to 1930. They provide an important insight into the study of Alexey Losev's teaching and research activities during those years. The file provides evidence that, in addition to Losev's generally recognized work at The Nizhniy Novgorod University, The State Institute of Musical Science, The State Academy of Artistic Sciences and The Moscow Conservatory, he also worked at the 2nd MSU Higher Pedagogical Foreign Languages Courses, was a professor of the history of worldviews in The Medical-Pedological Institute and the titular member of The Pedological Institute. The paper allows us to get a proper view on the gamut of Losev's academic interests, as well as to pursue the chronological sequence of his scholarly talks delivered at The State Academy of Artistic Sciences and their range of topics, the origins and the evolution of his scientific ideas as well as his organizational and scientific activity at the Section of Music and the Physical-Psychological Section and at the Department of History of the Office of Historical Terminology in the Philosophy Division of the State Academy of Artistic Sciences, where Losev was chairman. As a supplement to Losev's file, we also publish the text of his talk from April 19, 1924, where he addresses the goals of the Subdivision of the History of Aesthetics of the Academy's Division of Philosophy. These documents also provide insight into the state of Russian science (including the living conditions of the scientific community) during the first post-Revolution decade.

Keywords: the history of Russian philosophy, the history of science of the 1920s, biographical materials, the State Academy of Artistic Sciences, A. F. Losev

For citation: Takho-Godi, E. A. & Rimondi, G. (eds.) "Lichnoe delo A. F. Loseva v arkhive GAKhN: materialy k biografii myslitelya" [A. F. Losev's file in the archive of GAKhN: materials to the thinker's biography], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 151–173. (In Russian)

References

- Belilovskaya, M. E. *Institut zhivogo slova, 1918–1924 gg.: Opyt rekonstruktsii fonda. Diplomnaya rabota studentki V kursa d/o* [The Institute of Live Word, 1918–1924: Experimental Reconstruction of a Fund. Fifth-year Student's Thesis]. Moscow: IAI RGGU Publ., 1997. 222 pp. (In Russian)
- Byulleten GAKhN* [GAKhN's Bulletin], 1928, № 11. 88 pp. (In Russian)
- Chubarov, I. M. (ed.) *Slovar' khudozhestvennykh terminov GAKhN. 1923–1929 gg.* [GAKhN Vocabulary of Artistic Terms. 1923–1929]. Moscow: Logos-Alterra Publ.; Ecce homo Publ., 2005. 496 pp. (In Russian)
- Churakov, D. O. *U istokov novoi pedagogiki: sozдание i deyatel'nost' 2-go MGU v 1917–1930 gg.* [At the Origins of a New Pedagogy: the Foundation and Activity of the Second MGU in 1917–1930], [https://www.portal-slovo.ru/history/35412.php?ELEMENT_ID=35412&SHOWALL_1=1, accessed on 18.05.2019]. (In Russian)
- Dunaev, A. G. "Losev i GAKhN (issledovanie arkhivnykh materialov i publikatsiya dokladov 20-kh godov)" [Losev and GAKhN (a Research of Archive Documents and Publication of Reports of the 1920's), *A. F. Losev i kul'tura XX veka: Losevskie chteniya* [A. F. Losev and XX Century's Culture: Losevian Lectures], ed. by Yu. F. Panasenko. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 197–220. (In Russian)
- Etkind, A. *Eros nevozmozhnogo: istoriya psikhoanaliza v Rossii* [Eros of the Impossible: History of Psychoanalysis in Russia]. St. Petersburg: Meduza Publ., 1993. 463 pp. (In Russian)
- Korsakov, S. N. *Stanovlenie instituta filosofii v Rossii* [The Evolution of the Institute of Philosophy in Russia], [https://iphras.ru/uplfile/sov_ph/stanovlenie-ifan.pdf, accessed on 18.05.2019]. (In Russian)
- Kuzmin, R. Yu. "Delo Loseva" [The Personal File of Alexey Losev], *Nauchnyi vestnik Moskovskoi konservatorii*, 2015, No. 4, pp. 36–63. (In Russian)
- Kuzmina, R. Yu. (ed.) "Dokumenty iz lichnogo dela A. F. Loseva v arkhive Moskovskoi konservatorii" [Documents on A. F. Losev's Personal Record in Moscow Conservatory Archive], *Nauchnyi vestnik Moskovskoi konservatorii*, 2015, No. 4, pp. 53–63. (In Russian)

- Losev, A. F. "Programma po vvedeniyu v klassicheskuyu filologiyu; Posobiya po vvedeniyu v klassicheskuyu filologiyu" [Introductory Program in Classic Philology; Introductory Manuals in Classic Philology], *Uchebnye plany i programmy Nizhegorodskogo gosudarstvennogo universiteta 1918–1919 god* [Curricula and programs of Nizhny Novgorod State University 1918–1919]. Nizhny Novgorod, 1919, pp. 14–15. (In Russian)
- Losev, A. F. (ed.) *Antichnaya muzykal'naya estetika* [Ancient Musical Aesthetics]. Moscow: Muzgiz Publ., 1960. 304 pp. (In Russian)
- Losev, A. F. "Dva mirooshchushcheniya. (Iz vpechatlenii posle 'Traviaty')" [Two World perceptions (Impressions After the 'Traviata')], *Studenchestvo zhertvam voiny* [Students to the War Victims], ed. by F. G. de La-Barta and N. V. Samsonova, Moscow: A. A. Levenson Publ., 1916, pp. 105–121. (In Russian)
- Losev, A. F. "Eros u Platona" [Eros in Plato], *Georgiyu Ivanovichu Chelpanovu ot uchastnikov ego seminariev v Kieve i Moskve 1891–1916: Stati po filosofii i psikhologii* [To Georgii Ivanovich Chelpanov from the Students of his Seminaries in Kiev and Moscow 1891–1916: Articles on Philosophy and Psychology]. Moscow: A. I. Mamontov Publ., 1916, pp. 52–78. (In Russian)
- Losev, A. F. "O muzykal'nom oshchushchenii lyubvi i prirody. (K tridsatipyatiletyu 'Snegurochki' Rimskogo-Korsakova)" [On the Musical Perception of Love and Nature. (For the 35th Anniversary of Rimskii-Korsakov's 'Snegurochka')], *Muzyka*, 1916, No. 251, pp. 195–202; No. 252, pp. 210–217. (In Russian)
- Losev, A. F. "O ponyatii ritma v nemetskoj estetike pervoi poloviny XIX veka" [On the Concept of Rhythm in German Aesthetics of the First Half of the XIX Century], ed. by A. A. Takho-Godi, *Iskusstvoznanie*, 1998, No. 2, pp. 598–606. (In Russian)
- Losev, A. F. "Otchet o zanyatiyakh v 1916–1917 akademicheskom godu; s pril.: Programma ispytaniya po grecheskoj literature" [Report on the Course of 1916–1917 Academic Year. With Appendix. Exam Program of Greek Literature], ed. by A. A. Takho-Godi, *Dialog. Karnaval. Khronotop*, 1998, No. 3, pp. 84–97. (In Russian)
- Losev, A. F. "Ya soslan v XX vek..." ["Exiled in the XX Century..."], 2 Vols. Moscow: Vremya Publ., 2002. (In Russian)
- Losev, A. F. *Dialektika mifa. Dopolnenie k "Dialektike mifa"* [Dialectics of Myth. Appendix to the "Dialectics of Myth"], ed. by A. A. Takho-Godi, V. P. Troitskii; intr. by A. A. Takho-Godi; comm. by V. P. Troitskii. Moscow: Mysl Publ., 2001. 559 pp. (In Russian)
- Losev, A. F. *Forma. Stil. Vyrazhenie* [Form. Style. Expression], ed. by A. A. Takho-Godi. Moscow: Mysl Publ., 1995. 944 pp. (In Russian)
- Losev, A. F. *Lichnost' i Absolyut* [Person and Absolute], ed. by A. A. Takho-Godi and V. P. Troitskii. Moscow: Mysl Publ., 1999. 719 pp. (In Russian)
- Losev, A. F. *Na rubezhe epokh: Raboty 1910-kh – nachala 1920-kh godov* [Between Two Epochs: Works of the 1910's–Beginning of the 1920's], ed. by A. A. Takho-Godi, E. A. Takho-Godi, V. P. Troitskii. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2015. 1088 pp. (In Russian)
- Losev, A. F. *Ocherki antichnog o simvolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mithology]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2013. 847 pp. (In Russian)
- Losev, A. F. "Filologiya i estetika Konst. Aksakova. G. A.Kh.N. 8 marta 1928 g." [Konst. Aksakov's Philology and Aesthetics. G. A.Kh.N. 8th March 1928], in: A. F. Losev, *Imya: Izbrannye raboty, perevody, besedy, issledovaniya, arkhivnye materialy* [Name: Selected Works, Translations, Discussions, Researches, Archive Materials], ed. by A. A. Takho-Godi. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1997, pp. 94–100. (In Russian)
- Losev, A. F. "Muzyka i matematika" [Music and Mathematics], ed. by A. A. Takho-Godi; manuscript preparation and comm. by V. P. Troitskij, *Credo new*, 2006, No. 3 (47), pp. 19–37. (In Russian)
- Pedagogicheskii institut. Programma deyatel'nosti* [Institute of Pedagogy. Activities Program]. Moscow: MSNKh. Publ., 19<2?>, 7 pp. (In Russian)
- Plotnikov, N. S., Podzemskoi, N. P. & Yakimenko, Yu. N. (eds.) *Iskusstvo kak yazyk – yazyki iskusstva. Gosudarstvennaya akademiya khudozhestvennykh nauk i esteticheskaya teoriya 1920-kh godov. T. II: Publikatsii* [Art as Language – the Language of the Art. The State Academy of Artistic Sciences and the Aesthetic Theory of the 1920's. Vol. II: Publications]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2017. 920 pp. (In Russian)

- Pyat' let Vserabisa: 1919–1924: istoricheskii ocherk [Five Years of Vserabis: 1919–1924: an Hystorical Essay]. Moscow: Vestnika rabotnikov iskusstv Publ., 1924, 148 pp. (In Russian)
- Rimondi, G. & Takho-Godi, E. A. (eds.) “Iz losevskikh materialov v fondakh GAKhN” [From Losev’s Materials from GAKhN’s Archive], *Nauchnyi vestnik Moskovskoi konservatorii*, 2016, No. 3 (26), pp. 16–31. (In Russian)
- Rimondi, G. & Takho-Godi, E. A. (eds.) “Losev A. F. Materialy iz arkhiva GAKhN” [Materials froma GAKhN’s Archive], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 11, pp. 89–94. (In Russian)
- Shalnev, E. V. “Problema denezhnogo obespecheniya nauchnykh rabotnikov Sovetskogo gosudarstva v 1920–1930-kh gg.” [The Problem of Financial Support of Scientific Workers in the Soviet State in the 1920’s–1930’s], *Izvestiya Penzenskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta imeni V. G. Belinskogo. Gumanitarnye nauki*, 2011, No. 23, pp. 617–621. (In Russian)
- Shchedrina, T. G. (ed.) *Gustav Shpet: Filosof v kul'ture. Dokumenty i pisma* [Philosopher in Culture. Documents and Letters]. Moscow: ROSPEN Publ., 2012. 676 pp. (In Russian)
- Shvartsman, P. Ya. & Kuznetsova, I. V. “Pedologiya” [Pedology], *Repressirovannaya nauka*, Vol. 2, ed. by M. G. Yaroshevskii. St. Petersburg: Nauka Publ., 1994, pp. 121–139. (In Russian)
- Sobranie uzakonenii i rasporyazhenii rabochego i krest'yanskogo pravitel'stva RSFSR. Otdel 1* [Collected Laws and Decrees of Workers and Peasants’ Government of RSFSR], 1921, No. 1–80. (In Russian)
- Spiski deistvitel'nykh chlenov NII na 1 iyulya 1922 g.* [List of Confirmed Members of NII at the date of 1st July 1922], [<http://letopis.msu.ru/content/letopis-fakulteta-obshchestvennykh-nauk-fon>], accessed 18.05.2019]. (In Russian)
- Stoyukhina, N. Yu. & Dorozhko, G. K. “Zhivopisets i arkhitektor V. A. Voloshinov – poslednii dekan pervogo istoriko-filologicheskogo fakulteta NGU” [Artist and Architect V. A. Voloshinov: the Last Dean of the First Faculty of History and Philology of Nizhnii Novgorod State University], *Nizhegorodskii muzei*, 2013, No. 26, pp. 26–36. (In Russian)
- Stoyukhina, N. Yu. “A. F. Losev i Nizhegorodskii universitet: 1919–1921 gody” [A. F. Losev and Nizhnii Novgorod University: 1919–1921], *Byulleten Biblioteki “Dom A. F. Loseva”*, Vol. 12. Moscow: Vodolei Publ., 2010, pp. 48–82. (In Russian)
- Takho-Godi, A. A. *Zhizn' i sud'ba. Vospominaniya* [Life and Destiny. Memories]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2009. 691 pp. (In Russian)
- Takho-Godi, E. A. & Rimondi, G. “A. F. Losev o zadachakh muzykal'noi estetiki (novye materialy iz arkhiva GAKhN)” [A. F. Losev on the Aims of Musical Aesthetics], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 11, pp. 79–88. (In Russian)
- Takho-Godi, E. A. “A. F. Losev i psikhologiya” [A. F. Losev and Psychology], *Kulturno-istoricheskaya psikhologiya*, 2018, T. 14, No. 4, pp. 72–87. (In Russian)
- Takho-Godi, E. A. “Konstantin Aksakov i poiski novoi ‘filosofii yazyka’ pervoi chetverti XX v.” [Konstantin Aksakov in Search of a New ‘Philosophy of Language’ in the Firs Quarter of the XX Century], *Russkii yazyk: istoricheskie sud'by i sovremennost'. III Mezhdunarodnyi kongress issledovatelei russkogo yazyka (Moskva, MGU 20–23 marta 2007 g.)* [Russian language: Historical fate and modernity. III International Congress of Russian Language Researchers (Moscow, Moscow State University, March 20–23, 2007)], ed. by M. L. Remneva and A. A. Polikarpov. Moscow: MAKS Press Publ., 2007, p. 33. (In Russian)
- Takho-Godi, E. A. *Aleksei Losev v epokhu russkoi revolyutsii: 1917–1919* [A. F. Losev in the Epoch of Russian Revolution: 1917–1919]. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2014. 368 pp. (In Russian)
- Troitskii, V. P. “A. F. Losev i Institut nauchnoi filosofii (1921–1922). Iz materialov k letopisi zhizni i tvorchestva” [A. F. Losev and the Institut of Scientific Philosophy (1921–1922). Materials from the Chronicle of A. F. Losev’s Life and Works], *A. F. Losev: tvorchestvo, traditsii, interpretatsii* [A. F. Losev; Works, Traditions, Interpretations], ed. by E. A. Takho-Godi. Moscow: Vodolei Publ., 2014, pp. 412–424. (In Russian)
- Yakimenko, Yu. N. “Iz istorii ‘chistok apparata’: Akademiya khudozhestvennykh nauk v 1929–1932 gg.” [From the History of the ‘Clean Up’ of Administration], *Novyi istoricheskii vestnik*, 2005, No. 1 (12), pp. 150–161. (In Russian)

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

И. А. Майданская, М. А. Майданский

ОПЫТ САМОКРИТИКИ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ: ЯЗЫК, ЛИТЕРАТУРА, ИСТОРИЯ*

Климова С. М. Интеллигенция в поисках идентичности:
Достоевский – Толстой. СПб.: Алетейя, 2018. 246 с.

Майданская Ирина Александровна – кандидат философских наук, доцент. Белгородский государственный национальный исследовательский университет. Российская Федерация, 308015, г. Белгород, ул. Победы, д. 85; e-mail: maxmaid@rambler.ru

Майданский Максим Андреевич – магистрант. Белгородский государственный национальный исследовательский университет. Российская Федерация, 308015, г. Белгород, ул. Победы, д. 85; e-mail: maxmaid@rambler.ru

В новой книге Светланы Климовой прослеживается история формирования русской интеллигенции, критически исследуется специфика ее «бинарного мифосознания». Понятие интеллигенции здесь не столько социологическое, сколько идеологическое – унаследованное от авторов сборника «Вехи». К интеллигенции причисляются исключительно те, чье сознание укладывается в квазирелигиозный дискурс, характерными чертами которого являются: непримиримое противостояние властям; поза пророка, убежденного в своем моральном и интеллектуальном превосходстве над противником; восприятие общества сквозь призму бинарных оппозиций «прогрессивное – реакционное», «старое – новое», «свои – чужие» с периодической инверсией ценностей; романтический культ революции, с одной стороны, и культ религии – с другой. Параллельно складывается «диалогический» дискурс, в котором Климова усматривает альтернативу дискурсу «интеллигентскому». Ключевые термины в этом новом дискурсе: «цельное», «целостность», «всецелое» (сознание, знание, личность). Лидерами «диалогистов» становятся Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский (хотя последнему, по мнению Климовой, не удалось в полной мере преодолеть соблазн интеллигентского мифотворчества). Эти русские писатели показали «живую любовь» во всем богатстве и многообразии ее проявлений, утверждает Климова. Особое внимание уделяется субъективной стороне их творчества: частной переписке и дневникам, личным чертам и обстоятельствам биографии писателей. Большой параграф посвящен «философскому диалогу» Толстого с литературным критиком Страховым. В их переписке Климова усматривает отправной пункт религиозно-философского поворота Толстого. Страхов оказался для него

* Исследование выполнено за счет гранта РНФ № 9–18–00100 «Отечественная философия XIX–XXI вв. в интеллектуальном пространстве Запада: критика, рецепция, диалог».

«со-автором понимания», помогавшим Толстому выработать «новую философию жизни». Основой и истоком этой философии становится субъективное чувство жизни: «я живу».

Ключевые слова: интеллигенция, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, Н. Н. Страхов, русская идея, целостная личность, философия жизни, чувство жизни

Для цитирования: Майданская И. А., Майданский М. А. Опыт самокритики русской интеллигенции: язык, литература, история // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 174–180.

* * *

Приступая к чтению монографии Светланы Климовой, необходимо ясно понимать, о каком предмете в ней идет речь. Во второй половине XIX столетия «интеллигентами» стали называть работников умственного труда и просто людей просвещенных, культурных. Однако вскоре это слово приобрело этическое и даже идеологическую окраску. Признаком «интеллигентности» стало считаться критическое отношение к русским общественным порядкам и властям. Интеллигенция полагала своим нравственным долгом представлять интересы народа перед властями и заботиться о народном просвещении.

Исайя Берлин, один из наиболее сведущих западных исследователей русской культуры, отмечал, что аналог русской интеллигенции в западном мире можно найти разве что в области религиозной жизни: «Понятие интеллигенции не следует смешивать с понятием интеллектуалов. Представители интеллигенции воспринимали себя как объединенных чем-то большим, нежели простая заинтересованность в идеях; они представлялись себе кастой посвященных, едва ли не секулярным духовенством, призванным распространять особое отношение к жизни – нечто наподобие евангельской благовести»¹.

В фокусе внимания Климовой находится как раз эта квазирелигиозная натура русской интеллигенции. Место Бога в интеллигентском сознании занял Народ, но восприятие мира, пафос и даже язык остались религиозными, а новым Священным Писанием сделалась художественная литература. Таким образом, «интеллигенция» у Климовой – понятие не столько социологическое, сколько *идеологическое*. К интеллигенции причисляются исключительно те, чье сознание укладывается в описанный выше «религиозный дискурс». Остальная масса образованных людей – врачей, учителей и «все-го русского разночинья» (с. 51) – из этой категории вычеркивается. Необходимо постоянно держать это в уме, иначе окажется непонятен антиинтеллигентский пафос, которым пропитана книга Климовой.

Под описанным углом зрения ведется и критика «бинарного мифосознания» интеллигенции. Очевидно, автор расценивает свою позицию как сугубо реалистическую или, во всяком случае, не мифологическую. В дальнейшем мы попытаемся вычленить ее основные принципы и ценностные ориентиры. Пока же ограничимся констатацией того факта, что демаркационная линия между интеллигенцией и остальным русским обществом проводится в области сознания, а не материально-практической жизни людей. Последняя, впрочем, тоже временами всплывает в поле исследовательского внимания Климовой.

¹ Berlin I. Russian Thinkers. L., 1978. P. 117.

Книга разделена на четыре части. В части первой, «Становление русской интеллигенции», дается взыскательный анализ истории формирования этой общественной прослойки с присущим ей «маятниковым» самосознанием. Вторая часть анатомирует творчество Ф. М. Достоевского, прежде всего его «русскую идею». Третья прокладывает тропу от Н. Н. Страхова к главному герою книги Л. Н. Толстому, позиция которого, в общем и целом, вызывает у Климовой пылкое одобрение. Наконец, четвертая часть, наибольшая по объему, посвящена философским идеям Льва Толстого. Сочувственное проникновение в его мировоззрение дополняется исправлением ошибок в «интеллигентском восприятии» творчества Толстого и сопоставлением его общественно-политического учения со взглядами Макса Вебера и Ханны Арендт.

Идеологическое определение интеллигенции, равно как и негативно-критическое отношение к ней, Климова унаследовала от авторов известного сборника «Вехи» (1909). Другими точками опоры в ее работе стали структуралистская концепция тартуской семиотической школы (Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский) и «диалогическая» теория культуры М. М. Бахтина.

Возникновение интеллигенции связывают обычно с петровскими реформами, создавшими слой «русских европейцев». На протяжении большей части XVIII в., вплоть до А. Н. Радищева, интеллектуалы не вступали в открытое идейное противоборство с властями страны. На страницах журнала Российской Академии «Собеседник любителей русского слова» литератор Д. И. Фонвизин почтительно вопрошал Екатерину II о прискорбном состоянии русских нравов. Неудобоваримые вопросы о законах и правах человека свысока отклонялись. В этом диалоге Климова усматривает «образец удачной интеллектуальной дискуссии интеллигенции с властью» (с. 26).

Полвека спустя интеллигенция перешла от вопросов к ответам, и ответы эти пришлось властям не по нраву. Публикация первого «Философического письма» П. Я. Чаадаева (1836) положила начало острой публичной дискуссии о «нашей своеобразной цивилизации», на которую не распространилось «всемирное воспитание человеческого рода». В ней «невозможно здоровое нравственное существование» человеческой личности, и вся ее история – лишь вечный «плоский застой», грустно констатировал Чаадаев. Власти в ответ не придумали ничего лучшего, как «высочайшим повелением» объявить Чаадаева сумасшедшим и заключить под домашний арест.

Так, по мнению Климовой, рождался особый интеллигентский дискурс, для которого характерны: непримиримое противостояние властям; поза пророка, убежденного в своем моральном и интеллектуальном превосходстве над противником; восприятие общества сквозь призму бинарных оппозиций «прогрессивное – реакционное», «старое – новое», «свои – чужие», с периодической инверсией ценностей; романтический культ революции, с одной стороны, и культ религии – с другой.

Параллельно складывается «диалогический» дискурс, в котором Климова усматривает альтернативу дискурсу «интеллигентскому». В этой связи она особо подчеркивает «новую роль “интимных жанров”»: дневников, переписок, автобиографий, которые демонстрировали процесс “рождения” писателя, мыслителя, общественного деятеля или творческой личности... Они обнажают природу диалогического пространства мира личности, фиксируя спонтанный процесс рождения, развития и изменения мысли в контексте субъективного эмоционального опыта переживания. Интимность и искренность стали основой формирования целостной личности» (с. 43).

Предводителем «диалогистов» становится Лев Толстой. Ключевые термины в этом новом дискурсе: «цельное», «целостность», «всецелое» (знание, сознание, личность). Климова горячо поддерживает партию интеллектуалов-диалогистов в их противостоянии «монологической» интеллигенции. Ей близок понятий в духе славянофила Ивана Киреевского «идеал цельной личности как единство логики и веры» (с. 46). Меж тем, если поглубже вникнуть в этот и ему подобные проекты русских религиозных философов – поборников «всецелого разума» (А. Хомяков), «цельного знания» (Вл. Соловьев), «интегрального познания» (В. Розанов), то можно увидеть, что все они начинаются и кончаются утверждением вторичности «рассудка» по отношению к «сердцу» и рациональных форм мышления вообще – по отношению к религиозной вере, интуиции, нравственному чувству и аффективным «симпатиям». В качестве примера цельной личности автор книги приводит не Леонардо или Спинозу, а старцев-отшельников из Оптиной Пустыни.

У Достоевского и Толстого религиозность тоже во главе угла. Эти два русских писателя «становятся главными вдохновителями будущего богоискательства, сделав религиозные проблемы стержневыми в общественной жизни и мышлении интеллигенции» (с. 69). Впрочем, Достоевскому, по мнению Климовой, не удалось выйти за рамки интеллигентского мифотворчества. В конце концов он сделался «апологетом русского национализма» и «всеми силами пытался защищать монархию и традиционное православие» (к последним автор монографии испытывает по-толстовски глубокую антипатию).

Достоевский в монографии двойственен. Климова стремится отделить «Достоевского-автора», который ее восхищает, от «личности Достоевского», занимающейся морализаторством, произвольно толкующей факты и увлеченной идеологическим мифотворчеством. В романах Достоевского она находит привлекательные «религиозные идеи и символы», при этом Климову отталкивает его «приверженность русской православной церкви, ее ценностям и обрядам» (с. 76).

В принципе, противоречивость фигуры Достоевского общеизвестна. Сама Климова ссылается в этой связи на авторитетное мнение Г. В. Флоровского: тот считал, что «конечный синтез» своих идей Достоевский так и не смог осуществить – застрял в антиномиях, как некогда Кант. В русской идее Достоевского выделяются два пласта: миф о русском народе, на чьи плечи Господь Бог возложил миссию спасения мира, и образ врага – западного буржуазного человека, воспитанного в «еврействе».

Любопытно, что немногим ранее схожую оценку западной цивилизации предложил... Маркс на страницах «Немецко-французского ежегодника» (1844). Молодой философ-гегельянец усматривает в западном христианстве воплощение еврейского духа торгашества. Кульминацией исторического развития духа еврейства становится гражданское общество – «сфера эгоизма, где царит *bellum omnium contra omnes*»². Подобно Достоевскому, Маркс ищет спасителя человечества, но находит его внутри самой западной цивилизации. Это – пролетариат, класс-мессия, призванный осуществить «эмансипацию человека».

Достоевский начал свою писательскую карьеру с изображения жизни пролетариев, «бедных людей». Таков русский народ, такова его мистическая природа – «русская идея». Запад же представлен внутри русского общества

² Маркс К. Собрание сочинений: в 50 т. Т. 1. М., 1955. С. 392.

в образе интеллигенции, с ее «рационально-научными» взглядами и критическим складом ума, доходящим до демонстративного отрицания общепринятых ценностей у нигилистов. Подобно евреям, русские интеллигенты – чужие в своей стране. Они оторваны от народной почвы, враждебны религиозному духу русского народа. Религия интеллигентов – социализм. Эти евреи русского мира променяли Христа на чечевичную похлебку цивилизации. Стремясь к преобразованию материальной жизни общества, они, по мнению Климовой, забывают о личности и «живой любви». «Любить всех, не имея ни капли любви к реальным родителям, женщине, ребенку, “былинке” какой-нибудь – страшная метаморфоза русских “страдальцев” – источник всех социалистических идей» (с. 83).

Это «бинарное» представление о социализме, как о любви ко всем вместе и ни к кому в отдельности, не слишком оригинально. В этом месте Климова апеллирует к С. Л. Франку (один из авторов сборника «Вехи»), но примерно то же самое твердили многие и многие критики социализма. Христианские мыслители считали самих себя монополистами по части «живой любви». У своих противников – не только народников и марксистов, но и у М. А. Бакунина, П. А. Кропоткина и армии их приверженцев, анархистов, – они не находили «ни капли любви» к реальной человеческой личности.

Достоевский и Толстой показали нам «живую любовь» во всем богатстве и многообразии ее проявлений, утверждает Климова. В своей книге она нечасто обращается к художественным образам, нарисованным в романах русских писателей. Намного больше внимания уделяется переписке, дневникам и прочим их «интимным» писаниям. Большой параграф посвящен «философскому диалогу» Толстого с литературным критиком Страховым. Последний профессионально занимался и философией, переводил многолетнюю «Историю новой философии» Куно Фишера, труды И. Тэна, Э. Ренана и других популярных в то время европейских мыслителей. Немало у Страхова и собственных философских работ. В одной из них он даже попытался объять мыслью «Мир как целое» (заглавие книги 1872 года)³.

Климова расценивает переписку со Страховым⁴ как отправной пункт религиозно-философского поворота Льва Толстого. Здесь постепенно открystalлизуются основные идеи, которые он проповедовал в последние три десятилетия своей жизни. Страхов стал для Толстого «со-автором понимания» – тем собеседником, «Другим», который помогал выработать «*новую философию жизни*». Поза благоговящего ученика, в которой предстает в переписке Страхов, на самом деле есть «проявление страховской способности к пониманию, другое – уникальное – проявление творческого начала в человеке... Сопереживание другому – тоже “вид” сцепления, без которого невозможен ни диалог, ни целостность... Нам кажется, что именно эту способность М. М. Бахтин позже определит как “сочувственное понимание”» (с. 134).

Со своей стороны, Толстой выказал меньше сочувствия ко взглядам Страхова, подвергнув нелюбезной критике «Мир как целое» за непонимание религиозно-нравственного начала мира и смысла человеческого бытия. Здесь Климова отмечает, что скорее все же сам Толстой недопонял сокровенную религиозную суть страховской книги.

Специфику толстовской философии жизни Климова видит в *субъективизме*. Эта черта резко отделяет учение Толстого от близких ему восточных

³ Страхов Н. Н. Мир как целое: Черты из науки о природе. СПб., 1872.

⁴ См.: Л. Н. Толстой и С. А. Толстая: переписка с Н. Н. Страховым. Ottawa, 2000.

и западных (просветительских прежде всего) философий, стремящихся выразить, каждая по-своему, целостность жизни и отыскать ее истинный смысл. *Чувство жизни* – «Я живу» – предшествует всякому возможному опыту и является условием самой его возможности. При своей субъективности это чувство присуще каждому человеку и всему живому вообще. Оно образует фундамент «царства Божия внутри нас».

В гносеологическом плане Климова озабочена тем, чтобы прочертить границу между рациональным и мистическим компонентами в философии Толстого, и сделать это таким образом, чтобы не повредить ее цельность. Суть социально-исторических воззрений Толстого помогают прояснить параллели с Максом Вебером (по принципу «религиозной рациональности») и Ханной Арендт (истоки зла и этика долга).

В рамках рецензии невозможно, конечно, проследить все интересные ходы авторской мысли. У нас нет сомнений, что новая книга Светланы Климовой внесла лепту в дело «сочувственного понимания» Толстого-философа. Остается лишь пожелать, чтобы книга нашла и своего сочувственного читателя.

Список литературы

- Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М.: Тип. В. М. Саблина, 1909. 211 с.
Климова С. М. Интеллигенция в поисках идентичности: Достоевский – Толстой. СПб.: Алетея, 2018. 246 с.
Л. Н. Толстой и С. А. Толстая: переписка с Н. Н. Страховым / Под ред. А. А. Донскова. Сост. Л. Д. Громова и Т. Г. Никифорова. Ottawa: Slavic Research Group at the University of Ottawa, 2000. 308 с.
Маркс К. Собрание сочинений: в 50 т. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1955. 698 с.
Страхов Н. Н. Мир как целое: Черты из науки о природе. СПб.: Тип. К. Замысловского, 1872. 506 с.
Berlin I. Russian Thinkers. L.: Hogarth Press, 1978. 312 p.

An essay of self-criticism of the Russian intelligentsia: language, literature, history*

Klimova, S. M. *Intelligentsia v poiskakh identichnosti: Dostoevsky – Tolstoy* [Intelligentsia in search of identity: Dostoevsky – Tolstoy]. St. Petersburg: Aleteia Publ., 2018. 246 pp. (In Russian)

Irina A. Maidanskaya

Belgorod State National Research University. 85 Pobedy Str., Belgorod, 308015, Russian Federation; e-mail: maxmaid@rambler.ru

Maksim A. Maidansky

Belgorod State National Research University. 85 Pobedy Str., Belgorod, 308015, Russian Federation; e-mail: maxmaid@rambler.ru

* This work is supported by the Russian Science Foundation under grant № 9–18–00100 “19th–21st Century Russian Philosophy in the Western Intellectual Context: Criticism, Reception, Dialogue”.

In the new book by Svetlana Klimova, the history of formation of the Russian intelligentsia is traced, and its specific “binary mythological consciousness” is under critical examination. Here, the intelligentsia is not so much a sociological concept, but rather an ideological one. It is inherited from the authors of the collection *Vekhi*. The intelligentsia includes only those whose minds fit into a quasi-religious discourse, the characteristic features of which are (i) an irreconcilable opposition to the authorities, (ii) a posture of the prophet, convinced of his moral and intellectual superiority over the enemy, (iii) the perception of society through the prism of binary oppositions “progressive vs. reactionary,” “old vs. new,” “friend vs. foe,” with a periodic inversion of values, (iv) the romantic cult of the revolution, on the one hand, and the cult of religion, on the other. At the same time, Klimova discusses the formation of a “dialogical” discourse, which she sees an alternative to the discourse of the intelligentsia. The key terms of this new discourse are “whole,” “holistic,” “integrity.” Leo Tolstoy and Fyodor Dostoevsky become the inspiration of the “dialogists” (even though Dostoyevski, according to Klimova, did not fully overcome the temptation towards myth-making of the kind characteristic of the intelligentsia). Klimova argues that these Russian writers showed us the “living love” in all its richness and diversity of its manifestations. She pays special attention to the subjective side of their works, viz. to private correspondence and diaries, personal traits and concrete circumstances of their lives. A large section is devoted to Leo Tolstoy’s “philosophical dialogue” with the literary critic Nikolay Strakhov. Klimova regards their correspondence as a starting point of the religious and philosophical turn in the creative work of Tolstoy. Strakhov became a “co-author of understanding,” who helped Tolstoy develop his “new philosophy of life.” The foundation and source of this philosophy is the subjective feeling of life: “I live.”

Keywords: intelligentsia, Dostoevsky, Lev Tolstoy, Strachov, the Russian idea, integral person, philosophy of life, meaning of life

For citation: Maidanskaya, I. A. & Maidanskii, M. A. “Opyt samokritiki russkoi intelligentsii: yazyk, literatura, istoriya” [An essay of self-criticism of the Russian intelligentsia: language, literature, history], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 174–180. (In Russian)

References

- Berlin, I. *Russian Thinkers*. London: Hogarth Press, 1978. 312 pp.
- Donskov, A. A., Gromova, L. D. & Nikiforova T. G. (eds.) *L. N. Tolstoj i S. A. Tolstaja: perepiska s N. N. Strakhovym* [The Tolstoys’ Correspondence with N. N. Strakhov]. Ottawa: Slavic Research Group at the University of Ottawa, 2000. 308 pp. (In Russian)
- Klimova, S. M. *Intelligentsia v poiskakh identichnosti: Dostoevsky – Tolstoj* [Intelligentsia in search of identity: Dostoevsky – Tolstoy]. St. Petersburg: Aleteia Publ., 2018. 246 pp. (In Russian)
- Marx, K. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955. 698 pp. (In Russian)
- Strakhov, N. N. *Mir kak tseloe: Cherty iz nauki o prirode* [The World as a Whole: Outlines from the Science of Nature]. St. Petersburg: K. Zamyslovskii Publ., 1872. 506 pp. (In Russian)
- Vekhi: Sbornik statej o russkoj intelligentsii* [Landmarks: A Collection of Articles About the Russian Intelligentsia]. Moscow: V. M. Sablin Publ., 1909. 211 pp. (In Russian)

С. Ю. Лепехов, Е. С. Лепехова

МНОГОМЕРНАЯ ФИЛОСОФИЯ В ДИСКУССИЯХ: ОТ АРИСТОТЕЛЯ ДО СЮАНЬСЮЭ (玄學)*

Лепехов Сергей Юрьевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра восточных рукописей и ксилографов. Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Российская Федерация, 670047, г. Улан-Удэ, ул. М. Сахьяновой, д. 6; e-mail: lepekhov@yandex.ru

Лепехова Елена Сергеевна – доктор философских наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока. Институт востоковедения РАН. Российская Федерация, 107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12; e-mail: lenalepekhova@yandex.ru

В статье обсуждается роль современных философских дискуссий в определении основных форм развития философии, которые условно обозначаются здесь как «одномерность» и «многомерность». Под одномерностью понимается желание построить универсальную философию, основанную на ограниченном числе методов, приемов мышления, поведенческих моделей. «Многомерность» же предполагает многообразие как методов, так и приемов, опирающееся на многообразие изначального «культурного субстрата», хозяйственной и политической практики, многообразии форм мышления. Универсализм здесь также не отвергается, но усматривается в самом предмете исследования, универсальности человеческой природы, в ее пластичности и стремлении к взаимодействию. Рассматриваются дискуссии по отдельным направлениям моральной, религиозной и политической философии, среди них о возможности трансцендентальных источников этики; о естественных теориях права; о нерелигиозной рациональной этике; о сущности Бога и идентичности Бога; о проблемах и перспективах развития межконфессионального диалога; о толерантности и вере в контексте религиозной практики экзистенциальности. Обсуждаются сравнительное использование метафор света и темноты на Западе и на Востоке; роль метафоры в аксиоматической системе. Прослеживается стремление к включению достижений незападных философий в арсенал современных исследователей (Гарфилд, Ван Норден).

* Статья подготовлена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.187.1.4. «Культурное наследие народов Трансбайкалья и сопредельных регионов Восточной Азии в системе духовных ценностей России», № АААА-А17–117021310267–5; проект 0179–2014–0022 «Закономерности исторического развития народов Востока с древнейших времен до середины XX века»).

Ключевые слова: «многомерная» и «одномерная» философия, моральная, религиозная и политическая философия, проблемы и перспективы развития межконфессионального диалога

Для цитирования: Лепехов С. Ю., Лепехова Е. С. Многомерная философия в дискуссиях: от Аристотеля до сюансюэ (玄學) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 181–194.

* * *

В истории философии периодически появляется тенденция к «унификации» философии. Вместе с тем, нельзя не замечать также и стремление многих современных философов преодолеть «одномерность» некоторых философских концепций и представить видение «многомерной» философии.

Одной из прекрасных возможностей обсудить эту проблему являются размышления о дискуссиях, разворачивающихся на международных философских конференциях. На наш взгляд, достаточно поучительными и презентативными являются ежегодные философские конференции, проходящие в Афинах.

Своеобразие ежегодных афинских философских конференций (Annual International Conference on Philosophy), организуемых Philosophy Research Unit, состоит в том, что они стремятся представить максимально полно все существующие течения и «срезы» современного философствования как тематически, так и географически, при достаточно ограниченном числе участников. Обычно в работе конференции принимают участие исследователи, представляющие все континенты: Европу, Америку (Северную и Южную), Африку, Азию, Австралию. Среди участников можно встретить как профессоров известных университетов, так и независимых исследователей, аспирантов и студентов. Традиционно бывают представлены следующие направления: античная философия, европейская средневековая философия, религиозная философия (как западная, так и восточная), экзистенциализм, эпистемология, этика, а также различные прикладные направления современной философии. Нередко дискуссии, возникающие на одной конференции, бывают продолжены в следующем году.

Этика без основ?

В современной этике наметилась тенденция освобождения ее от тех посылок, которые составляли опору религиозной философии и, соответственно, религиозной этики. Если в традиционной этике существование определенного трансцендентального источника предполагается *a priori* и в качестве таковых обычно выступают Бог, религия, вера, совесть, интуиция, то в современной этике «этичность» не предполагает обращения к каким-либо дополнительным основаниям для формирования этических отношений. Этичность считается имманентным свойством, присущим межличностным отношениям изначально, с момента их установления.

Так, профессор Саймон Глинн подвергает критике любые представления об этике, которые могут основываться на каком-либо трансцендентальном источнике. Он исключает любые внешние источники по отношению к экзистенциальным отношениям. Ссылаясь на множество примеров из истории и современности, последовательно опровергающих утверждения о том, что религия, совесть, вера, интуиция, эмпирический опыт и т. д. могут стать основой для этики, он утверждает, что в наших отношениях с другими

(а из них и возникает субъективность) появляется неизбежное соперничество, которое уже нельзя рассматривать просто как субъективное ощущение, образующееся спонтанно. В своей основе оно общезначимо (иначе оно не могло бы возникнуть) и имплицитно этично само по себе. Обоснованное критическим размышлением, оно становится центральным элементом всех подлинно этических отношений. В этом контексте можно сослаться на платоновский диалог «Менон», где Сократ также последовательно опровергает все эксплицитные источники добродетели и доказывает, что добродетель может быть только имплицитной¹.

Джоэль Уилкокс, рассматривая «теорию естественного права как волюнтаризм второго порядка», приходит к аналогичному выводу о том, что религия не является основой морали. Он также в своей аргументации прибегает к Платону (диалог «Евтифрон») для опровержения положения о том, что воля Бога (волюнтаризм) является основой морали. Тем не менее, отмечает Уилкокс, многие философы продолжают верить в то, что теория естественного права показывает нравственность, основанную на религии. Эта вера, по его мнению, ошибочна, поскольку теория естественного права оказывается волюнтаристской в принципе. Любая версия теории естественного права (а их много) должна основываться на моральных нормах условных особенностей естественного мира. Поскольку эти особенности условны, они должны быть приняты как существующие и являться такими, какие они есть, благодаря воле предполагаемого создателя. Но затем следует, что состав самого мира, в том числе, в частности, его особенности, которые якобы основываются на нравственных нормах, должны быть результатом волюнтаризма. Таким образом, теория естественного права оказывается волюнтаристской в принципе, и как таковая она подлежит неоспоримым возражениям такого же рода, как и те, которые приводит Сократ против волюнтаризма².

Можно, конечно, вспомнить, что аргументация, используемая Глинном и Уилкоксом, уже применялась Христианом Вольфом в его лекции 1721 г. «Oratio de Sinarum Philosophia Practica» («Речь о китайской практической философии»), но сослался Вольф тогда, что важно и знаменательно, не на Платона, а на Конфуция³.

Одним из столпов современной секулярной этики, несомненно, является философ из Оксфордского университета Дерек Парфит. Парфит рассматривал концепцию, согласно которой тождество личности состоит в психологической непрерывности и связности переживаемых ментальных состояний. Данная концепция, с точки зрения Парфита, лучше соответствует эмпирическим данным современной науки и поэтому предпочтительнее, например, картезианской нематериальной души, но гипотетически можно представить ситуации, когда такая непрерывность возможна в отношении не одной, а нескольких личностей. Продолжая критику утилитаризма Г. Сиджвика, начатую еще

¹ Glynn S. From a Deconstruction of Ethical Foundations to a Non-Foundational Ethics // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece. Athens, 2017. P. 37.

² Wilcox J. Natural Law Theory as Second-Order Voluntarism: Why Religion is not the Basis of Morality // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece. Athens, 2017. P. 70.

³ Wolf Ch. Oratio de Sinarum philosophia practica / Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Hamburg, 1985. S. 19, 33, 121.

Дж. Муром, Парфит считает, что возможна нерелигиозная рациональная этика, основанная на сознательном отказе от «Я» как основе поведения. Единственная достойная человека цель – делать мир лучше, что возможно только совместными усилиями всех существ. Сходство концепции Парфита с буддийской концепцией «несуществования “Я”» дало основание назвать позицию Парфита, сформулированную им в его книге «Reasons and Persons» («Рассуждения и личности»), «окфордским буддизмом»⁴.

Не отрицая сходство своей концепции с буддизмом, Парфит, ссылаясь на буддийские источники, отмечает прямые аналогии, которые можно провести между его подходом и воззрениями буддийских философов, такими, например, как Васубандху. В частности, его особенно привлекали представления о личности как о потоке элементов или общей непрерывности, которая может получать различные конвенциональные наименования, но сами по себе они как сущности пусты⁵.

Британский профессор Эндрю Вард, рассмотрев концепцию Парфита, приходит к выводу о том, что аргументы редуccionистов, в частности Парфита, о необоснованности нашей веры в отдельно существующую личность, приводят к противоречию их теории о выживании. Он утверждает, что нам необходимо провести разграничение между людьми (как субъектами продолжающегося опыта) и любой связанной с ними серией опыта (их жизнью). Сделать это следует таким образом, чтобы люди смогли иметь обоснование для выживания⁶.

В дискуссии с Саймоном Глинном о том, не является ли упоминаемый им редуccionизм, на самом деле, закрытым индивидуализмом, как считал Дэниел Колак⁷, Вард склонился к той точке зрения, что Парфит, напротив, являлся сторонником пустого индивидуализма, который опровергал второй тезис закрытого индивидуализма о том, что личность не может выжить без тождества.

Дэниел Колак развивает концепцию открытого индивидуализма, исходящего из представления о единственном самоощущающемся субъекте, который «обнаруживает себя» в различных сознаниях (и телах, что не имеет принципиального значения) независимо от временной и пространственной локализации. Закрытый индивидуализм, по классификации Колака, исходит из постулата о личности как едином континууме, который существует до тех пор, пока возможна идентификация тождества этой личности. Тождество личности зависит только от ее свойств, которые отличаются от свойств другой личности. Пустой индивидуализм допускает существование личности и при отсутствии тождества, но согласен с необходимостью континуальности и причинно-следственной связи.

⁴ Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford, 1984.

⁵ Ibid. P. 502–503.

⁶ Ward A. *The Survival of Persons: A Reply to Parfit's Reductionism* // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece. Athens, 2017. P. 68.

⁷ Kolak D. *I Am You: The Metaphysical Foundations for Global Ethics*. Dordrecht, 2004; Kolak D., Symons J. *Quantifiers, Questions, and Quantum Physics*. Dordrecht, 2010; Kolak D., Hirstein W., Mandik P., Waskan J. *Cognitive Science: An Introduction to the Mind and Brain*. N. Y.; L., 2006.

Этика благодарности

Одной из тем, развиваемых современной моральной философией, является этика благодарности. Сравнив интерпретацию принципа благодеяния в трех этических концепциях (Аристотеля, Милля и Канта) и отметив достоинства и недостатки каждой из рассматриваемых концепций, индийский профессор Прасасти Пандит приходит к выводу о необходимости при разрешении проблемы благодеяния находить точки соприкосновения двух противоположных теорий: телеологической и деонтологической⁸.

Профессор Уильям О'Мира, анализируя естественную этику благодарности, использует три модели этики, выделенные богословом Ричардом МакБрайеном: телеологическую модель Аристотеля, деонтологическую модель Канта и персоналистскую модель католической моральной теологии в XX и начале XXI в.

У Аристотеля добродетель не является врожденной, а развивается в процессе общения с другими. О'Мира предлагает трехступенчатую модель развития основных добродетелей (веры, надежды и любви) из благодарности. Он также рассматривает возможность дальнейшего развития трехступенчатого процесса в других применениях: 1) благодать от других, 2) благодать от себя и 3) благодать для других и для кардинальных добродетелей мудрости, мужества, умеренности и справедливости. Вывод, к которому приходит О'Мира в заключение: «Принося глубокую благодарность другим (1) за их веру в ценность моей личности, (2) за их веру в развитие достоинств моей личности, (3) за их любовь ко мне ради моего собственного блага, я могу выбрать жизнь в благодарности как основной добродетели моей жизни, с верой, надеждой и любовью ко всем людям для их собственного блага»⁹.

По мнению Марии Адамос, эвдемонизм Аристотеля относится не только к теоретической деятельности, но также представляет собой всю совокупность благ, которые желательны для себя. Если рассматривать «цель» (τὸ ἔργον)¹⁰ человеческой жизни или деятельности души в соответствии с разумом (κατὰ λόγον) и добродетелью (κατὰ ἀρετήν), то высшем благом является то, что способствует такого рода жизни. Рассматриваемый в таком аспекте эвдемонизм состоит в существовании, направляемом разумом и выражающем добродетель¹¹.

Сравнивая понимание сущности категорического императива у Канта и Маркса, У. О'Мира усматривает основное различие в понимании сущности человеческой природы и путей ее развития. Согласно Марксу, по мере развития возникает необходимость развивать сознание и свободу диалектически, в ходе усложнения человеческого труда, языка и социальных отношений. О'Мира анализирует интерпретацию концепции человеческой природы

⁸ Pandit P. On the Principle of Beneficence: A Comparative Analysis on its Three Fundamental Views // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece. Athens, 2017. P. 61.

⁹ O'Meara W. A Natural Ethics of Gratitude // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece. Athens, 2017. P. 59.

¹⁰ Здесь М. Адамос толкует эргон как синонимичное энтелехии, что действительно встречается у Аристотеля. См.: Гайдено П. П. Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля // Философия природы в античности и в Средние века. М., 2000. С. 64.

¹¹ Adamos M. Aristotle on Eudaimonia // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece. Athens, 2017. P. 15.

Маркса в работах Кэрол Гулд, Стояновича и Ароновича¹² и приходит к выводу о возможности создания таких условий, когда во взаимновыгодных отношениях люди уважают не только друг друга, но также признают и уважают свои проекты для разработки рациональности и свободы. Такой подход предполагает оказание взаимной помощи друг другу для осуществления этих потребностей¹³.

Сущность Бога, межрелигиозный диалог и толерантность

Проблему личностной идентичности, можно рассматривать не только с позиций нерелигиозной этики, как это делал Парфит, но и как теологическую проблему, если переформулировать ее как проблему идентичности Бога, как это сделал Теннисон Самрадж, профессор университета Бурмана (Канада), рассматривая «сущность Бога и идентичность Бога, как Бога». Исходные посылки Самраджа таковы: если Бог существует, то у него имеется идентичность, но мы не имеем никакого понятия о том, чем она является или может быть. Без какого-либо представления об идентичности Бога мы можем только сделать акцент на том, почему мы выбираем веру в Бога, а не то, как мы верим в Бога. Цель своего исследования Самрадж видит в том, чтобы показать: если идентификация Бога не дана, то мы не можем быть фундаменталистами или догматиками в вопросе о сущности Бога. Самрадж, как представляется, здесь намеренно сталкивает две философские традиции: индийскую ведантийскую и европейскую англосаксонскую¹⁴.

Марсело Масиэл, сравнивая представления греческих скептиков и Макса Вебера, на основе анализа оригинальных источников показал, что есть, по крайней мере, две общие черты во взглядах Вебера и греческих скептиков: признание невозможности рациональных обоснований веры и акцент на ее практических последствиях¹⁵.

Если обратиться к проблемам и перспективам современного межрелигиозного диалога, то можно констатировать, что хотя толерантность признается всеми как необходимое условие такого диалога, но в противоречие с ней входят прозелитизм, активная (а подчас даже и агрессивная) миссионерская деятельность некоторых конфессий. Новое этнокультурное пространство «осваивается» нередко при игнорировании исторически сложившихся религиозных

¹² *Gould C.* Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economics and Society. N. Y., 1990; *Gould C.* Interactive Democracy: The Social Roots of Global Justice. Cambridge, 2014; *Gould C.* Globalizing Democracy and Human Rights. Cambridge, 2004; *Gould C.* Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality Cambridge, 1978; *Stojanovic S.* Between Ideals and Reality: A Critique of Socialism and Its Future. N. Y., 1973; *Stojanovic S.* In Search of Democracy in Socialism. Buffalo (NY), 1981; *Stojanovic S.* Serbia: The Democratic Revolution. Buffalo (NY) 2003; *Aaronovitch D.* Voodoo Histories: The Role of Conspiracy Theory in Shaping Modern History. N. Y., 2010.

¹³ *O'Meara W.* Marx and the Hypothetical Moral Imperative // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece. Athens, 2017. P. 58.

¹⁴ *Samraj T.* The Essence of God and the Identity of God as God // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece. Athens, 2017. P. 66.

¹⁵ *Maciel M.* Religion and Life Conduct: Some Affinities between Max Weber and Greek Skepticism // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece. Athens, 2017. P. 55.

традиций определенного региона. Стремление к большей толерантности ограничивается стремлением к сохранению собственной конфессиональной идентичности, сопровождаемым обычно усилением ортодоксии в понимании догматики и ограничением всяких новаций в теологии. В западной христианской теологии наметилась тенденция к усилению теологической ортодоксии в противовес усиливающейся секуляризации глобализирующегося общества. Сходные процессы, хотя и менее выраженные, можно проследить в исламе и буддизме. Одна из интенций наметившихся процессов – сделать менее секуляризованным само общество. Поскольку видимого прогресса в этой области не наблюдается, то другой альтернативой является обособление религиозных общин от остального мира с последующим распространением своего влияния на окружающих. Эта тенденция сопровождается усилением сектантства и напряженности в межконфессиональных отношениях. Современная теология не может, как это было в Средние века, претендовать на тотальность, игнорировать другие источники знания, прежде всего, научного, выступать в роли верховного законодателя. Изменения в теологии неизбежны, и их качество будет определять жизнеспособность конфессий в XXI в. Как показывает опыт современной западной теологии, наследие классиков вполне сочетается с современной философией и допускает достаточно широкий диапазон интерпретаций при сохранении доктринальных основ. Еще одним обязательным условием реформирования теологии в любой конфессии становится межконфессиональный диалог. Способность вести такой диалог является для конфессии важным показателем ее жизнеспособности в изменяющемся мире¹⁶.

Бьёрн Фретер, проанализировав такие понятия, как «толерантность», «серьезность» и «вера», отметил, что экзистенциальные практики могут отличаться друг от друга и действительно быть несовместимыми с точки зрения их содержания. В то же время каждый индивид, тем не менее, может относиться с уважением к точке зрения другого в отношении человеческого существования, не предавая свою собственную экзистенциальность. Например, я способен признать формальную идентичность другой экзистенциальности относительно моей, несмотря на материальные различия. Это признание следует определить как «терпимость», принимая другого в его (или ее) формальной экзистенциальности. Также мы можем определить и «нетерпимость» как то, что формально ставит собственную экзистенциальность выше другой, не принимая формально идентичную экзистенциальность другого. Таким образом, мы можем правильно использовать термин «терпимость» в контексте межрелигиозного конфликта: например, христианин, почитающий Библию, вследствие этого не является нетерпимым к Корану. Хотя он не признает исламского понимания существования, он, тем не менее, воспринимает формальное понимание существования как такового, которое идентично его собственному пониманию существования. Это означает, что христианин может серьезно относиться к мусульманам, не предавая свою собственную религиозную идентичность. Особое значение в религиозной практике экзистенциальности имеет факт конкретного восприятия существования, понимание реальности и своего места в ней посредством

¹⁶ *Lepekhov S., Lepekhova E. Interfaith Dialogue in the Modern World: Problems and Prospects // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece. Athens, 2017. P. 50–51.*

веры. Однако мы предполагаем, что веру следует определять как особую форму любви. «Безусловно, этот критерий, – отмечает Фретер, – трудно применять в повседневных вопросах религиозной терпимости, но мы предполагаем, что от этой идеи межрелигиозный диалог мог бы, по крайней мере, выгадать антропологически»¹⁷. Фретер считает, что этому диалогу постоянно мешают существенные различия в понимании основных догматических положений. Однако эти различия практически не оставляют места для дискуссии, так как отдельные религиозные общины участвуют в бесчисленных внутренних спорах, например в христианской интерпретации священного таинства.

Запад и Восток, Запад vs Восток?

Признавая разнообразие существующих философских традиций, следует уделить пристальное внимание тому, каким образом происходят рецепции одной традиции внутри другой. Экспансия западной философии по всем направлениям считается привычным и принятым всеми фактом.

Профессор Чин-Тай Ким обратил внимание на то, что согласно Аристотелю, философия (мудрость) начинается в размышлении, и это заставляет нас спросить: Что представляет собой размышление и что является его объектом? Современная философия, по его мнению, не является единообразной формой, но сообществом, чья деятельность, частичное сходство и различия существенно большие, чем признают некоторые философы, сформировалась под влиянием различных исторических и культурных обстоятельств, с различными направлениями и целями¹⁸.

Стивен Бурик, сравнивая западную (Хайдеггер, Деррида) и восточную (даосизм) философские традиции, в частности, использование метафор света и темноты на Западе и на Востоке, отмечает существенные различия. Бурик считает, что с философской точки зрения предпочтение метафоре света в западной философии выглядит так, что всякий раз, когда происходит что-то непонятное, что-то темное, мы должны пролить свет на это, и именно эта тенденция «показать или сделать явленным» затемнила необоснованные предположения и направления западной метафизики. В классической китайской философии (в даосизме) мы находим иные представления о метафорах света и темноты. У даосов было философское направление, относящееся к темному знанию, сюаньсюэ (玄學). В даосизме темнота познавалась как тот предел, за который мышление не должно проникать, поэтому они представляли темноту как положительную особенность человеческого бытия, по крайней мере, наравне со светом¹⁹.

А китайский исследователь Лин Ма, рассматривая критику Хайдеггером негативизма у Гегеля в работе «Ein Auseinandersetzung mit Hegel aus

¹⁷ Freter B. Tolerance, Seriousness and Faith: An Existential-Formal Approach to Tolerance // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece. Athens, 2017. P. 35–36.

¹⁸ Kim Ch.-T. Wonder as the Experiential Origin of Philosophy // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece. Athens, 2017. P. 44.

¹⁹ Burik S. Darkness East and West: Heidegger, Derrida, and Daoism // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece. Athens, 2017. P. 26.

dem Ansatz der Negativität», делает вывод, что происхождение негативизма у Хайдеггера соотносится с открытием просветления (Lichtung). Этот негативизм изначально влечет за собой мысль о том, что бытие у Хайдеггера (Sein) лишено основания. Именно это отсутствие основания и составляет сущность бытия²⁰.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что часто если западная философия и упоминается каким-либо образом, то в лучшем случае только в качестве объекта сравнения. Философы, принадлежащие к европейской культуре, в любом случае рассматриваются в качестве базовых, эталонных. Не представляется вполне корректным упоминание Жака Деррида в контексте исследований даосизма²¹.

Восполняя недостаток философского образования снобизмом и самоуверенностью, некоторые американские философы (Антонин Скалия) полагают, что учение Конфуция не более чем мистические афоризмы китайского печенья с предсказаниями²². К сожалению, подобным же снобизмом было отмечено и замечание выдающегося английского философа Джорджа Эдварда Мура (1873–1958) на докладе не менее выдающегося индийского философа Сурендранатха Дасгупты (1885–1952), автора пятитомной «Истории индийской философии». Доклад Дасгупты был посвящен эпистемологии веданты и был прочитан на заседании Аристотелевского общества в Лондоне. Мур в своем кратком замечании отметил только то, что он считает в корне неверным все, о чем говорил Дасгупта, не затрудняясь дальнейшими аргументами, чем вызвал одобрительный смех присутствующих британских философов.

Если философия, согласно Муру, способна не столько выяснить истину, сколько прояснить значение, то главным объектом внимания философа становится не мир, а наш язык, которым мы описываем мир. Соответственно, все, что находится за пределами утонченного языка и методов работы с ним, находится и за пределами собственно философии. Поэтому Муру и не нужно было даже пытаться вникать в сущность аргументации Дасгупты, поскольку ему изначально было ясно, что он вне философии, которой он придерживается. Такой подход и по сущности, и по методам иначе как «одномерной философией» назвать трудно. «Одномерность» здесь проистекает из аксиоматичности взгляда на уникальность философского подхода, используемых методов, способа мыслить и образа мысли как таковых. Такая уникальность принимается за изначальный неоспоримый постулат, неподверженный пересмотру. Даже к такому классически «школьному» направлению, как аналитическая философия, вполне применим «расширительный» подход, позволяющий видеть аналогичные *форматы интеркультурной философской практики* (термин В. К. Шохина) в истории философии различных стран. Тогда аналитическая философия рубежа XIX–XX вв. представляется лишь одной из подстадий традиционного философского дискурса, специфика которого определяется лишь переосмыслением задач и техническим оснащением, но не изменением его природы²³.

²⁰ Ma L. Heidegger's Auseinandersetzung with Hegel on Negativity // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece. Athens, 2017. P. 54.

²¹ Van Norden B. W. Taking Back Philosophy. A Multicultural Manifesto. Foreword by Jay L. Garfield. N. Y., 2017. P. XIII.

²² Ibid. P. 167.

Нельзя не отметить, что многие современные западные философы признают, что «азиатская философия вносит важный вклад в философию языка и логику; что некоторые современные философы пытаются синтезировать буддийские и даосские идеи о парадоксах «паранепротиворечивых (paracon-sistent) логик»²⁴.

Как показывает А. С. Смирнов, нельзя догматически объявить один культурно-обусловленный вариант решения философской проблемы общечеловеческим и универсальным, исходя лишь из инерции многовекового культурного развития и многочисленных шаблонов в области базовых парадигм мышления. Универсализм заключается в открытости любому из вариантов и готовности увидеть и признать логичность заданных ими приемов мышления²⁵. Логика необязательно должна быть только аристотелевской, уайтхедовской, гуссерлианской и т. д.

Разумеется, рассмотренные в данной статье отдельные дискуссии – всего лишь капля в бесконечном море философских мнений, споров, концепций. Но, как сказали бы буддисты, и капля имеет тот же вкус, что присущ всему океану. Даже небольшие дискуссии вызывают вопросы и наводят на размышления, актуальные для всех. Ценность философских дискуссий заключается прежде всего в том, что только они способны проявлять различные философские позиции. Казусы Деррида и Мура, приведенные здесь, были бы просто невозможны в рамках «однородных» с мировоззренческой и методологической точек зрения обсуждений.

Если стремление приобщиться к мудрости не ограничивается языковыми и культурными рамками, то можно говорить и о «мировой философии», если найдутся желающие вести такие дискуссии без предварительных ограничений. Конечно, всегда были и будут существовать такие оппоненты, которые изначально уверены в том, что вся мировая мудрость уже найдена и остается только ее прилежно усвоить. Впрочем, в этом ничего нового и особенно интересно нет.

Список литературы

- Гайденко П. П. Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля // Философия природы в античности и в Средние века / Ред. П. П. Гайденко и В. В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 37–77.
- Смирнов А. В. О формализации умозаключения в процессуальной логике. Ч. II // Философский журнал / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 1. С. 5–27.
- Шохин В. К. Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути // Философский журнал / Philosophy Journal. 2015. Т. 8. № 2. С. 16–27.
- Aaronovitch D. Voodoo Histories: The Role of Conspiracy Theory in Shaping Modern History. N. Y.: Penguin Books, 2010. 416 p.
- Adamos M. Aristotle on *Eudaimonia* // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece / Ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017. P. 15.

²³ Шохин В. К. Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути // Философский журнал / Philosophy Journal. 2015. Т. 8. № 2. С. 22.

²⁴ Van Norden B. W. Taking Back Philosophy. P. 6.

²⁵ Смирнов А. В. О формализации умозаключения в процессуальной логике. Ч. II // Философский журнал / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 1. С. 25.

- Burik S.* Darkness East and West: Heidegger, Derrida, and Daoism // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece / Ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017. P. 26.
- Freter B.* Tolerance, Seriousness and Faith: An Existential-Formal Approach to Tolerance // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece / Ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017. P. 35–36.
- Glynn S.* From a Deconstruction of Ethical Foundations to a Non-Foundational Ethics // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece / Ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017. P. 37.
- Gould C.* Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economics and Society. N. Y.: Cambridge University Press, 1990. 363 p.
- Gould C.* Interactive Democracy: The Social Roots of Global Justice. N. Y.: Cambridge University Press, 2014. 303 p.
- Gould C.* Globalizing Democracy and Human Rights. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 288 p.
- Gould C.* Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality. Cambridge: MIT Press, 1978. 208 p.
- Kim Ch.-T.* Wonder as the Experiential Origin of Philosophy // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece / Ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017. P. 44.
- Kolak D.* I Am You: The Metaphysical Foundations for Global Ethics. Dordrecht: Synthese Library; Springer, 2004. 644 p.
- Kolak D., Symons J.* Quantifiers, Questions, and Quantum Physics. Dordrecht: Springer, 2010. 360 p.
- Kolak D., Hirstein W., Mandik P., Waskan J.* Cognitive Science: An Introduction to the Mind and Brain. N. Y.; L.: Routledge, 2006, 257 p.
- Lepekhov S., Lepekhova E.* Interfaith Dialogue in the Modern World: Problems and Prospects // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece / Ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017. P. 50–51.
- Ma L.* Heidegger's *Auseinandersetzung* with Hegel on Negativity // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece / Ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017. P. 54.
- Maciel M.* Religion and Life Conduct: Some Affinities between Max Weber and Greek Skepticism // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece / Ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017. P. 55.
- Norden Van B. W.* Taking Back Philosophy. A Multicultural Manifesto. Foreword by Jay L. Garfield. N. Y.: Columbia University Press. 2017. 240 p.
- O'Meara W.* A Natural Ethics of Gratitude // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece / Ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017. P. 59.
- O'Meara W.* Marx and the Hypothetical Moral Imperative // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece / Ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017. P. 58.
- Pandit P.* On the Principle of Beneficence: A Comparative Analysis on its Three Fundamental Views // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece / Ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017. P. 61.
- Parfit D.* Reasons and Persons. Oxford: Oxford University Press, 1984. 560 p.
- Parfit D.* On what matters. Vol. I–II. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Samraj T.* The Essence of God and the Identity of God as God // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece / Ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017. P. 58.

- Stojanovic S.* Between Ideals and Reality: A Critique of Socialism and Its Future. N. Y.: Oxford University Press, 1973. 222 p.
- Stojanovic S.* In Search of Democracy in Socialism. Buffalo (NY): Prometheus Books, 1981. 145 p.
- Stojanovic S.* Serbia: The Democratic Revolution. Buffalo (NY): Humanity Books, 2003. 264 p.
- Ward A.* The Survival of Persons: A Reply to Parfit's Reductionism // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece / Ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017. P. 68.
- Wilcox J.* Natural Law Theory as Second-Order Voluntarism: Why Religion is not the Basis of Morality // Abstracts 12th Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece / Ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017. P. 70.
- Wolf Ch.* Oratio de Sinarum philosophia practica / Rede über die praktische Philosophie der Chinesen / Hrsg. von. M. Albrecht. Hamburg: Meiner, 1985. 324 S.

A multi-dimensional philosophy in discussions: from Aristotle to *xuanxue* (玄學)*

Sergey Yu. Lepekhov

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. 6 Sakhyanovoi Str., Ulan-Ude, 670047, Russian Federation; e-mail: lepekhov@endex.ru

Elena S. Lepekhova

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. 12 Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation; e-mail: lenalepekhova@yandex.ru

This article discusses the contribution of contemporary philosophical discussions into the process of determining the basic forms of philosophy, which are referred to here as the “unidimensional” and the “multidimensional.” The unidimensional is a form of philosophy associated with the desire to create a universal philosophy based on a limited number of methods of thinking and behavioral patterns. The multidimensional is a form that assumes the existence of various methods and techniques based on the diversity of the original “cultural substrate,” economic and political practices as well as forms of thinking. Multidimensionalism does not reject universalism, but rather views it as an object of research (the universality of human nature, its plasticity and desire for interaction). The article explores the discussions of certain areas of moral, religious and political philosophy. These discussions target the possibility of transcendental sources of ethics, natural theories of law, non-religious rational ethics, the essence of God and the identity of God as God, the problems and prospects of an interconfessional dialogue, tolerance and faith in the context of religious practice of existence. The authors also focus on the comparative use of the metaphors of light and darkness in the West and in the East as well as the role of metaphors in an axiomatic systems. They point at an existing trend to include the achievements of non-Western philosophies into the toolbox of a contemporary researcher (e.g. Garfield, van Norden).

* The research was carried out as part of the state assignment of FASO Russia (project XII.187.1.4. “Cultural heritage of the Transbaikalian peoples and contiguous regions of East Asia in the system of spiritual values of Russia”, № AAAA-A17–117021310267–5); (project 0179–2014–0022 “Patterns of historical development of the Eastern peoples from ancient times to the mid-20th century”).

Keywords: “multidimensional” and “one-dimensional” philosophy, moral, religious and political philosophy, problems and prospects of interfaith dialogue

For citation: Lepekhov, S. Yu. & Lepekhova, E. S. “Mnogomernaya filosofiya v diskussiyakh: ot Aristotelya do ‘syuansyue’ (玄學)” [A multi-dimensional philosophy in discussions: from Aristotle to *xuanxue* (玄學)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 181–194. (In Russian)

References

- Aaronovitch, D. *Voodoo Histories: The Role of Conspiracy Theory in Shaping Modern History*. New York: Penguin Books, 2010. 416 pp.
- Adamos, M. “Aristotle on *Eudaimonia*”, *Philosophy Abstracts Eleventh Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece*, ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017, p. 15.
- Burik, S. “Darkness East and West: Heidegger, Derrida, and Daoism”, *Philosophy Abstracts Eleventh Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece*, ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017, p. 26.
- Freter, B. “Tolerance, Seriousness and Faith: An Existential-Formal Approach to Tolerance”, *Philosophy Abstracts Eleventh Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece*, ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017, pp. 35–36.
- Gaidenko, P. P. “Ontologicheskii gorizont naturfilosofii Aristotelya” [The Ontological Horizon of Natural Philosophy in Aristotle], *Filosofia prirody v antichnosti i srednie veka* [Philosophy of Nature in Antiquity and the Middle Ages], ed. by P. P. Gaidenko and V. V. Petroff. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2000, pp. 37–77.
- Glynn S. “From a Deconstruction of Ethical Foundations to a Non-Foundational Ethics”, *Philosophy Abstracts Eleventh Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece*, ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017, p. 37.
- Gould, C. *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economics and Society*. New York: Cambridge University Press, 1990. 363 pp.
- Gould, C. *Interactive Democracy: The Social Roots of Global Justice*. New York: Cambridge University Press, 2014. 303 pp.
- Gould, C. *Globalizing Democracy and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 288 pp.
- Gould, C. *Marx’s Social Ontology: Individuality and Community in Marx’s Theory of Social Reality*. Cambridge: MIT Press, 1978. 208 pp.
- Kim, Ch.-T. “Wonder as the Experiential Origin of Philosophy?”, *Philosophy Abstracts Eleventh Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece*, ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017, p. 44.
- Kolak, D. *I Am You: The Metaphysical Foundations for Global Ethics*. Dordrecht: Synthese Library; Springer, 2004. 644 pp.
- Kolak, D. & Symons, J. *Quantifiers, Questions, and Quantum Physics*. Dordrecht: Springer, 2010. 360 pp.
- Kolak, D., Hirstein, W., Mandik, P. & Waskan, J. *Cognitive Science: An Introduction to the Mind and Brain*. New York; London: Routledge, 2006. 257 pp.
- Lepekhov, S. & Lepekhova, E. “Interfaith Dialogue in the Modern World: Problems and Prospects”, *Philosophy Abstracts Eleventh Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece*, ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017, pp. 50–51.
- Ma, L. “Heidegger’s *Auseinandersetzung* with Hegel on Negativity”, *Philosophy Abstracts Eleventh Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece*, ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017, p. 54.

- Maciel, M. "Religion and Life Conduct: Some Affinities between Max Weber and Greek Skepticism", *Philosophy Abstracts Eleventh Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece*, ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017, p. 55.
- Norden Van, B. W. *Taking Back Philosophy. A Multicultural Manifesto*, Foreword by J. L. Garfield. New York: Columbia University Press. 2017. 240 pp.
- O'Meara, W. "A Natural Ethics of Gratitude", *Philosophy Abstracts Eleventh Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece*, ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017, p. 59.
- O'Meara, W. "Marx and the Hypothetical Moral Imperative", *Philosophy Abstracts Eleventh Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece*, ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017, p. 58.
- Pandit, P. "On the Principle of Beneficence: A Comparative Analysis on its Three Fundamental Views", *Philosophy Abstracts Eleventh Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece*, ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017, p. 61.
- Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984. 560 pp.
- Parfit, D. *On what matters*, Vol. I–II. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Samraj, T. "The Essence of God and the Identity of God as God", *Philosophy Abstracts Eleventh Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece*, ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017, p. 66.
- Shokhin, V. K. "Analiticheskaya filosofia: nekotorye neprotorenyye puti" [Analytic philosophy: some unbeaten tracks], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2015, Vol. 8, No. 2, pp. 16–27. (In Russian)
- Smirnov, A. V. "O formalizatsii umozaklyucheniya v protsessual'noi logike" [Qiyas as a formal proof: the way the *fuqahā'* argued], Pt. II, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 1, pp. 5–27. (In Russian)
- Stojanovic, S. *Between Ideals and Reality: A Critique of Socialism and Its Future*. New York: Oxford University Press, 1973. 222 pp.
- Stojanovic, S. *In Search of Democracy in Socialism*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1981. 145 pp.
- Stojanovic, S. *Serbia: The Democratic Revolution*. Buffalo, NY: Humanity Books, 2003. 264 pp.
- Ward, A. "The Survival of Persons: A Reply to Parfit's Reductionism", *Philosophy Abstracts Eleventh Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece*, ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017, p. 68.
- Wilcox, J. "Natural Law Theory as Second-Order Voluntarism: Why Religion is not the Basis of Morality", *Philosophy Abstracts Eleventh Annual International Conference on Philosophy 22–25 May 2017, Athens, Greece*, ed. by G. T. Papanikos. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2017, p. 70.
- Wolf, Ch. *Oratio de Sinarum philosophia practica / Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, hrsg. von M. Albrecht. Hamburg: Meiner, 1985. 324 S.

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal

2019. Том 12. Номер 3

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 *Г. Н. Барышева*

Подписано в печать с оригинал-макета 26.08.19.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Lib Serif.
Усл. печ. л. 16,12. Уч.-изд. л. 15,1. Тираж 1 000 экз. Заказ № 15.

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
- 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
 - 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; 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>**