

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2017. Том 10. Номер 1

Главный редактор: А.В. Смирнов (Москва)
Зам. главного редактора: Н.Н. Сосна (Москва)
Ответственный секретарь: Ю.Г. Россиус (Москва)
Редактор: М.В. Егорочкин (Москва)

Редакционная коллегия

Р.Г. Апресян (Москва), В.В. Васильев (Москва), Лоренцо Винчигуэрра (Амьен), С.В. Девяткин (Новгород), А.А. Кара-Мурза (Москва), И.Т. Касавин (Москва), Н.И. Лапин (Москва), В.А. Лекторский (Москва), Ханс Ленк (Карлсруэ), В.И. Маркин (Москва), В.Г. Федотова (Москва), Чжан Байчунь (Пекин)

Редакционный совет

А.А. Гусейнов (Москва), Эвандро Агацци (Мехико), В.И. Аршинов (Москва), В.Д. Губин (Москва), И.Р. Мамед-заде (Баку), А.С. Манасян (Ереван), В.В. Миронов (Москва), Н.В. Мотрошилова (Москва), С.А. Никольский (Москва), Том Рокмор (Питтсбург), Ю.В. Синеокая (Москва), В.С. Степин (Москва), М.М. Федорова (Москва), В.В. Целищев (Новосибирск), А.В. Черняев (Москва), Б.Г. Юдин (Москва), А.Ф. Яковлева (Москва)

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: Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей «09.00.00 – философские науки» и «23.00.00 – политология»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Ulrich's Periodicals Directory; Russian Science Citation Index (Web of Science)

Подписной индекс в Объединенном каталоге «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. 318

Тел.: +7 (495) 697-66-01;
e-mail: philosjournal@iph.ras.ru;
сайт: http://iph.ras.ru/ph_j.htm

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2017. Volume 10. Number 1

Editor-in-Chief: Andrey Smirnov (Moscow)
Deputy Editor-in-Chief: Nina Sosna (Moscow)
Executive Editor: Julia Rossius (Moscow)
Editor: Mikhail Egorochkin (Moscow)

Editorial Board

Ruben Апресян (Moscow), Vadim Vasilyev (Moscow), Lorenzo Vinciguerra (Amiens), Sergey Devyatkin (Novgorod), Alexey Kara-Murza (Moscow), Ilya Kasavin (Moscow), Nikolay Lapin (Moscow), Vladislav Lektorsky (Moscow), Hans Lenk (Karlsruhe), Vladimir Markin (Moscow), Valentina Fedotova (Moscow), Zhang Baichun (Beijing)

Advisory Committee

Abdusalam Guseinov (Moscow), Evandro Agazzi (Mexico), Vladimir Arshinov (Moscow), Valery Gubin (Moscow), Ilham Mammad-zadeh (Baku), Aleksandr Manasyan (Yerevan), Vladimir Mironov (Moscow), Nelia Motroshilova (Moscow), Sergey Nikolsky (Moscow), Tom Rockmore (Pittsburg), Julia Sineokaya (Moscow), Vyacheslav Stepin (Moscow), Maria Fedorova (Moscow), Vitaly Tselitshev (Novosibirsk), Anatoly Chernyaev (Moscow), Boris Yudin (Moscow), Aleksandra Yakovleva (Moscow)

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: the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; Ulrich's Periodicals Directory; Russian Science Citation Index (Web of Science)

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 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation
Tel.: +7 (495) 697-66-01;
e-mail: philosjournal@iph.ras.ru;
website: http://iph.ras.ru/ph_j.htm

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

В.П. Визгин. Еще раз об энтелехии культуры 5

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

К.В. Карпов. Эгидий Римский о границах метафизики как науки 23

Д.В. Иванов. Критика метафизики в контексте дискуссий
о реализме и антиреализме 35

АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ

Цикл «Реплики»

Густав Шпет и Лев Шестов: друзья и антиподы (две интерпретации
феноменологии Эдмунда Гуссерля) – продолжение дискуссии
(*М. Денн, Б.И. Пружинин, Ю.В. Синеокая, Т.Г. Щедрина*) 48

Свобода воли: новые повороты старых дискуссий
(*В.В. Васильев, Д.Б. Волков, Ю.В. Синеокая*) 58

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

Л.Е. Габрилович. О двух научных понятиях мышления
(К обоснованию одной дативистской логики).
Перевод с немецкого *А.В. Шевова* 78

К 140-летию со дня рождения С.Л. Франка

С.Л. Франк. Доказательство бытия Бога
(подготовка публикации *Т. Оболевич* и *А.С. Цыганкова*) 89

Т. Оболевич, А.С. Цыганков. Философия религии С.Л. Франка
в свете новых материалов 99

ДИСКУССИИ

А.А. Перцева. Образ Другого в ранней теории воображения М. Мерло-Понти 116

Л.Т. Рыскельдиева. Текстовая культура как объект историко-философских
исследований 136

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

И.Д. Джохадзе. В защиту семантического экстернализма.
Аргументы Хилари Патнэма 154

А.А. Горных. Вещь на экране: исторический сенсориум Андрея Тарковского
(размышления по поводу книги Роберта Берда «Андрей Тарковский.
Элементы кино») 163

THEORY AND HISTORY OF CULTURE

Victor Vizghin. Entelechy of culture revisited..... 5

HISTORY OF PHILOSOPHY

Kirill Karpov. Giles of Rome on the limits of metaphysics as a science..... 23

Dmitry Ivanov. Critique of metaphysics in the context of the debates
between realism and anti-realism..... 35

ANATOMY OF PHILOSOPHY: HOW THE TEXT WORKS

Rejoinders in a dialogue

Gustav Shpet and Lev Shestov: two friends and antipodes (the two interpretations
of Edmund Husserl's phenomenology). Discussion on Shpet and Shestov
continued (*Maryse Dennes, Boris Pruzhinin, Julia Sineokaya, Tatiana Shchedrina*)..... 48

Free will: new twists in the old discussion
(*Vadim Vasilyev, Dmitry Volkov, Julia Sineokaya*)..... 58

CRONICLES OF PHILOSOPHY

Leonid Gabrilovich. On two scientific notions of thinking.
(Toward laying the foundations of a dativist logic).
Translated from German by *Alexander Shevtsov*..... 78

Toward the 140th anniversary of Semyon Frank

Semyon Frank. The proof of the existence of God
(archival documents published for the first time by *Teresa Obolevich*
and *Alexander Tsygankov*) 89

Teresa Obolevitch, Alexander Tsygankov. The philosophy of religion
of S.L. Frank in the light of new materials 99

ACADEMIC DISCUSSIONS

Alina Pertseva. Image of the Other in Merleau-Ponty's early theory of imagination 116

Lora Ryskeldieva. Textual culture as an object of study in the history of philosophy..... 136

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHIC SURVEYS

Igor Dzhokhadze. In defense of semantic externalism. Hilary Putnam's arguments..... 154

Andrei Gornyykh. The thing on a screen: the historical sensorium of Andrei Tarkovsky
(some considerations about Robert Bird's Andrei Tarkovsky: *Elements of Cinema*)..... 163

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

В.П. Визгин

ЕЩЕ РАЗ ОБ ЭНТЕЛЕХИИ КУЛЬТУРЫ

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

Статья посвящена проблеме энтелехии культуры, исследуемой главным образом на материале прошедшей в начале 90-х гг. дискуссии о диалоге культур и энтелехии культуры. Для прояснения смысла понятия энтелехии культуры автор обращается к аристотелевскому наследию, концепциям биолога и философа Г. Дриша, историка Г.С. Кнабе, философа А.Л. Доброхотова, а также теоретиков и практиков русского символизма и религиозной философии (И. Анненский, П. Флоренский, В. Розанов). Один из выводов автора состоит в том, что в тогдашнем споре о диалоге и энтелехии понятие диалога не соотносилось с традицией экзистенциальной диалогической философии М. Бубера, Ф. Эбнера, Г. Марселя, вне которой оно остается непроясненным. Автор считает, что аристотелевский контекст понятия энтелехии характеризуется неизменным воспроизводством природных форм, которое не может прекратиться (тезис о вечности мира). Но, по его мнению, понятие энтелехии нельзя ограничивать дохристианским культурным контекстом: само теоретическое понятие энтелехии, заложенное Аристотелем, только вместе с христианством приходит к своей полной зрелости.

Ключевые слова: Аристотель, энтелехия, культура, энтелехия культуры, диалог, телеология

Однажды, роюсь в старых книгах, я наткнулся на одну книгу, не очень уж и старую – «Диалог культур. Материалы научной конференции “Випперовские чтения–1992”» (Вып. XXV. М., 1994). Сразу же вспомнилось, что ее мне подарил А.В. Ахутин, выступавший с докладом на той конференции, проходившей в конце октября 1992 г. в Музее изобразительных искусств им. А.С. Пушкина. Как-то само собой стали всплывать отрывочные впечатления от тогдашних разговоров и споров вокруг понятий диалога и энтелехии культуры...

Диалог и энтелехия

В дискуссии, о которой пойдет речь, доминантную функцию выполняла идея диалога культур, а не энтелехии. В те годы, а это было начало 1990-х, в РГГУ возник семинар В.С. Библера, который так и назывался «Диалог культур». Тема же энтелехии ворвалась в царившую тогда атмосферу увлечения «диалогом культур» как аристотелевский «монстр» с непроявленным до конца содержанием. В философские баталии, вокруг этой доминанты возникавшие, концепт энтелехии был привнесен не философом, а историком Г.С. Кнабе¹. Но в его статье «Энтелехия культуры» понятие диалога, пусть и отличающееся от понимания диалога Библером, оказалось органически связанным с понятием энтелехии. Действительно, как одну из существенных характеристик энтелехии культуры Кнабе отметил ее «двуголосие»: голос изначальной энтелехии вступает в своего рода диалог с ее осуществленной формой². В энтелехиальных процессах, можно сказать, интерпретируя эту ситуацию, существует «челночное» движение от «истока» культурного самодвижения к его определенному результату и *vice versa*.

Прежде чем перейти к обсуждению концепта энтелехии применительно к культуре, поясним это труднопереводимое выражение Стагирита. Греческая этимология и история понятия энтелехии от Аристотеля до XX в. кратко, содержательно и четко раскрыты в статье Т.Ю. Бородай. «В “Метафизике” и “Физике” Аристотеля, – говорит исследователь, – энтелехия выступает в большинстве случаев как синоним энергии»³. Тем не менее эти понятия у Стагирита не совпадают. А.Л. Доброхотов в своей недавно изданной монографии дал такое определение этому понятию греческой философии: «Энтелехия – неологизм Аристотеля, означающий целеобладание и воплощение цели в индивидуально очерченной предметности. Обе основные интерпретации энтелехии – как обладание завершенностью и как содержание в себе цели – предполагают внутреннюю работу цели (процесс), приводящую к исполнению и воплощению (результат)»⁴. Ранее в дискуссии по теме, о которой пойдет речь, он считал возможным говорить об энтелехии просто как о *выполненности смысла*⁵.

Обдумывая это понятие, мы не можем не возвращаться к Аристотелю. У него природа стоит под знаком *воспроизводства* ее форм, которое в принципе не может прекратиться (тезис о вечности мира). Поэтому энтелехию мы бы определили как такую выполненность смысла, которая действует как сила его воспроизводящего выполнения. Отталкиваясь от Стагирита и ана-

¹ Кнабе Г.С. Энтелехия культуры // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 139–156. Статья эта в сокращенном виде, без анализа примеров энтелехии культуры воспроизведена в сборнике «Диалог культур» в качестве основного доклада на Круглом столе «Диалог культур и энтелехия культуры», на котором выступили А.Л. Доброхотов, А.В. Ахутин и другие исследователи.

² Отсюда, кстати, следует органичность темы диалога в связи с продумыванием понятия энтелехии, но это требует осознания персоналистическо-экзистенциальной метафизики, становящейся при этом условием оправданности темы диалога, что практически осталось незамеченным участниками конференции и дискуссии.

³ Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М., 2001. С. 444.

⁴ Доброхотов А.Л. Телеология культуры. М., 2016. С. 527. В этой работе автор настраивается на тему энтелехии культуры через концепты «внутренней формы» и культурной «морфемь» (с. 165–174). Усваивая идеи Кнабе, он развивает теоретическое рассмотрение возникающих при этом фундаментальных проблем культурологии и философии культуры.

⁵ Диалог культур. Материалы научной конференции «Випперовские чтения–1992». Вып. XXV. М., 1994. С. 207–208.

лизируя дифференциацию органов в развивающемся организме и подобные процессы, представление об энтелехии как современном научном понятии развил Г. Дриш (1867–1941). Согласно ему, как мы его понимаем, энтелехия – это внепространственный фактор, вносящий в ходе развития живых организмов *отбор* в допустимые законами природы возможности. Мы бы сказали, что энтелехия действует как принцип осмысленного, направленного «из будущего» органической системы ограничения формирующих ее возможностей. Энтелехию, по Дришу, можно уподобить «демону Максвелла», поскольку она действует как антиэнтропийная сила⁶.

Импульсом к дискуссии в связи с понятием энтелехии культуры, как уже ясно читателю, стала вызвавшая большой интерес философов и других представителей гуманитарного знания работа Г.С. Кнабе. Высказанные в ней идеи активно обсуждались и среди участников руководимого В.С. Библером семинара. Помню, что мы обсуждали эту тему с А.В. Ахутиным. Он полагал, что «понятие энтелехии доводит бытие-на-деле до предела»⁷. Чтобы понять данное высказывание, надо иметь в виду ряд восходящих по уровню онтологического «веса» понятий Стагирита: дюнамис – энергея – энтелехия (возможность – действительность как деятельность – энтелехия)⁸. Энтелехия, таким образом, истолковывается как полнота самоосуществленности цели, или, что близко к буквальному переводу, «нахождение-в-состоянии-полной-осуществленности»⁹. Но на переднем плане обсуждений стояло не понятие энтелехии применительно к анализу культуры, а идея диалога. В тогдашней дискуссии упор был сделан на выявлении логических смыслов исторических эпох и на априорном механизме их смены. Эти споры, во многом проходившие под знаком концепции «диалога культур» В.С. Библера, не показались мне столь уж плодотворными для исследований культуры из-за своей удаленности от конкретной эмпирической истории культуры, от исследовательского погружения в ее непредсказуемый поток, а также и от экзистенциально-художественно ориентированной мысли в целом. Душа, всецело увлеченная одной лишь диалектикой вкупе с «диалогикой» понятий, как бы испытывала головокружение, оказавшись на неподвижно натянутых вербальных канатах, удерживаемых абстрактными конструкциями, и задыхалась, как в обезвоздушенном пространстве. На мой вкус, всей этой, порой изобретательной и даже правдоподобной, эквилибристике с концептами и претендующими на универсальность схемами недоставало точного, лично пережитого *впечатления* от встречи с изучаемым историческим материалом. Можно сказать, что формальной диалектике понятий недоставало культурно-исторической «плоти», проанализированной с «родственным вниманием»¹⁰ и потому глубоко пережитой.

Соотношение понятий энтелехии и диалога оказалось в работе Кнабе не лишеным противоречия. С одной стороны, в явлениях энтелехии культуры, согласно историку, действует «двуголосие» и, значит, диалог, но, с другой

⁶ Дриш Г. Витализм. Его история и система. М., 1914. С. 260.

⁷ Диалог культур. С. 211.

⁸ Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 478 (примечание к «Метафизике» IX, 3, 1047a 30–35). Различие энтелехии и энергии по Аристотелю в том, что если в первом понятии подчеркнута фактическая данность осуществления возможности, то во втором акцентируется действительность как деятельность (движение) осуществления. Еще одно важное место, где Стагирит говорит об энтелехии, – «О душе», начало 2-й книги. Самоосуществление, образец которого дают живые существа, – вот что прежде всего вызывает у Аристотеля мысль об энтелехии (комментарий см.: там же. С. 501).

⁹ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 800. Лучше сказать, на мой взгляд, не «нахождение», а пребывание-в-состоянии-полной-осуществленности.

¹⁰ Концепт М.М. Пришвина. См. об этом: Визгин В.П. Пришвин и философия. М.; СПб., 2016.

стороны, Кнабе отметил теоретическую иррелевантность диалога культур энтелехии: «Диалог культур оказывается здесь снятым – он есть, раз происходит взаимодействие разнородных сущностей, и его уже нет, поскольку их разнородность уступает место единству»¹¹. *Единство разнородных культурных пластов и «артефактов»* служит своеобразным маркером того, что мы действительно добрались до энтелехиального пласта культуры. Как реагировать исследователю на подобную ситуацию? На наш взгляд, в гуманитарной сфере, тем более на такой – метафизической – глубине, невозможно достичь однозначности в суждениях. Взаимодействие вообще и диалог в частности предполагает *антиномическое* условие: взаимодействие возможно, когда разнородность присутствует и в то же время отсутствует, приоткрывая пространство для единства. Пробираясь труднодоступными тропами онтологической мысли на такие высоты, исследователь неизбежно оказывается перед лицом антиномий и парадоксов, что, однако, не должно останавливать мысль.

Подводя итоги дискуссии, Кнабе уже в ином смысле и контексте возражал против сведения культуры к диалогу. В гуманитарной среде тех лет диалог понимался весьма неопределенно и многозначно. На наш взгляд, можно сказать, что понятие диалога выступало тогда как квазибахтинский субститут гегелевского «раздвоения» единого, противоречия и борьбы противоположностей. Главной характеристикой так понимаемого диалога считалась неустранимо конфликтующая, но в то же время и примиряемая *двойственность* (шире – множественность вообще), обеспечивающая непрерывность взаимодействия и спора, ведущих к творческому обновлению культуры. «Культура есть там, – говорит В.С. Библер, выступая на круглом столе, – где она диалогует с собой, где существует несколько культур или она сама амбивалентно понимает себя как иную культуру»¹². Культура здесь функционально приравнена к действующему лицу, наделенному голосом, обязательно двоящимся на «свой» и «другой», что и выражается таким неологизмом, как «диалогует с собой». Это выражение, на наш взгляд, не слишком удачно. В нем концепт «диалога» по сути дела поглощает понятие культуры, грозя превратиться в «отмычку» для всех гуманитарных проблем. Хотя В.С. Библер формально и признал за энтелехией статус предельного понятия для понимания культуры, однако оно ему оказалось не нужным, потому что в его концепции только диалог выступает единственным действительно фундаментальным понятием¹³.

Помнится, и тогда в русле увлечения «диалогизмом» возникла мода на разные неологизмы вроде «полилога» (монолог – диалог – триолог... – полилог). Греческое «диа» было при этом принято за латинское «дуо», и слово «диалог», соответственно, оказалось прочитанным как «раздвоенность» с ее неминуемой конфликтностью, но с верой в диалог как гарантию примирения и – главное – прогресса. Понятно, что в 70–80-х гг. прошлого века бум «диалогизма» такого рода у нас в стране был вызван прежде всего небывалым резонансом, которым отозвалось переоткрытие М.М. Бахтина, полузабытого мыслителя, принадлежащего к традиции персоналистическо-экзистенциальной диалогической философии. Но, обратим внимание, в этой традиции, к которой кроме русского философа принадлежали М. Бубер, Ф. Эбнер, Г. Марсель, разрабатывалось не понятие «диалога культур», а понятие диалога «Я» и «Ты», диалога *личностей* во всех его ракурсах и смыслах. В концепции же

¹¹ Кнабе Г.С. Энтелехия культуры. С. 153.

¹² Диалог культур. С. 213.

¹³ Там же.

«диалога культур» ее основу составляла не персоналистическая онтология экзистенциального типа, а гегелевско-марксистский **background**, в духе времени слегка расширенный за счет новых философских имен. Если концептуальной ясности в этой сфере в те годы не хватало даже у профессиональных философов, что говорить о других гуманитарных исследователях, использовавших слово «диалог» в самых разных смыслах и значениях.

Как историк Кнабе не мог не дистанцироваться от подобного «диалогизма». Вот его вердикт: «Сводить культуру к диалогу, т. е. к взаимопониманию – очень распространенная сейчас мысль; она имеет корни в либерально-демократическом мышлении, но от того не становится более верной»¹⁴. «Одна из слабостей конференции, – продолжает он, – смешение диалога и противоречия, сведение противоречия к диалогу. Этого делать не следует. Диалог предполагает интенцию, которой в противоречии присутствовать не обязательно»¹⁵. Диалог в своей облегченной и потому модной версии есть по сути дела концептуальная идиллия в духе императива «обнимитесь, миллионы», идиллия осуществленных лозунгов Французской революции. В этом смысле понимаемый диалог, как справедливо заметил Кнабе, действительно неотделим от либерально-демократической утопии. И еще один важный момент: рамки гегелевско-марксистской интеллектуальной традиции не позволяют глубоким образом развить в ней саму тему диалога, философски и культурологически продуктивным образом выдвинутую альтернативной ей традицией. Отсюда и впечатление смешения диалога с противоречием.

В дискуссии критическое отношение к теме диалога, способной загородить тему энтелехии, высказал также и В.В. Бычков: «Энтелехия, мне кажется, исключает в принципе диалогичность, то есть диалогичность здесь какой-то вторичный, верхний слой... взаимодействие культур... происходит на каком-то более поверхностном уровне, а не на глубинном»¹⁶. По Бычкову, диалог и энтелехия – два различных принципа, причем из каждого можно исходить, выстраивая философское понимание культуры. Спор возник о том, какой же из этих принципов является сущностно значимым для понимания культуры. Позицию В.В. Бычкова можно представить примерно так: различные культуры на глубоком онтологическом уровне существуют энтелехиально, а на более поверхностном уровне соотносятся между собой, «диалогизируют», вступая в межкультурное взаимодействие.

Столь же антиномически напряженное соотношение характеризует и связь понятий энтелехии и истории. Вспомним о толковании энтелехии как «выполненности смысла». Но как это возможно? *Выполненности смысла исторически развивающейся культуры в действительности нет и быть не может*. Вопрос об энтелехии был поставлен Кнабе как проблема познания культуры: как историку работать с внутренним *единством* культуры в истории, выступающим формообразующим активным *началом*? Идея энтелехии, как мы сказали, была выдвинута Аристотелем. Но для рассмотрения ее применительно к культуре важнее даже не мысли Стагирита, а концепция энтелехии европейской культуры, набросанная Гуссерлем в его «Кризисе...».

Энтелехия европейской культуры, содержанием которой выступает абсолютная, универсально значимая автономия научного разума, сложившаяся в главных чертах в античности, по Гуссерлю, не столько данность, факт, сколь-

¹⁴ Диалог культур. С. 223. Подобное сведение, впрочем, может быть и оправдано, но, на наш взгляд, лишь на основе такого понимания диалога, когда определяющей его формой оказывается диалог «Я» с абсолютным «Ты».

¹⁵ Там же. С. 223–224.

¹⁶ Там же. С. 220.

ко задание. В концепции самодержавия разума выявляется квазирелигиозная вера немецкого феноменолога¹⁷. Если его философскую веру обозначить как эрзац-религию разума, то можно сказать, что он верит в энтелехию европейской культуры, заложенную в античности. Однако вопросительный модус речи об этом у него сохраняется. Если бы это было не так, то его труд не назывался бы «Кризис европейских наук...». Если бы универсальный разум, обеспечивающий полноту теоретической и практической автономии человечества, все время действовал правильно, неуклонно осуществляя свое воздействие в истории, то актуальное наличие энтелехии Европы (европейской культуры) было бы фактом. Но все же это больше возможность, правда, по Гуссерлю, способная еще осуществиться, несмотря на кризис. Если бы он в это не верил, то и не выдвинул бы весь свой титанический проект, представленный в его завершающем его творчеством труде. Но условие, которое он выдвигает для того, чтобы воплотить эту возможность, невозможно осуществить. Ну, действительно, как может осуществиться и действовать универсальная система разума? Энтелехия Европы была бы постоянно действующим фактором мирового становления, «если бы, – говорит Гуссерль, – разум на деле стал полностью осознанным и явным для самого себя в свойственной его существу форме, то есть в форме универсальной философии, развертывающейся в последовательных усмотрениях и аподиктическим методом нормирующей самое себя. Только тогда можно было бы решить, действительно ли европейское человечество несет в себе абсолютную идею, а не является лишь эмпирическим антропологическим типом, подобным “Китаю” или “Индии”, и, с другой стороны, обнаруживает ли зрелище европеизации всех чуждых Европе человеческих общностей некий властвующий в нем абсолютный смысл, соотносимый со смыслом мира, а не с его исторической бессмыслицей»¹⁸. Энтелехия здесь выступает как синоним абсолютной идеи, абсолютного смысла, можно сказать, просто абсолюта. Содержание понятия энтелехии поднято на предельную высоту универсальности и значимости. Культура тоже оказывается по сути дела приравненной к универсуму, ибо ее судьба есть судьба всего мира. Абсолютный смысл, наличный в мире и действующий постоянно правильным образом как осознаваемый универсальный разум, – вот что такое, по Гуссерлю, энтелехия.

Но как историку культуры работать с таким «безвоздушным», чисто теоретическим конструктом? Понятно, что невозможно. И Кнабе указывает два принципиальных момента, извлекаемых им из анализа гуссерлевской концепции и подобных философских построений. Энтелехия, говорит он, как действующее начало не исчерпывается наличными своими актами, такое начало «продолжает действовать, и между ним и его воплощением устанавливается определенное двуголосие»¹⁹. Это важное замечание, на которое мы уже указывали, начиная наш анализ. И в этом смысле можно сказать, что к теме энтелехии культуры тем самым легитимно подключается тема диалога, который ведут разные культурные «голоса», сопоставляемые на основании определенного их единства в глубине их энтелехиальных «корней».

Среди выводов Кнабе обратим внимание в первую очередь на «музыкальность» явлений энтелехии культуры. Характеристику эту Кнабе взял у Флоренского, с большой цитаты из которого начинается его работа. Флорен-

¹⁷ См. об этом: *Визгин В.П.* Поздний Гуссерль: квазирелигия разума как продуктивный тип // *История философии.* 2015. Т. 20. № 1. С. 102–129.

¹⁸ *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 32–33.

¹⁹ *Диалог культур.* С. 202.

ский говорил о «веянии музыки» в ноуменально-центровом, энтелехиальном для русской культуры комплексе Троице-Сергиевой Лавры. На наш взгляд, идея «музыкальности» творческого духа культуры, предстающего за выражением «энтелехия культуры», верно ориентирует исследовательский поиск. «Музыкально» в данном контексте то, что логико-аналитически и объективно-рационально не может быть объяснено, но в то же время чрезвычайно важно для судеб человека и культуры. Энтелехия культуры как раз такова. К подобным образом понимаемому тезису о «музыкальности» в творческих глубинах культуры мы можем присоединиться, слегка его развив.

«Ускользание» энтелехии «от логической ясности и четкой однозначности» ставит «восприятие этого феномена на грань аналитического познания и внутреннего переживания»²⁰. Другим символическим синонимом рациональной «матовости» энтелехии выступает ее «музыкальность». У Флоренского, ощущавшего эту символику «особенно остро», тема «музыки» находит себе выражение на языке христианского платонизма (энтелехия как «сверхэмпирическая, выше-умная духовная сущность»).

«Музыкальность» в этом контексте – конечно, метафора, но емкая и точная. Она стоит в одном ряду с такими символическими средствами обозначения энтелехиальных явлений культуры, как «созвучия», «соответствия», «резонансы» и т. п. Все они отсылают к образу «волны», к представлению о неявной «передаче» внутреннего культурного единства. Рядом надо поместить другие образы: «атмосфера», «климат», «дух», «среда» и т. п., также указывающие на *неявное* единство разнородного, предполагаемого понятием энтелехии.

Недавно я встретил знакомого, впервые побывавшего в Греции. Вот его главное впечатление: «Я понял, что если *здесь* я увижу кентавра, то совсем этому не удивлюсь!». Путешественник хотел сказать, что из самого *духа* греческого ландшафта, пейзажа, причем не только географического, но и историко-культурного, как бы «вытекает», то есть ожидаем и делается понятным «кентавр» как определенный культурный «вид», «форма». Можно сказать, что *Genius loci*, дух специфического *целого*, и порождает такую его характерную форму, как «кентавр». Пусть все это так, но причем здесь, спросят, «музыкальность»? Дело в том, что в музыке, в этой вроде бы сугубо специализированной деятельности, содержится *универсальный* для постижения разнородных подразделений культуры язык. Поясню, почему это так. Все виды искусства как культурной активности совершаются во *времени*. Но только музыкальное искусство имеет дело со временем в «чистом» виде, *par excellence*. В нем выработан как бы естественный язык осознания и представления временных процессов вообще. Действительно, такие «музыкальные» концепты, как «ритм», «тональность», «интонация», «мелодия», способны описывать явления и других культурных пластов, в том числе философии, что еще только предстоит со всей ясностью осознать²¹. Уже сейчас о «тональности» применительно к своим дисциплинам говорят с полным самоотчетом в обоснованности такого языка не только художник, поэт, писатель, архитектор, но и философ²².

²⁰ Диалог культур. С. 202.

²¹ В своих работах последних 10–15 лет я стремился внести эти концепты в разговор о философии и ее истории. Однако главные теоретические синтезы и анализы еще впереди.

²² Габриэль Марсель, сам тонкий музыкант и пронизательный философ, не раз демонстрировал это, на что мы уже обращали внимание. Речь у него, например, шла о тональности, с какой Декарт высказывал свой знаменитый тезис или Сартр повторял формулу Ницше о «смерти Бога». Интонация «устроена» так же, как и интуиция, то есть как духовная живая цельность, не исчезающая ни на йоту ни в одной из «частей» культурного целого.

Увлечение концептом времени однако таит в себе и опасности. Там, где спасительное, там близко и погибельное – примерно так своим слогом можно передать высказывание Гельдерлина, часто цитируемое и комментируемое Хайдеггером. Именно так обстоит дело с концептом времени. Эти опасности мы бы обозначили как опасности метафизического свойства, как угрозу потерять, утратить вкус к *вечности*. Дело в том, что одним из влиятельных идейных течений, начиная с рубежа XVIII–XIX вв. и особенно в XX столетии, стала «десубстанциализация» и «темпорализация» мировоззрения. Несть числа ее проявлений. Это и апология функционализма у Кассирера, и фундаментальная онтология Хайдеггера, и бергсонизм, по крайней мере, в расхожем прочтении (что, однако, неслучайно), и реляционизм, а также всевозможные релятивизмы и редукционизмы, историцизмы, философии процесса, структурализмы и постструктурализмы вкупе с постмодернизмом и т. п. Давно уже стала «модной» борьба с метафизикой, большими нарративами, субстанциализмом за текучесть, подвижность и спонтанность «экзистенции», за случайность и относительность, за стохастичность, амбивалентность и множественность против единства, за «креативный» хаос против единящего «все и вся» логоса. И когда какой-то ученый или философ демонстрирует в своих изысканиях безоговорочную апологию такой «десубстанциализации», хочется ему сказать: «Стоп! Здесь риск, опасность!».

Флоренский дал теоретическую классификацию механизмов культурной динамики первостепенной значимости, на основе которой Кнабе выстраивает свои историко-культурные «казусы». Речь идет о классификации «культурных диалогов», или «соответствий» («перекличек»), на три класса: «поверхностно-случайное совпадение», «историческое взаимодействие» и «веяние музыки» (в этом случае уже нельзя не говорить собственно об *энтелехии* культуры). Кнабе рассматривает энтелехию культуры как некоторую «устойчивую объективную структуру», наделенную тремя характерными свойствами. Во-первых, энтелехиальный импульс «не имеет определенного, точно выявляемого источника»; во-вторых, «отличительная черта культурных феноменов, возникающих из энтелехии более широких и длительных культурных состояний, заключается в том, что они характеризуют не столько мировоззрение и творчество художника... сколько мироощущение круга, социума, времени, настроение и тон, сквозящие в фактах культуры скорее, чем сами эти факты»; в-третьих, «феномены культуры, возникшие из энтелехии более широких и как бы разреженных культурных субстанций... очень скоро перестают восприниматься в качестве изначально инородных, полностью усваиваются данной национальной традицией»²³. В этом наборе признаков явление энтелехии описано достаточно определенно и поэтому его можно применять при анализе культуры. Так, например, вслед за Р. Якобсоном увидев в «Медном всаднике» Пушкина православно мотивированное негативное отношение к искусству скульптуры, Кнабе говорит о третьей, по Флоренскому, форме культурной «переклички»: «Перед нами третья форма диалога культур – энтелехия духовно-исторической субстанции, как бы зримо осуществляющаяся в творческом подсознании поэта»²⁴. В своей поэме поэт предвещает будущее культуры, те ее формообразования, которым развиваться в полной мере еще предстоит.

В чем же, на наш взгляд, значение этой статьи, давшей плодотворный импульс к размышлениям об энтелехии культуры? В том, что в ней автор попытался понять скрытую работу культуры как *cultura culturans*, как **духовно-**

²³ Кнабе Г.С. Энтелехия культуры. С. 148–150.

²⁴ Там же. С. 148.

го творческого «начала», понять ту невидимую, как бы «подземную», «внутреннюю» культурную форму или даже структуру, которая «проталкивает» наверх, в осуществленность будущие формообразования культуры. Все это, на первый взгляд, может показаться похожим на культурологическую «алхимию», реабилитирующую невидимые флюиды-субстанции донаучного естествознания. Но с подобной гипотезой, инициирующей негативную реакцию на всю эту тему, не надо спешить. Сначала следует разобраться в конкретных примерах энтелехии, проанализированных историком.

Кнабе более всего уделил внимание «античной субстанции культуры», рассмотрев ее действие на примере главным образом истории архитектуры. Подобную «музыкальную алхимию» можно найти и в том, что мы уже давно обозначаем в своих работах как «духовные резонансы», когда скрытые волны духа, без явной материальной передачи и в условиях ее очевидной невозможности, расходятся по разным авторам, позволяя *post factum* обнаружить изоморфизм создаваемых ими культурных явлений²⁵. Но это не «алхимия», а, можно сказать, «духовная химия», доступная если и не аналитическому рассудку, то более широкому и углубленному разуму, не чуждающемуся познания художественного. Такого рода явления на самом деле давно наблюдаются в истории культуры, и обойти факт их присутствия в ней невозможно. Именно в них, как говорят, ощущается присутствие единящего разнородные культурные пласты «духа времени», «духа эпохи». Иногда подобные энтелехиальные волны интерферируют с доказуемыми, материально обеспеченными трансляциями «воздействий» и «влияний». Понятие «духовного резонанса», таким образом, отвечает именно третьему классу культурных «перекличек» («диалога»), то есть явлениям энтелехии, если применить общую схему классификации культурных взаимоотношений, выдвинутую Флоренским и положенную в основу работы Кнабе.

В дискуссии после доклада Кнабе наиболее близким к его идеям оказался анализ творчества Андреа Палладио (1508–1580) искусствоведом В.Н. Гращенковым, четко зафиксировавшим ситуацию, когда обращение к понятию энтелехии неизбежно: «Ничего буквально античного, – говорит Гращенков, – нет у Палладио, но он весь пронизан духом античности, и Палладио совершил смелую трансформацию»²⁶. Энтелехиальное начало культуры античной, подчеркивает он, «просвечивает... сквозь ткань и под поверхностью каких-то явлений уже совсем, казалось бы, чужеродных» ему. Энтелехиальные явления культурной истории живут «не в рационально-конечном, а в художественном и потому “неописуемом” спектре сознания» – говорит и Кнабе, комментируя одно письмо Вильгельма Малера (1902–1976). Можно подумать, что историк-теоретик пытается создать нечто вроде культурологии Шпенглера, но без его слишком уж биоцентрически ориентированной метафизики. Для этого ему нужно было бы рационализировать автора «Заката Европы». Но такой возможности он не видит, выбирая себе других теоретических наставников. В духе стремления к «новому рационализму» мыслили у нас в те годы, помимо Кнабе и Библера, многие философы-шестидесятники, расширявшие марксизм и пытавшиеся применить его к познанию культуры, отказавшись от грубого редукционизма материалистического толка.

²⁵ Например, в работе: Визгин В.П. Резонансное движение культуры: Достоевский – Вяч. Иванов – Марсель // Вестник РХГА. 2011. Вып. 2. С. 167–177 (о понятии духовного резонанса см. с. 171–173). Другие примеры подобного явления проанализированы нами для таких персонажей интеллектуальной истории, как Марсель и Гейзенберг, Марсель и Пастернак и т. д., в книге: Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб., 2008.

²⁶ Диалог культур. С. 210.

Энтелехия и культура

Теперь отойдем от работы Кнабе и обратимся непосредственно к обсуждаемому в ней понятию. «Семенные логосы», производящие эйдосы, активные созидающие формы – все эти понятия Платона, Аристотеля, стоиков нужно иметь в виду, когда обсуждается философская сторона идеи энтелехии. Но не будем вводить их в рассмотрение, поскольку нас здесь интересует понятие энтелехии применительно к культуре. Что же это такое энтелехия культуры, этот трудноуловимый, «музыкальный» сюжет? Пояснить его легче указанием на такие, например, явления, как «духовный резонанс», когда обнаруживается определенный изоморфизм в творчестве лиц, никак прямо и явно, через взаимодействие и контакт, друг с другом не связанных²⁷. Неслучайно, что самые удачные метафоры этого понятия – музыкальные. Для иллюстрации данного тезиса обратимся к опыту русской поэзии. Иннокентий Анненский (1859–1909), пытаясь раскрыть метафизику переживания человеком прекрасного, говорит о шевелении «в нас сочувственных струн», имея в виду струны сочувствия прекрасной природе как «мысли какой-то великой Души»²⁸. Ситуация, когда «душа с душою говорит», не вступая при этом ни в какой материально опосредуемый контакт взаимодействия, и есть ситуация духовного резонанса. Такое явление кажется «волшебным», таинственным, ибо не требует материальной среды коммуникации. Можно сказать, что родственные души, не ведая об этом, пришли в резонанс в самых глубоких своих слоях, обнаружив скрытое «родство».

При обдумывании энтелехии культуры трудно избежать таких понятий, как «начало» и «волна». Энтелехия культуры, подобно волне, приходит и уходит и снова возвращается, не утрачивая при этом своей сущностной антиномии, выступающей ее инвариантом²⁹. Поясним ее антиномичность, снова обратившись к Анненскому. Соотношение такого «начала» европейской культуры, как античность, с культурой нашего времени им точно определено. Современная душа, – говорит он, – «столь же несоизмерима классической древности, сколь жадно ищет тусклых лучей, завещанных нам античною красотою». И продолжает, имея в виду себя: «Автор томится среди образчиков современных понятий о прекрасном, но он первый бы побежал не только от общества персонажей еврипидовской трагедии, но и от гостеприимного стола Архелая и его увенчанных розами собеседников с самим Еврипидом во главе»³⁰. Вдумываясь в эту ситуацию, мы понимаем, что излучаемые «началом» культуры энтелехиальные импульсы несут в себе нередуцируемую антиномию, или амбивалентность. Это означает, что стремление к античному идеалу парадоксальным образом не может не сочетаться со столь же однозначным неприятием его полного воплощения сейчас. От роскошного стола Архелая с самим Еврипидом в числе участников застолья мы бы побежали сломя голову, если бы за таким столом *на самом деле* оказались. Именно

²⁷ Например, Г. Марселя и В. Гейзенберга.

²⁸ Анненский И.Ф. Избранное. М., 1987. С. 501. Здесь характерен сам образ «струны», столь близкий немецким романтикам (напр., у Эйхендорфа «в каждой вещи спит струна»).

²⁹ Об антиномизме Кнабе не говорит, только мимоходом и косвенно упоминает о волнообразном характере энтелехии, об «очередной энтелехии», имея в виду жизнь «чувства античности» в европейской культуре. См.: Диалог культур. С. 148.

³⁰ Анненский И. Стихотворения и трагедии. Л., 1990. С. 290. Архелай (около 413–399 гг. до н. э.) – македонский царь, много сделавший для процветания своей страны и ее культуры. Его резиденцию в Пелле посещали выдающиеся деятели греческой культуры, в том числе Еврипид (Lexikon der Antike. Leipzig, 1977. S. 51).

благодаря антиномическому модусу энтелехии культуры в сегодняшней действительности ее волны несут живой творческий потенциал. На острие таких парадоксов и происходит оформление энтелехиальных волн в произведениях современной культуры. В данном случае мы говорим об «антикизирующих» трагедиях Анненского, который такую антиномию, как мы видим, прекрасно осознавал как мыслитель. Но и других примеров тому множество. И ряд из них привел в своей статье Кнабе. Кстати, к подобному описанию ситуации по сути дела близок и В.С. Библер с его концепцией «диалога культур», если только отказаться от слишком, на наш взгляд, догматически принятых им истолкований исторических эпох и вернуть понятие диалога в русло адекватной ему персоналистическо-экзистенциальной философской традиции. Освобождение от теоретического догматизма и схематизма представляется нам необходимым условием для понимания культуры, особенно сегодня. Его ясно осознавал Розанов: «Мне кажется, – говорит он, – эпоха догматического существования вообще прошла и выступает эпоха скорее художественных воплощений отношения к Богу, эпоха скорее певческая, нежели *умственно-конструктивная*... (курсив наш. – В.В.)»³¹. Пение певца – это и *музыка*, и *голос*. Этим символам культурного бытия как такового отвечает традиция персоналистическо-экзистенциальной диалогической философии.

Обратим внимание на еще один сюжет, в котором обнаруживается то, что мы называем энтелехией культуры. «Иннокентий Анненский, – пишет Анна Ахматова, – не потому учитель Пастернака, Мандельштама и Гумилева, что они ему подражали – нет., но названные поэты уже “содержались” в Анненском»³². В этом высказывании ключевое слово – «содержались». Энтелехиально то, что внутренне *полно* – полно в разносторонности, в единении разнородного. Энтелехия – ведь это и античный прообраз гегелевской абсолютной идеи с ее синтезом противоположностей, и аналог всеединства, этого своего рода философского «божества». Энтелехию хочется уподобить коробочке с семенами грядущей культуры во всем «букете» ее цветущих форм. «В “Колокольчиках” (стихотворение Анненского. – В.В.), – говорит Ахматова, – брошено зерно, из которого затем выросла звучная хлебниковская поэзия». «Зерновая», «семенная» метафора неизбежна, когда мы думаем об энтелехии³³. Она же употребила еще некоторые ключевые для нашего сюжета слова, которые так или иначе упоминались нами: «*Истоки поэзии Гумилева не в стихах французских парнасцев, как это принято считать, а в Анненском. Я веду свое начало от стихов Анненского. Его творчество, на мой взгляд, отмечено трагизмом, искренностью и художественной цельностью*... (курсив наш. – В.В.)»³⁴. Быть же «истоком», «началом» прорастания будущего и сохранять цельность при всей многопутейной разносторонности – в этом мы интуитивно видим «дело» *гения*. Вот еще одно слово, которое здесь неслучайно напрашивается. Мы не знаем точно, что оно означает. И наше незнание прямо относится к его сущности. Но мы знаем, что гениальным мы назовем того, кто предвосхищает будущее культуры благодаря тому, что не

³¹ Цит. по: Диалог культур. С. 102. Розанов сам, вернувшись из Италии, порывает с наукообразием своего письма и становится оригинальным художником-мыслителем нового типа, за которым, как я считаю, будущее литературы, в том числе и философской.

³² Ахматова А.А. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 236. Далее Ахматова приводит тому доказательство, цитируя Анненского и сопоставляя с этими цитатами стихи «молодого Маяковского». А можно еще привести аналогичные параллели с Гумилевым, Пастернаком, Мандельштамом и даже Хлебниковым, что она вскользь и делает.

³³ Ахматова здесь, солидарна с Флоренским.

³⁴ Ахматова А.А. Цит. соч. С. 236.

замыкается на самом себе, на своей «индивидуальности-определенности-Я», прорываясь к «семенному фонду» разнообразных культурных форм, которым еще предстоит обрести силу прорастания. Если вспомнить, что говорит об Анненском Ахматова, то она четко проводит разделительную черту между гением и талантом (хотя этих слов и не упоминает). Анненский в ее глазах – гений, ибо содержал в себе будущее русской поэзии, а упомянутые ею Брюсов и Бальмонт – можно сказать, только таланты³⁵. Итак, гений – энтелехиальное явление культуры, поскольку в нем таинственно, как бы «в свернутом виде» содержится культурное целое эпохи. В гении явлена самоцель и самодвижение культуры, ее творческий исток («начало»).

У всех в памяти пушкинская фраза о несоединимости гения и злодейства. Но гений несоединим и с талантом. Анненский пишет, что «Л. Андреев очень талантлив, но совершенно *лишен гения* – от природы»³⁶. Гений – высочайшая производительная сила грядущей культуры, прозябающая в недрах или даже на обочине культуры теперешней. И еще подметила Ахматова, что Анненский «шел одновременно по стольким дорогам!». Это тоже черта гения: идти сразу многими путями, думать многими умами, чувствовать мириадами чувств. Гений многонаделен и многоканален, его связи с миром широки, объемны и подвижны. Ему открыто многое, но он не смешивает ранги вещей, каждой находя подходящее ей место. Все это отсылает нас к понятию «плеромы», неотделимому от понятия энтелехии. При этом плерома мыслится не столько как результат, но скорее как деятельность, творящая активность, что как раз и характеризует энтелехию в ее энергичной составляющей.

Еще раз вчитаемся в признание Ахматовой: «Я веду свое начало от стихов Анненского». Его анализ поможет нам увидеть, как энтелехиальное состыковывается с другими типами культурных взаимосвязей. Речь здесь уже не идет, как у Кнабе или Анненского, об античном «начале» в современной культуре. Ахматова говорит о начале собственного творчества. В данном случае глубокое воздействие учителя на ученика (случай Гумилева и Ахматовой) совмещается с явлением духовного резонанса (например, случай с Хлебниковым, когда говорится о его «предвосхищении» Анненским). Можно сказать и так: энтелехиальные волны имеют разные размерности глубины, проявляются на разных уровнях. Они могут выходить из «тени», из глубины на поверхность, оборачиваясь уже материально опосредованным типом воздействия. И на этих уровнях тоже «работающей» оказывается метафора органического роста, «семян» как начал. А где она действительна, там отсылка к энтелехии представляется законной. И поэтому мы можем попытаться расширить выдвинутое Кнабе понимание энтелехии культуры и отнести к ее проявлениям и другие типы культурных воздействий. В культуре действует как бы саморазмножение «начал», ее «семенной фонд» развивается, ветвится. Вот это и есть энтелехиальная жизнь культуры. На наш взгляд, ее надо изучать не столько *in abstracto*, чрезмерно увлекаясь логическими схемами и придавая им непосильный для них онтологический вес и при этом, удачно или не слишком, играя словами, сколько *in concreto*, не зарывая интуитивное познание культурных явлений в неплодотворный «песок» вербально-диалектического движения понятий. Критические прозрения Бергсона и его учеников служат в данном случае хорошим противовесом против подобной опасности, угрожающей прежде всего философам.

³⁵ Вот ее слова: «Меж тем как Бальмонт и Брюсов сами завершили ими же начатое... дело Анненского ожило со страшной силой в следующем поколении» (там же. С. 235).

³⁶ *Анненский И.Ф.* Избранное. С. 502.

Вернемся к анализу дискуссии о соотношении диалога и энтелехии для подведения итогов нашим воспоминаниям и размышлениям. Если диалог означает или только предполагает некую основу для взаимопонимания, то относительно энтелехии в ее соотношении с «диалогом культур» диалога в результате прошедшей конференции и дискуссии, можно сказать, не возникло. Если раньше исследователи анализировали движение культуры с помощью понятий преемственности и инновации, заимствования и влияния и т. п., то теперь заговорили о «диалоге культур». Результаты дискуссии, на наш взгляд, показали, что это вряд ли действительно помогло прояснению темы энтелехии культуры. И главную тому причину мы видим в том, что стали смешивать несмешиваемые школы мысли. Как в мире химических субстанций существуют несмешивающиеся между собой жидкости (вода и масло, например), так и в мире интеллектуальной культуры существуют несмешиваемые между собой, несоединимые линии мысли. Персоналистическо-экзистенциальная диалогическая традиция философствования, в рамках которой понятие диалога было выдвинуто, развито и обрело легитимный статус, несовместима не только с гегелевско-марксистской традицией, но и шире – со всей линией, говоря языком Розанова, догматического «умственно-конструктивного» подхода к культуре, противостоящего художественно и исторически ориентированному философствованию и не сочетаемого с ним. А вот персоналистическо-экзистенциальная традиция как раз органически сочетается с ним. Поэтому понятие диалога только вербально можно сопоставлять и ставить в какие-то отношения с понятием противоречия. Но именно это, пусть отчасти, и произошло в ходе дискуссии и внесло в нее, как отметил Кнабе, «философское недоразумение не только терминологическое, но и по существу»³⁷.

Итак, по сути дела, большинство докладчиков, выступавших по теме «диалог культур», не использовали понятие диалога в философски корректном смысле и не обращались к нему как необходимому конструктивному концепту, помогающему понимать культурные явления. Однако как расхожее, с размытой сферой значения слово обыденного языка оно, конечно, употреблялось участниками конференции, но не в качестве философского понятия. Так, например, в докладе В.М. Живова оно употреблено дважды (на первой странице и на последней) исключительно в целях внешней адаптации к теме чтений. Но содержание его концепции связи культуры Руси с Византией оказалось не нуждающимся в таком понятии. В указанном докладе речь шла не о диалоге культур, а об их *взаимодействии* и возникающем при этом *соотношении* и своеобразии складывающихся при этом культурных форм, характерных для их специфических носителей.

Итак, что же такое «энтелехия культуры»? Имея в виду культуру в целом, можно сказать, что энтелехия – это даже не столько выполненность смысла, его окончательное и совершенное воплощение-*результат* (хотя и этот смысл невозможно за ней отрицать), сколько его *выполнение*, творческая работа, духовное усилие, идущее из онтологических глубин. Само понятие энтелехии оказывается невмещаемым в рамки его понимания Аристотелем. Дело в том, что мы не можем принять как единственно значимое и тем более как все определяющее в культуре аристотелевское мирозерцание, поскольку оно является религиозно и концептуально ограниченным, будучи специфически

³⁷ Слова Кнабе в его заключительном слове. Но от недоразумения философского не свободен и сам докладчик, подводивший итог дискуссии: «Противоречие, – говорит он, – относится к диалогу, как некоторое общее понятие к более узкому понятию» (Диалог культур. С. 223). Вот такие сопоставления, на наш взгляд, и демонстрируют, что имел место именно этот случай – непродуктивная попытка смешения несмешиваемых интеллектуальных традиций.

антично-языческим. Действительно, у Аристотеля мир вечен и стоит под знаком неизменного круга, циклического воспроизводства и завершенности. И поэтому в вечном мире Стагирита всегда уже достигнута и столь же всегда действует полнота его смысла. У нас же, современных европейцев, мирозерцание – хотим мы того или нет – другое. Оно порождено христианством, укоренено в нем, и только сквозь его призму в нем преломлено античное греко-римское наследие. У Аристотеля, повторю, универсальная подвижность вещей мыслится замкнутой в круг, зацикленной на неизменном повторении того же самого. В христианском же мирозерцании движение мыслится перспективно разомкнутым, напряженно устремленным к более полному воплощению смысла, совершенное воплощение которого в этом мире и силами лишь этого мира мыслится недостижимым. Конечной предельной точкой исторического напряжения в христианстве выступает второе пришествие Христа, «паки грядущего со славою судити живым и мертвым». Поэтому мы должны освободить понимание энтелихии культуры от ее связанности исключительно с античным дохристианским культурным горизонтом.

Как этого можно достигнуть? Нам представляется, что оптимальные рамочные условия для такого понимания энтелихии культуры дает мировоззрение христианского платонизма. Именно на его позициях стоял Флоренский. Его статья «Троице-Сергиева Лавра» явилась как раз тем фундаментом, отталкиваясь от которого Кнабе начал свои исследования проявлений энтелихии культуры в истории, хотя платонизм ее автора не был им воспринят как именно христианский³⁸. Флоренский в своей статье раскрыл предельные метафизические условия самого понятия культуры, определив их как совмещение абсолютности Божественной, с одной стороны, и абсолютной духовной ценности мира – с другой. Только совместимость этих «предельных символов догматики» делает культуру *как таковую* возможной³⁹. Можно пояснить это так: само понятие культуры как таковой предполагает как реальное существование высшего идеала, так и абсолютную ценность его земного воплощения. Жизнь ценна самим ожиданием появления в ней воплощенного идеала, и этим ожиданием живет культура как творчество. Такое ожидание метафизически ясным образом оправдано именно в христианской догматике. Согласно Флоренскому, русская культура, будучи укорененной в православном христианстве, оказывается в своей религиозной сущности сочетанием таинства Св. Троицы и таинства Воплощения, основных христианских догматов, благодаря чему реализуется метафизическое условие понятия культуры как таковой и выявляется ее энтелихия. Тертуллиан сказал, что «душа по природе христианка»⁴⁰. Флоренский в своей статье о Лавре, на наш взгляд, дал как бы парафраз этого высказывания – *культура по природе христианка*. На предельной метафизической глубине другой она просто быть не может.

³⁸ Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1995. С. 352–369. Статья эта, представляющая собой своего рода идейный манифест, теоретически сконцентрированный на понятии энтелихии культуры, была прочитана Флоренским на заседании Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры в ноябре 1918 г. В её тексте в важном месте, на наш взгляд, досадная опечатка: вместо «отставанием абсолютно Божественной» стоит «отставанием» (там же. С. 356–357).

³⁹ Читателю этот вывод может показаться странным. Но для того, кто вдумается в стоящую за ним логику мысли, он будет понятным. Вот ключевые слова Флоренского: «Если нет абсолютной ценности, то нечего воплощать, и, следовательно, невозможно самое понятие культуры; если жизнь, как среда, насквозь чужда божественности, то она неспособна принять в себя, воплотить в себе творческую форму и, следовательно, – снова уничтожается понятие культуры» (Флоренский П.А. Указ. соч. С. 357).

⁴⁰ Anima naturaliter christiana.

Смысл, в христианском его понимании, «сверхмирен», то есть в мир, что «во зле лежит», невмещаем. Дохристианское философское язычество не знает такой глубины антиномизма, таких «парадоксов», которые открыло христианство. Полной выполненности смысла мира, то есть как бы его «нормальной» энтелехии, как ее определял Стагирит, в данном мире быть не может. Логос воплощён, Слово стало плотью – *воочеловечилось*, но это не полное и окончательное завершение воплощенного высшего смысла. Для языческого разума Платона и Аристотеля это непостижимо, будучи открыто христианской вере. Это и означает, что при включении в христианское мирозерцание аристотелевского понятия энтелехии возрастает значимость его *энергично-восходящей* компоненты: Смысл воплотился, но это сверхсобытие не окончено еще тем самым, оно *действует* как самая глубокая «пружина», «мотив» активности человека. На наш взгляд, *само теоретическое понятие энтелехии, заложенное Аристотелем, только вместе с христианством приходит к своей полной зрелости*. Смысл, воплощенный полно, все еще выполняется *in actu*. Выполненность смысла (энтелехия, по Аристотелю) как задание соединяется, таким образом, с его «недовыполненностью», а значит, с духовным усилием выполнения, что и выражает понятие *энергии* с присущим ему значением ресурса деятельности, направленной к предельной цели. Само открытие культуры как осознанной темы-предмета, сопровождаемое открытием исторической глубины бытия на сломе XVIII и XIX вв., **описанное Фуко как кризис классической эпистемы**, говорит, на наш взгляд, об «уравновешивании» субъективно переживаемого роста секуляризации объективной христианизацией движущегося целого. «Рождение историзма, – описывает этот период Доброхотов, – во многом обесмыслило старый идеал природы. Процесс становления перестал быть несовершенным полуфабрикатом по отношению к вечному бытию»⁴¹. А это ведь означает, что аристотелевское понятие энтелехии самым ходом культурно-исторического развития христианизируется так, что при этом в его составе, можно сказать, возрастает энергичная компонента. Ведь теперь энтелехиальное начало «спускается» в то, что в языческой античности Платона и Аристотеля энтелехиальным не являлось. Энтелехия, можно сказать, тем самым следует кенотическим путем Спасителя. *Imitatio Christi* обнаруживается как самоцель (энтелехия) становящегося объективного культурного целого под поверхностным «обмирщением» сознания людей. В этом – оправдание кажущегося парадоксальным тезиса о том, что культура по природе христианка.

Понятие энтелехии культуры, как мы видим, концептуально локализуемо пересечением *теологии* культуры и ее *телеологии*. Рационалистическое направление в философии стремится переформатировать теологическое понимание культуры и ее энтелехии в телеологическое. По сути дела это и происходит, когда религиозно-философская концепция Флоренского осмысливается Г.С. Кнабе, линию размышлений и исследований которого интерпретирует, продолжает и развивает далее А.Л. Доброхотов. Энтелехия при этом истолковывается как событие встречи тяготеющих друг к другу реальностей – материальной «аморфной плоти культуры» и индивидуализированной формы⁴². А такие противоположности, как «подземно-скрытое» и «ослепительно яс-

⁴¹ Доброхотов А.Л. Перезагрузка или переустановка? (О чертах будущей эпохи) // Сб. материалов XV конф. «Наука. Философия. Религия»: Проблемы экологии и кризис ценностей современной техногенной цивилизации. М., 2013. С. 112.

⁴² Доброхотов А.Л. Телеология культуры. С. 169.

ное», задают ритм энтелехиальных явлений⁴³. В целом вектор исследований Кнабе и Доброхотова, на наш взгляд, можно определить как то, что в 60–70 гг. XX в. называлось «высоким рационализмом», за верой в который просматривался концепт «мирового разума»⁴⁴.

Тема энтелехии «гнездится» в том проблемном ареале, в котором так или иначе ставится вопрос о *самодвижении* культуры, а также связанный с ним вопрос о его смысле и *единстве* разнородных культурных «пластов», о самой возможности такого единства. Вспомним, замысел кантовской третьей «Критики» складывался тоже как попытка решить схожую задачу помыслить природу «как систему по эмпирическим законам» для разнородных явлений⁴⁵. Тогда у Канта возникло и было проработано регулятивное по своему статусу понятие целесообразности, обеспечивающее возможность такого единства и перебрасывающее мост между техникой и природой, искусством и природой, рассудком и разумом. Для рационального теоретического познания кажется естественной ориентация на замену теологии культуры ее телеологией. Ведь самым лаконичным пояснением энтелехии является утверждение о том, что в ней репрезентирована *самоцель* («самодетерминация», «самополагание», «самоосуществление»), когда действующая данность и задание оказываются нераздельными, хотя и неслиянными. Нечто подобное уже содержится в античном понятии энергии («энергейя»). Неслучайно ведь у Аристотеля энтелехия во многих случаях отождествлена с энергией. «Энергейя» – это и действующая сила осуществления возможного, и сама его действительность. Все это характеризует и энтелехию Аристотеля. Но в ней по сравнению с «энергией» усилен момент субстанциальности энтелехиального (недаром энтелехией тела у Стагирита выступает душа как духовная «монада», можно сказать, используя позднейшую терминологию).

Итак, скажем еще раз, только христианство привело к тому, что цикличность античного космоса оказалась преодоленной. Открылась «бездна» с перспективой трансцендирующего мир движения культуры. Это изменило сами понятия культуры и энтелехии. При этом выполненность смысла в энтелехии, во-первых, дополняется его выполнением, а, во-вторых, сама энтелехия отныне понимается в свете парусии, второго пришествия Христа. Все это самым непосредственным образом относится к энтелехии именно *культуры* как ведущего звена космического *преображения*.

Список литературы

Анненский И. Стихотворения и трагедии / Сост., вступ. ст., подгот. текста и примеч. А.В. Федорова. Л.: Сов. писатель, 1990. 640 с.

Анненский И.Ф. Избранное / Сост., вступ. ст. и коммент. И. Подольской. М.: Правда, 1987. 592 с.

Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1 / Под ред. В.Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1975. 550 с.

Ахматова А.А. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990. 432 с.

Визгин В.П. Поздний Гуссерль: квазирелигия разума как продуктивный тупик // История философии. 2015. Т. 20. № 1. С. 102–129.

⁴³ «Как не замечать эту таинственную силу, которая то неспешно роет подземные связи культуры, как хороший крот, а то открывает ее единство в ослепительной очевидности энтелехии?» (там же. С. 174).

⁴⁴ Кстати, используемая А.Л. Доброхотовым метафора «крота», неустанно вершащего свою «подземную» работу, подтверждает этот вывод.

⁴⁵ Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 118.

Визгин В.П. Пришвин и философия. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 240 с.

Визгин В.П. Резонансное движение культуры: Достоевский – Вяч. Иванов – Марсель // Вестн. РХГА. 2011. Вып. 2. С. 167–177.

Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб.: Мирь, 2008. 711 с.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. 399 с.

Диалог культур. Материалы научной конференции «Випперовские чтения – 1992». Вып. XXV / Под общ. ред. И.Е. Даниловой. М.: ИВГИ РГГУ, 1994. 224 с.

Доброхотов А.Л. Телеология культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2016. 528 с.

Доброхотов А.Л. Перезагрузка или переустановка? (О чертах будущей эпохи) // Сб. материалов XV конф. «Наука. Философия. Религия»: Проблемы экологии и кризис ценностей современной техногенной цивилизации (г. Дубна, 25–26 октября 2012 г.). М.: Фонд Андрея Первозванного, 2013. С. 99–125.

Дриш Г. Витализм. Его история и система / Пер. с нем. А.Г. Гурвича. М.: Наука, 1914. 279 с.

Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 5 / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1966. 564 с.

Кнабе Г.С. Энтелехия культуры // *Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М.: Индрик, 1993. С. 139–156.

Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4 / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2001. 606 с.

Философский энциклопедический словарь. 2-е изд / Пред. научно-ред. совета А.М. Прохоров. М.: Сов. Энцикл., 1989. 815 с.

Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1996. 877 с.

Lexikon der Antike. 2. Aufl. / Hrsg. von J. Irmscher. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1977. 638 S.

Entelechy of culture revisited

Victor Vizghin

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

The present paper explores the problem of entelechy of culture, mainly taking in consideration the discussion about the dialogue of cultures and the entelechy of culture, which took place in the 1990s. To clarify the meaning of the notion of entelechy of culture, the author also refers to Aristotle as well as to ideas proposed by biologist and philosopher Hans Driesch, historian Georg Knabe, philosopher Alexandre Dobrokhотов, and, on the other hand, by Russian theorists of symbolism and religious philosophy (Innokenty Annensky, Pavel Florensky, Vassily Rosanov). One of the conclusions to be drawn from this study is that those who participated in the memorable discussion on dialogue and entelechy failed to correlate their concept of the dialogue with the existentialist tradition of Martin Buber, Ferdinand Ebner and Gabriel Marcel, outside which it remains unexplained. The author admits that, in Aristotle, entelechy implies a permanent and invariable reproduction of natural forms which can never stop (which follows from the eternity of the world), but he also maintains that it is not legitimate to restrict this concept to pre-Christian cultural context: it is only with the advent of Christianity that the theoretical notion of entelechy, as invented by Aristotle, attains full maturity.

Keywords: Aristotle, entelechy, culture, dialogue, entelechy of culture, teleology

References

- Akhmatova, A. *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 2. Moscow: Pravda Publ., 1990. 432 pp. (In Russian)
- Annenskii, I. *Izbrannoe* [Selected Works], ed. by I. Podol'skaya. Moscow: Pravda Publ., 1987. 592 pp. (In Russian)
- Annenskii, I. *Stikhotvoreniya i tragedii* [Poems and tragedies], ed. by A. Fedorov. Leningrad: Sovetskii pisatel' Publ., 1990. 640 pp. (In Russian)
- Aristotle. *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 1, ed. by V. Asmus. Moscow: Mysl' Publ., 1975. 550 pp. (In Russian)
- Danilova, I. (ed.) *Dialog kul'tur. Materialy nauchnoi konferentsii 'Vipperovskie chteniya-1992'* [The Dialogue of Cultures. Proceedings of the Academic Conference 'Vipperovskie chteniya-1992'], Vol. XXV. Moscow: IVGI RGGU Publ., 1994. 224 pp. (In Russian)
- Dobrokhotov, A. "Perezagruzka ili pereustanovka? (O chertakh budushchei epokhi)" [Restart or reinstall? (On the features of the future era)], *Problemy ekologii i krizis tsennosti sovremennoi tekhnogennoi tsivilizatsii* [Environmental problems and the crisis of values of modern technogeneuous civilization]. Proceedings of the XV conference 'Science. Philosophy. Religion' (Dubna, 25–26 October 2012). Moscow: Fond Andrey Pervozvanogo Publ., 2013, pp. 99–125. (In Russian)
- Dobrokhotov, A. *Teleologiya kul'tury* [The Teleology of Culture]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2016. 528 pp. (In Russian)
- Driesch, H. *Vitalizm. Ego istoriya i sistema* [Vitalism. Its history and system], trans. by A. Gurvich, Moscow: Nauka Publ., 1914. 279 pp. (In Russian)
- Florenskii, P. *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 2, ed. by A. Trubachev, P. Florenskii & M. Trubachev. Moscow: Mysl' Publ., 1996. 877 pp. (In Russian)
- Husserl, E. *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya. Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy], trans. by D. Sklyadnev. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2004. 399 pp. (In Russian)
- Irmscher, J. (Hrsg.) *Lexikon der Antike*, 2. Aufl. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1977. 638 S.
- Kant, I. *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 5, ed. By V. Asmus, A. Gulyga & T. Oizerman. Moscow: Mysl' Publ., 1966. 564 pp. (In Russian)
- Knabe, G. "Entelekhuya kul'tury" [Entelechy of Culture], in: G. Knabe, *Materialy k lektsiyam po obshchei teorii kul'tury i kul'ture antichnogo Rima* [Proceedings of the lectures on the general theory of culture and the culture of ancient Rome]. Moscow: Indrik Publ., 1993, pp. 139–156. (In Russian)
- Prokhorov, A. et al. (ed.) *Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'* [Encyclopaedic Dictionary of Philosophy], 2 ed. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1989. 815 pp. (In Russian)
- Stepin, V. et al. (ed.) *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopaedia of Philosophy], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 2001. 606 pp. (In Russian)
- Vizgin, V. *Filosofiya Gabrielya Marselya: temy i variatsii* [The philosophy of Gabriel Marcel: themes and variations]. St. Petersburg: Mir Publ., 2008. 711 pp. (In Russian)
- Vizgin, V. "Rezonansnoe dvizhenie kul'tury: Dostoevskii – Vyach. Ivanov – Marsel'" [The Resonant Movement of Culture: Dostoevskiy – Vyach. Ivanov – Marcel], *Vestnik RKhGA*, 2011, Vol. 20, No. 2, pp. 167–177. (In Russian)
- Vizgin, V. "Pozdnii Gusserl': kvazireligiya razuma kak produktivnyi tupik" [Quasi-Religion of Ratio as a Productive Impasse], *Istoriya filosofii*, 2015, No. 20, pp. 102–129. (In Russian)
- Vizgin, V. *Prishvin i filosofiya* [Prishvin and philosophy]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2016. 240 pp. (In Russian)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

К.В. Карпов

ЭГИДИЙ РИМСКИЙ О ГРАНИЦАХ МЕТАФИЗИКИ КАК НАУКИ*

Карпов Кирилл Витальевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kirill.karpov@gmail.com

Вопрос о научном статусе метафизики (о предмете, цели и методе метафизики) несмотря на свой кажущийся технический характер занимал тем не менее важное место в философско-теологических системах схоластов. Этот факт объясняется тем, что сам этот вопрос тесно связан с другими как метафизическими, так и эпистемологическими, этическими, агатологическими и даже теологическими проблемами (к таковым можно отнести, например, дискуссии о различии метафизики и теологии, о первом познаваемом объекте человеческого разума, о том, в чем состоит высшее счастье человека и достижимо ли оно, о благе и благах, доступных человеку в земной жизни). Поэтому решение вопроса о научных границах метафизики требовало предварительной проработки указанных проблем. В статье рассматриваются два решения вопроса о статусе метафизики как науки, предложенные Эгидием Римским на разных этапах его академической карьеры. Оба ответа анализируются в контексте дискуссий, относящихся к смежным проблемам, таким как познание человеком *ex puris naturalibus* отделенных субстанций, возможность достижения человеком *in via* высшего счастья. Показывается, что в первый период творчества Эгидий оптимистически оценивал способности человека к познанию сущего как такового (которое составляет предмет метафизики как науки), в целом положительно решает вопрос о возможности познания отделенных субстанций, находит счастье человеческой жизни в отвлеченном познании сущностей, достигаемом в метафизике. Во второй же период Эгидий пессимистично относится к когнитивным способностям человека. Теперь он считает, что человек вследствие связи души с телом все время ошибается в процессе познания; от ошибок человеческого разум может уберечь (и то далеко не всегда) дискурсивное рассуждение, то есть логика.

Ключевые слова: метафизика, научное знание, высшее счастье, отделенные субстанции, Эгидий Римский, Фома Аквинский, Альберт Великий, Боэций Дакийский

* Исследование выполнено в рамках реализации проекта № 15-03-00211 «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность», поддержанного РГНФ.

Как хорошо известно, появление в западноевропейских университетах в начале XIII в. новых переводов трактатов Аристотеля повлияло на представления схоластов об идеале научного знания. В первую очередь на их формирование оказали влияние логические сочинения Стагирита, главным образом «Вторая аналитика» (особ. An. Poster. I, 10, 76b 12–16). В соответствии с этим идеалом наука должна обладать единством предметной области, иметь единую цель, а само научное знание является выводом аподиктического силлогизма. Именно по этой причине с начала XIII в. каждое сочинение по той или иной дисциплине (от логики до теологии) начиналось с рассуждений о ее статусе как науки: о единстве предметной области, методах исследования, применяемых в данной науке, о ее положении среди наук практических и теоретических – ведь невозможно начать исследование, не определив, на что именно будет направлено изыскание и как его проводить.

Этот же идеал научного знания относился и к метафизике. И если в других науках (например, в логике, этике или в физике) не возникало серьезных проблем с определением их предмета, то в метафизике (как и, например, в теологии), напротив, этот вопрос вызывал горячие споры. Главный дискуссионный вопрос ставился следующим образом: стоит ли выбрать в качестве предмета метафизики один из предложенных Аристотелем вариантов или же лучше попытаться предложить новое, синтетическое решение этого вопроса? Обозначенная проблема была отнюдь не изолированной, но связанной с рядом ключевых вопросов: о первом объекте, познаваемом человеческим разумом, о познании отделенных субстанций и о знании души как отделенной субстанции, о природном стремлении человека к познанию, о конечной цели существования человека и о возможности ее достижения. Вот почему начиная с XIII столетия на решение этого вопроса тратилось много усилий всеми философами. Не стал исключением в этом ряду и Эгидий Римский.

Эгидий Римский (Эгидий Колонна, Жиль Римский, ок. 1243 г., Рим – 1316 г., Авиньон) – видный философ и теолог, генерал ордена августинцев-еремитов (с 1292 г.), академическая карьера которого охватывает последнюю треть XIII – начало XIV вв.¹ и распадается на три этапа. С начала 1270-х гг. он стал преподавать в Парижском университете, именно к этому времени относится составление «Комментария на “Сентенции” Петра Ломбардского». Тогда же Эгидий откомментировал некоторые сочинения Аристотеля, на это же время приходится его увлечение Авиценной и Аверроэсом. В 1277 г. Этьен Тампье осудил аристотелизм Эгидия, после чего Эгидий был вынужден покинуть Парижский университет². В 1285 г. его дело было рассмотрено вновь

¹ До недавнего времени исследователи рассматривали Эгидия Римского как томиста, сейчас такая интерпретация его наследия отвергается. Несмотря на то, что он, вероятно, был учеником Фомы Аквинского (1269–1272 гг.) и часто соглашался в своих решениях с Аквинатом, все же очевидно, что это согласие достигалось в результате совершенно самостоятельных рассуждений. Было бы правильнее охарактеризовать Эгидия как оригинального мыслителя, для которого стартовой площадкой в рассуждениях выступала мысль Фомы, однако часто в его сочинениях можно обнаружить весьма тонкую критику последнего. Часто Эгидий вступает в полемику с Генрихом Гентским, поэтому в последнее время исследователи сконцентрировали свое внимание на реконструкции этих споров. Однако среди современных философов Эгидий Римский в наибольшей степени известен все еще как автор трактатов «О заблуждениях философов» (*De erroribus philosophorum*), «О правлении государей» (*De regimine principum*) и «О церковной власти» (*De potestate ecclesiastica*).

² Как было показано Робертом Вьелоксом, это осуждение, направленное против Эгидия, необходимо отличать от знаменитого «аверроистского» осуждения того же Этьена Тампье от 7 марта 1277, см.: *Wielockx R. Aegidii Romani Apologia // Aegidius Romanus. Opera Omnia. T. III, 1. Firenze, 1985. P. 225.*

и вынесено решение в его пользу, после чего ему было разрешено снова преподавать в Парижском университете. Эгидий возвращается в Париж в 1287 г. Ко времени после возвращения относится составление «Кводлибета»³. В период после изгнания Эгидий увлечен Августином, а позднее еще и Проклом, что оказало влияние не только на его философские и теологические ориентиры, но и на ориентиры его ордена, официальным учителем которого он стал⁴. Позиция Эгидия по многим вопросам в течение его жизни менялась. В настоящей статье я прослежу за трансформацией представлений Эгидия по вопросу о предмете метафизики как науки, а также по ряду взаимосвязанных проблем (о связи между определением научного статуса метафизики и первым опознаваемым объектом человеческого интеллекта, об определении высшего счастья, доступного человеку *in via*, то есть в земной жизни, о различии метафизики и теологии, о возможности познания отделенных субстанций *ex puris naturalibus*)⁵.

«Комментарий на “Метафизику” Аристотеля» относится к ранним произведениям Эгидия, написанным им до ухода из Парижского университета в 1277 г. Время написания «Комментария» следует, вероятно, отнести к периоду между 1269 и 1273 гг.⁶ Эгидий прокомментировал только восемь из четырнадцати книг (А, α, Γ, Ε, Ζ, Η, Ι, Κ), но и те неравномерно (к первой книге относятся двадцать семь вопросов, ко второй – двадцать два, к четвертой – четырнадцать, к шестой – два, к седьмой – двенадцать, к восьмой – пять, к десятой – шесть, к одиннадцатой – три). В этом «Комментарии» мы не встретим четкого изложения всеобъемлющей метафизической системы, но только обсуждение, хотя порой весьма проработанное, отдельных вопросов возможной системы, к которым относится и вопрос о статусе метафизики как науки.

Главная трудность в решении проблемы научного статуса метафизики связана, как было отмечено во вступительной части настоящей статьи, с определением предмета изучения метафизики.

Аристотель, как известно, предложил три определения метафизики: как науки, исследующей 4 причины, сущее как таковое и Бога.

³ Кводлибет – особый жанр средневековых трактатов, представляющий собой запись диспута, на котором магистру могли быть заданы вопросы на любые философские или богословские темы.

⁴ Pini G. Le lecture dei maestri dei frati agostiniani: Egidio Romano e Giacomo da Viterbo // Libri, biblioteche e lecture dei frati mendicanti (secoli XIII–XIV): Atti del XXXI Convegno Internazionale (Assisi, 7–9 ottobre 2004). Spoleto, 2005. P. 79–114.

⁵ Эти вопросы до сих пор изучаются исследователями в разных аспектах. Так, Алессандро Конти в недавно вышедшем сборнике, посвященном средневековым комментариям на «Метафизику» Аристотеля, кратко рассмотрел некоторые основные положения Эгидиевой метафизики, основываясь на его раннем комментарии к «Метафизике» (Conti A.D. Giles of Rome's Questions on the *Metaphysics* // A companion to the Latin medieval commentaries on Aristotle's *Metaphysics*. Leiden; Boston, 2014. P. 255–275). Джорджио Пини проследил развитие мысли Эгидия по вопросу определения метафизики как «божественной науки» (Pini G. Ex defectu intellectualis luminis: Giles of Rome on the Role and Limits of *Metaphysics* // *Questio*. 2005. Vol. 5. P. 527–541). Катрин Кёнинг-Пралонг, так же как и Конти, основываясь на раннем комментарии Эгидия, прояснила решение Эгидием трех вопросов: 1) о естественном стремлении человека к познанию, 2) о субъекте метафизики как науки, 3) о возможности познания отделенных субстанций – в сравнении с решениями этих же вопросов Генрихом Гентским (König-Pralong C. Le désir de connaître. Autor des *Questions metaphysiques* attribuées à Gilles de Rome // *L'Aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*. Fribourg, 2014. P. 1–28).

⁶ Donati S. Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. I: Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici // Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. 1990. No. 1. P. 1–111 (особ. см. p. 14–32).

А если есть некоторая недвижная сущность, то наука о ней идет впереди, [она в таком случае] составляет первую философию и является всеобщей в том смысле, что она первая (Е 1, 1026a 27–32).

Все указанные признаки требуют отнести обсуждаемое название (мудрость. – К.К.) к одной и той же науке: это должна быть наука, занимающаяся рассмотрением первых начал и причин; ведь и благо и «то, ради чего», также является одною из причин (А 2, 982 b 7–9).

Есть некоторая наука, которая рассматривает сущее как такое и то, что ему присуще самому по себе (Г 1, 1002a 21–22)⁷.

Итак, согласно Аристотелю, метафизика может рассматривать неподвижное сущее, начала и причины, сущее как таковое, и таким образом ее предметная область оказывается весьма размытой. Схоластами было предложено несколько весьма оригинальных определений метафизики, на что указывают сами ее наименования: мудрость, первая философия, наука о причинах, наука о самом общем, наука о сущем самом по себе.

Эгидий утверждает, что предметом метафизики является сущее как таковое (*ens secundum quod ens / ens inquantum ens*). Это так потому, что наука, изучающая какой-то вид сущего, является частной, тогда как метафизика – наука всеобщая; следовательно, она должна изучать сущее вообще. Поскольку же всеобщей наукой сущее должно изучаться в наиболее общем смысле, постольку метафизик абстрагирует сущее от любого частного ограничения (даже от понятия существования) и рассматривает его как таковое, само по себе.

Сходным образом, я утверждаю, что основным предметом метафизики является сущее как таковое как само по себе, так и в первую очередь. Поскольку же свойство сущего лучше всего и более истинно представлено в Боге, чем в каком-либо ином сущем, постольку я утверждаю, что Бог является основным предметом метафизики, но не сам по себе, а во вторую очередь⁸.

Согласно Эгидию, четыре причины не могут быть предметом метафизики, потому что как таковые они не изучаются никакой наукой. Напротив, при их помощи в различных науках устанавливаются истины о соответствующих предметах. Наконец, Бог не является предметом метафизики в строгом смысле слова, но является им в деривативном: ведь именно в Боге обнаруживается сущее во всем совершенстве, только сущность Бога совпадает с существованием, поэтому только в случае Бога сущее можно рассматривать как таковое⁹.

Определение предмета метафизики как *ens inquantum ens* ко времени Эгидия уже стало традиционным. Начало такому подходу положил Авиценна. В трактате «О первой философии» (I, 1)¹⁰ Авиценна сначала рассматривает вопрос, может ли Бог быть предметом метафизики, и отклоняет эту возможность. Во-первых, он считает, что наука доказывает свойства своего предмета, а не его существование. Тогда если бы Бог был предметом метафизики, то Его существование предполагалось бы в ней, а следовательно, оно было бы доказано в какой-то иной дисциплине. Однако бытие Бога не доказывается никакой наукой (скажем, физикой) и не является самоочевидным, напротив, такое доказательство может быть дано только в метафизике. Из этого арабский философ заключает, что Бог является скорее тем, что

⁷ Пер. А.В. Кубицкого.

⁸ *Aegidius Romanus. Questiones metaphysicales. I, q. 5. Venezia, 1501. Fol. 3va.*

⁹ *Ibid. I, q. 5. Fol. 3rb-va.*

¹⁰ *Avicenna. Liber de Philosophia sive Scientia Divina. I, 1 (Avicenna latinus. Liber de Philosophia sive Scientia Divina. I–IV. Louvain; Leiden, 1977. P. 4).* Кстати говоря, Ибн Сина был первым, кто применил понятие «предмета науки» (*subiectum*) из «Второй аналитики» Аристотеля в рассуждениях о природе метафизики.

«ищется» в метафизике, а не тем, о чем что-то утверждается, оказываясь, следовательно, целью, а не предметом первой философии¹¹. При помощи этого же разделения субъекта науки от цели и средства его познания арабский философ отрицает и то предположение, что предметом метафизики могут быть высшие причины (то есть четыре причины Аристотеля)¹². Во второй главе первого раздела указанного трактата Авиценна устанавливает собственный предмет метафизики через рассмотрение того, как соответствующие предметы изучаются в других науках. Так, в физике изучается тело как предмет движения, а не как сущее, поскольку оно является сущим, а ведь именно сущее как таковое характеризует все вещи. Следовательно, остается место для более абстрактного изучения любого предмета других наук. И этим изучением занимается как раз метафизика¹³. В первой философии исследуется сущее без каких-либо ограничений (*sine condicione*), то есть сущее, не определенное как физическое, математическое, моральное. Таким образом, Авиценна, заимствуя понятие «сущего как таковое» из IV книги «Метафизики», интерпретирует его не как первое сущее или божественное сущее, как это делали позднеантичные комментаторы, а как самое общее сущее (*ens commune*).

«Метафизика» Аристотеля открывается знаменитым пассажем о естественном стремлении людей к знанию (*Met. A, 1, 980a 1*). Многие схоласты связывали возможность достижения счастья именно с реализацией этого стремления к познанию. Как показала Катрин Кёнинг-Пралонг, Эгидий Римский решал вопрос о возможности достижения счастья в контексте проблемы познания сущностей материальных субстанций, или так называемых отделенных субстанций (*substantiae separatae vel quidditates substantiarum materialium*)¹⁴.

Сама эта проблематика восходит к комментариям Аверроэса к «О душе» и «Метафизике» Аристотеля. Так, в «Комментарии на “Метафизику”» Аверроэс подчеркивает, что человеку хоть и сложно постичь отделенные субстанции, но все же возможно, ведь в противном случае человеческое естественное стремление к познанию оставалось бы неудовлетворенным¹⁵. В 60-е и 70-е гг. XIII в. было предложено несколько решений этого затруднения.

Альберт Великий, утвердительно отвечая на поставленный вопрос в «Комментарии на “Метафизику” Аристотеля», свое обоснование связывает с теорией действующего и возможностного интеллекта: благодаря соединению с активным интеллектом человек может познать отделенные субстанции, а природное стремление к познанию удовлетворяется возможным познанием божественного разума. Таким образом, метафизика выступает завершением теологии:

Так как все люди по природе хотят познавать, а желание не может быть беспредельным, ясно, что это желание на каком-то познании может окончиться. Но это может произойти, только если была познана причина и свет всякой сущности и познаваемого, а это не что иное, как божественный интеллект, что и доказывается в 11 книге этой науки¹⁶.

¹¹ *Avicenna. Liber de Philosophia sive Scientia Divina. I, 1. P. 4.*

¹² *Ibid. I, 1. P. 6–9.*

¹³ *Ibid. I, 2. P. 12.*

¹⁴ *König-Pralong C. Op. cit.*

¹⁵ *Averrois Cordubensis. In Met. II, 1 (Averroes (Ibn Rusd). In Aristotelis librum II (α) Metaphysicorum commentarius. Freiburg, 1966. S. 56).*

¹⁶ *Albertus Magnus. Mataphysica. Lib. I, tract. 1, cap. 5 (Albertus Magnus. Opera Omnia. T. 16, 1. Münster, 1960. S. 7b).*

В отличие от Альберта Фома Аквинский не признавал возможности для человека *in via* познавать отделенные субстанции. В III книге «Суммы против язычников» в главах 41–45 он обосновывает свой ответ не только эпистемологически, отсылая к естественному процессу познания человека, которое начинается с чувственно воспринимаемых вещей, но и онтологически: материальные субстанции и субстанции духовные расположены на разных «стратах» реальности. А из онтологического различия по аналогии следует различие в способах познания разных уровней реального:

Между отделенными субстанциями и субстанциями чувственно воспринимаемыми различие гораздо большее, чем между двумя чувственно воспринимаемыми субстанциями. Но познание чуждости (*quidditas*) одной чувственно воспринимаемой субстанции не может служить основанием познания чуждости другой: ведь тот, кто слеп от рождения, постигая сущность (*quidditas*) звуков, никоим образом не может прийти к постижению сущности цвета. Итак, возможность познания чуждости отделенных субстанций посредством познания какой-нибудь чуждости чувственно воспринимаемой субстанции гораздо меньше¹⁷.

Фома, однако, не говорит о том, что стремление человека к познанию остается нереализованным, скорее, к самому этому стремлению не относится познание отделенных субстанций.

Следовательно, так как целью человеческой жизни является счастье, к которому склоняет человека его естественное желание, то это счастье не может состоять в том, чего не может достичь человек. Ведь в противном случае получается, что человек был бы тщетным существом, а его природное желание осталось бы нереализованным, что невозможно. А то, что человек не может познавать отделенные субстанции, ясно из уже сказанного. Так что познание отделенных субстанций не составляет счастья человеческой жизни¹⁸.

Что думали по этому вопросу латинские аверроисты (или, как их называли современники, «философы»), не совсем ясно. Кажется, они придерживались сходной точки зрения, о чем имеется свидетельство Генриха Гентского:

Философы говорили, что у человека нет никакого желания (*appetitus*) познавать их [отделенные субстанции], поэтому и человек не может прийти к их познанию только в силу природных способностей, и естественное стремление к познанию не остается нереализованным¹⁹.

В решении вопроса о познании отделенных субстанций Эгидием мы находим все перечисленные выше тенденции. С одной стороны, он строго следует своему учителю – Аквинату – и совершенно отказывает человеку в такой способности. С другой – он яснее, чем Фома, подчеркивает, что естественное стремление человека к познанию все же удовлетворяется в этой жизни. Для этого он использует элементы решения этого вопроса Альбертом Великим: познание отделенных субстанций в том отношении, что они собой представляют по сущности, не является предметом человеческого познания в этой жизни, но познание причины отделенных субстанций входит в познавательное поле человека.

Итак, без сомнения верю в то, что в этой жизни человеческий интеллект не может познавать отделенных субстанций или чуждостей материальных субстанций.

¹⁷ *Thomas de Aquino*. Summa contra Gentiles. Lib. 3, cap. 41, n. 8.

¹⁸ *Ibid.* Lib. 3, cap. 44, n. 2.

¹⁹ *Henricus Gandavensis*. Summa (Quaestiones ordinariae). Art. IV, q. 5 (*Henricus Gandavensis*. Opera Omnia. T. 21. Leuven, 2005. P. 290).

И поэтому поскольку в людях нет природного желания познать в этой жизни отделенные субстанции сообразно тому, что они суть, но оно имеется только сообразно тому, какова их причина, постольку мы можем познавать их в этой жизни. И в силу этого естественное желание к познанию не должно остаться нереализованным²⁰.

Важность решения этого вопроса обусловлена его следствиями для этики и теологии. Проблема того, достижима ли полная реализация естественного стремления к познанию, будучи по большому счету второстепенной для метафизики, является ключевой для вопроса о возможности достижения человеком «философского» счастья, то есть счастья в этой жизни. Фома Аквинский в 44 главе книги III «Суммы против язычников» для решения поставленного вопроса прибегает к учению Аристотеля о добродетелях. Фома считает, что, согласно Аристотелю, счастье человека заключается в жизни, направляемой добродетелью мудрости, которая состоит в пользовании тем, что наиболее родственно богам, то есть умом (Nic. Ethica. X, 8, 1179a 23–32). Поскольку же в начале «Метафизики» Аристотель называет ее мудростью, постольку счастье, которое может достигнуть человек в земной жизни, заключается в том, чего он может достичь при помощи умозрительных наук.

Однако невозможно связывать счастье человеческой жизни с познанием отделенных субстанций, как это утверждали вышеупомянутые философы. <...> Следовательно, ясно, что мнение Аристотеля состоит в том, что предельное счастье, которое человек может достичь в этой жизни, может быть получено через умозрительные науки. Однако этот способ постижения божественных вещей – не посредством умозрительных наук, а при помощи некоего рождения в естественном порядке²¹ – был придуман некоторыми его комментаторами²².

Таким образом, человеку в этой жизни оказываются недоступны не только высшее счастье, заключающееся в созерцании Бога, но и счастье познания отделенных субстанций. Фактически Фома, отталкиваясь от основного эпистемологического аристотелевского принципа (нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах), натуралистически описывает цель жизни человека.

Иначе на решение этого вопроса смотрели латинские аверроисты, в частности Боэций Дакийский. Согласно Боэцию, высшее благо, доступное человеку *in via* сообразно его созерцательной способности – **высшей человеческой способности**, состоит в познании истины в отдельных вещах и в наслаждении этим, поскольку познание истины приносит наслаждение. Познание истины в отдельных вещах означает, что человек способен постичь отдельные сущие и распознать в них их причину, то есть первоначало; а познание первоначала даже таким опосредованным способом приносит наслаждение. Для этого человеку необходимо освободиться от угнетающих его страстей и вести такую жизнь, чтобы все его способности работали ради самой высшей, то есть ради разума. Таким человеком является философ – тот, кто посвятил свою жизнь изучению мудрости²³.

Альберт Великий в «Комментарии на “Никомахову этику”» подразделяет счастье на два вида: безусловно высшее, состоящее в созерцании Бога и поэтому недостижимое для человека в земной жизни, и высшее в некото-

²⁰ *Aegidius Romanus*. *Questiones methaphisicales*. Lib. II, q. 15. Fol. 18vb, 19ra.

²¹ Имеется в виду то представление Аверроэса, что познание первопринципов умозрительных наук связывает человеческий разум с активным интеллектом.

²² *Thomas Aquinatis*. *Summa contra Gentiles*. Lib. 3, cap. 44, n. 5.

²³ *Boethius de Dacia*. *De summo bono* (рус. пер.: *Боэций Дакийский*. Сочинения. М., 2010. С. 138–143).

ром смысле, доступное в этой жизни, в отношении которого упорядочены все человеческие способности. В природе рациональной души, конституирующей видовое отличие человека, может быть выделено также два момента: рациональный и интеллектуальный²⁴. Различие между ними заключается в том, что действие рациональной части разумной души состоит в направлении внешних действий, и счастье, достигаемое при ее помощи, является гражданским, а действие интеллектуальной части является внутренним и состоит в созерцании²⁵.

Эгидий вслед за Альбертом выделяет два возможных для человека вида счастья: высшее, достижение которое ожидается в будущей жизни, и то, которое можно достичь только в силу естественных способностей человека. Это счастье состоит в операции лучшей способности человеческой души, которая двояка: действующая и созерцательная. Практический разум направляется благоразумием, а созерцательный интеллект – мудростью. Соответственно, Эгидий вслед за Аристотелем признает два вида счастья: политическое и созерцательное. Поскольку же мудрость является предметом метафизики, постольку интеллектуальное счастье состоит в занятии метафизикой²⁶.

Из этих решений Эгидий выводит следующее следствие о соотношении метафизики и других наук. Во-первых, метафизика оказывается самой возвышенной наукой, поскольку она изучает Бога как сущее. Далее следуют физика, поскольку предмет метафизики благороднее предмета физики. Это благородство выражается в степени абстракции, а также в способностях, задействованных в рассмотрении этого предмета: метафизик использует самую высшую человеческую способность – интеллект, и только его. Во-вторых, поскольку Бог является опосредованным предметом метафизики, постольку только она и может быть названа божественной наукой²⁷. Таким образом, между метафизикой и другими науками имеется такой вид подчинения, в котором более возвышенная наука дает подчиненным наукам правила рассмотрения своих предметов²⁸.

Осталось решить главный вопрос: о соотношении метафизики и теологии. С одной стороны, теология превосходит метафизику, так как в ней рассматривается Бог сам по себе, а не в аспекте сущего. С другой стороны, теология вообще не является наукой в строгом смысле, так как ее начала покоятся на Откровении. Соответственно, человек не может рассчитывать только на свои силы в занятии теологией.

Таково было представление Эгидия Римского до 1277 г., когда он был вынужден покинуть Сорбонну. Мы находим, что после возвращения в 1285 г. его взгляды разительно изменились. Отметим, во-первых, изменение контекста рассмотрения проблемы: вопрос о познании отделенных субстанций, разумеется, обсуждается, но он уже никак не связан с тем, каков статус метафизики как науки. Эгидий по-прежнему считает, что отделенные субстанции человек *in via* может познавать в каком-то ограниченном смысле, а именно только то, что они существуют – не более того; природа этих субстанций

²⁴ Это различие Альберт заимствует в данном случае из книги VI «Никомаховой этики» (1139а 4-8). Согласно Аристотелю, рациональная часть разумной души постигает начала, подверженные изменению, а интеллектуальная – неподверженные.

²⁵ *Albertus Magnus*. *Super Ethica*. Lib. I, lect. 7 (*Albertus Magnus*. *Opera Omnia*. T. 14.1. Münster, 1968. P. 32–33).

²⁶ *Aegidius Romanus*. *Questiones methaphisicales*. Lib. I, q. 1. Fol. 1rb – 2rb.

²⁷ *Aegidius Romanus*. *Super librum primum Sententiarum*. Venetiis, 1501. II, a. 3. Fol. 4vb.

²⁸ *Ibid.* II, a. 1. Fol. 4ra.

разуму недоступна²⁹. Также Эгидий все еще считает, что Бог является субъектом теологии: но если раньше он считал, что Бог постигается в метафизике как сущее, то теперь к этому добавляет, что Он рассматривается в определенном роде, а именно как прославляющий³⁰. Но главное изменение коснулось вопросов о возможности достижения высшего счастья и статусе метафизики как божественной науки.

Основанием для этих трансформаций послужила переоценка когнитивных способностей человека *in via*. В «Кводлибете IV» Эгидий рассматривает вопрос о методе метафизики и приходит к выводу, что в ней используется дискурсивное рассуждение, то есть универсальная человеческая логика: из посылок при помощи силлогизма или нескольких силлогизмов делается вывод. Во всех науках используется именно такой метод получения нового знания (то есть новых выводов). От других дисциплин метафизика отличается тем, что в ней рассуждение ведется от причин к следствиям, тогда как, например, в физике рассуждение имеет обратный порядок – от следствий к причинам. Таким образом, если в физике мы начинаем с того, что нам доступнее (то есть с факта), но вторично по природе, и приходим к следствию (то есть причине факта), то в метафизике первое по природе совпадает с тем, что доступнее для нас. Следовательно, в метафизике применяется только дискурсивное рассуждение.

Это важный вывод, поскольку, согласно Эгидию, он сообщает нам нечто весьма существенное о человеке: такой способ получения знания в метафизике свидетельствует о несовершенности когнитивных способностей человека, а именно о его способности ошибаться. С другой стороны, дискурсивное рассуждение как раз и призвано уберечь человека от ошибок. Человек путем рассуждения, состоящего из множества силлогизмов, может прийти к выводу, который более «мощному» интеллекту дается непосредственно (интуитивно)³¹.

В чем же причина слабости человеческого интеллекта? Эгидий убежден, что способность ошибаться связана с тем, что человеческая душа связана с телом. Ведь именно вследствие связи души с телом все человеческое познание начинается с чувств. Раз так, то каковы познавательные способности отделенных душ (то есть человеческой души как отделенной субстанции)? По мнению Эгидия, отделенные души способны интуитивно познавать сущности вещей, они получают свое знание непосредственно от божественных идей или непосредственно воспринимая отделенные субстанции. Поэтому отделенным душам не нужны ни логика, ни метафизика, так как дискурсивное знание будет заменено интуитивным, и метафизика здесь не является исключением³².

В пятом «Кводлибете» Эгидий идет еще дальше в оценке когнитивных способностей человека. Теперь Эгидий не просто считает, что человеческий разум склонен ошибаться из-за соединения души и тела, но что он всегда ошибается – даже Аристотель (Философ!) не смог избежать больших ошибок в своих рассуждениях; и даже когда мы выявляем ошибки других, это не означает, что в то же время мы сами не ошибаемся. Только благодаря божественной иллюминации интеллект человека может работать правильно и безошибочно. Что это значит для метафизики? А ровно то, что когда человеческий разум выходит в своих рассуждениях за пределы чувственно воспринимаемых вещей, он использует посылки, имеющие вероятностный характер³³.

²⁹ *Aegidius Romanus. Quodlibet. Lovanii, 1646. I, q. 17. P. 36.*

³⁰ *Ibid. III, q. 2. P. 127.*

³¹ *Ibid. IV, q. 16. P. 240–241.*

³² *Ibid. IV, q. 16. P. 241–242.*

³³ *Ibid. V, q. 7. P. 285–286.*

Установив, что причина ошибок человеческого разума кроется в связи души и тела, Эгидий делает еще один вывод, касающийся наук. После смерти, когда человеческая душа уже не будет более связана с телом, все земные науки окажутся ненужными, так как душа снова обретет способность непосредственного постижения сущностей. В этом кроется еще одно отличие от позиции Фомы Аквинского, считавшего, что после смерти человек по-прежнему будет обладать науками. С точки зрения Эгидия, ситуация после смерти отлична от земной кардинально: человеческий интеллект освобождается от того, что его связывало, отказывается от всего того, что ему помогало в преодолении этой связи, обретает полноту той силы, которая была свойственна ему изначально.

Итак, позиция Эгидия Римского по вопросу о статусе метафизики как науки между двумя периодами его творчества кардинально изменилась. Первый период можно охарактеризовать как время «эпистемологического оптимизма». В это время Эгидий считает границы возможности познания для человека весьма широкими, связывает решение означенной проблемы с решением других вопросов из широкого философского поля. А главное – он полагает идеал человеческой жизни в занятиях метафизикой. После осуждения и изгнания Эгидий занимает позицию «эпистемологического пессимизма». Он уже не считает философское счастье достижимым для человека, потому что его познавательные способности никак не могут избавиться от ошибок, хотя для этого человек и смог придумать специальное средство – логику. Изменение оценки Эгидием эпистемологических способностей человека никак, однако, не отразилось на оценке статуса метафизики как науки человеческой: трансформируется отношение Эгидия к метафизике как божественной и самой высшей науке – теперь эти «функции» переданы теологии. Таким образом, можно сказать, что научный статус метафизики в поздний период творчества Эгидия определяется им более четко и строго.

Список литературы

- Аристотель*. Метафизика / Пер. и прим. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. 348 с.
- Бозций Дакийский*. Сочинения / Сост., пер. с лат., введ. ст. и коммент. А.В. Апполонова. М.: Едиториал УРСС, 2010. 306 с.
- Aegidius Romanus*. *Questiones methaphisicales*. Venezia: S. de Luere, 1501. 40 p. (reprint. Frankfurt a/M.: Minerva, 1966).
- Aegidius Romanus*. *Quodlibeta*. Lovanii: Hieronymi Nempae, 1646. 468 p. (reprint. Frankfurt a/M.: Minerva, 1966).
- Aegidius Romanus*. *Super librum primum Sententiarum*. Venetiis, 1501. 242 p. (reprint. Frankfurt a/M.: Minerva, 1966).
- Albertus Magnus*. *Opera Omnia*. T. 16.1: *Mataphysica*. Lib. 1–4 / Hrsg. B. Geyer. Münster: Aschendorff, 1960. 329 p.
- Albertus Magnus*. *Opera Omnia*. T. 14.1: *Super Ethica: commentum et quaestiones*. Lib. I–V / Ed. W. Kübel. Münster: Aschendorff, 1968. 403 p.
- Averroes (Ibn Rusd)*. In *Aristotelis librum II (α) Metaphysicorum commentarius*. Die lateinische Übersetzung des Mittelalters auf bandschriftlicher Grundlage mit Einleitung und problemgeschichtlicher Studie / Hrsg. G. Darms. Freiburg: Paulus Verlag, 1966. 132 p.
- Avicenna latinus*. *Liber de Philosophia sive Scientia Divina*. I–IV / Éd. critique par S. van Riet. Louvain: E. Peeters; Leiden: Brill, 1977. 366 p.
- Conti A.D.* *Giles of Rome's Questions on the Metaphysics // A companion to the Latin medieval commentaries on Aristotle's Metaphysics* / Ed. by F. Amerini, G. Galluzzo. Leiden; Boston: Brill, 2014. P. 255–275.

Donati S. Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romeno. I: Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici // Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. 1990. No. 1. P. 1–111.

Henricus Gandavensis. Opera Omnia. T. 21: Summa (Quaestiones ordinariae) / Ed. G.A. Wilson. Leuven: Leuven University Press, 2005. 496 p.

König-Pralong C. Le désir de connaître. Autor des *Questions métaphysiques* attribuées à Gilles de Rome // L'Aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome / Ed. V. Cordonier, T. Suarez-Nani. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2014. P. 1–28.

Pini G. *Ex defectu intellectualis luminis*: Giles of Rome on the Role and limits of Metaphysics // *Questio*. 2005. Vol. 5. P. 527–541.

Pini G. Le letture dei maestri dei frati agostiniani: Egidio Romano e Giacomo da Viterbo // Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII–XIV): Atti del XXXI Convegno Internazionale (Assisi, 7–9 ottobre 2004). Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2005. P. 79–114.

Thomas de Aquino. Opera Omnia. T. XIV: Summa contra Gentiles. Liber Tertius / Ed. Leonis. XIII P.M. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1926. 592 p.

Wielockx R. Aegidii Romani Apologia // *Aegidius Romanus*. Opera Omnia. T. III, 1. Firenze: Leo S. Olschki, 1985. 306 p.

Giles of Rome on the limits of metaphysics as a science

Kirill Karpov

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

Though the problem of the status of metaphysics as a science seems to be a technical one, it occupies an important place in the philosophical and theological systems of scholastic philosophers. This is due to its connection with other metaphysical, epistemological, or ethical, agathological, and even theological issues (such as, e.g., the distinction between metaphysics and theology, the first object known by the human mind, the question of what supreme happiness consists in and whether it is attainable, what are the good and the goods available to human beings in this life, etc.). Prerequisite to solving the problem of scientific status of metaphysics, therefore, is finding a solution to each of the aforementioned issues. The present article examines the two approaches to the metaphysics status problem which Giles of Rome attempted at different stages of his career. The analysis of either of these attempts requires taking into account a number of collateral questions such as the human ability to know separate substances *ex puris naturalibus* or to achieve supreme happiness *in via*. The author sets to demonstrate that at the early stage of his career Giles of Rome took a rather optimistic position in evaluating the capacity of human beings to know being *qua* being, which constitutes the subject matter of metaphysics; he assumed that man can know separate substances and that his supreme happiness lies in the knowledge of beings which can be attained through metaphysics. In his later period, Giles evaluated human epistemic capacities pessimistically. He thought that due to the connection of soul with the body human beings are only able to err, and the only help that is available (by no means always or often) comes from discursive reasoning, i.e. logic.

Keywords: metaphysics, scientific knowledge, supreme happiness, separate substances, Giles of Rome, Aquinas, Albert the Great, Boethius of Dacia

References

- Aegidius Romanus. *Questiones methaphisicales*. Venezia: S. de Luere, 1501. 40 pp. (reprint. Frankfurt a. M.: Minerva, 1966).
- Aegidius Romanus. *Quodlibeta*. Lovanii: Hieronymi Nempae, 1646. 468 pp. (reprint. Frankfurt a. M.: Minerva, 1966).
- Aegidius Romanus. *Super librum primum Sententiarum*. Venetiis, 1501. 242 pp. (reprint. Frankfurt a. M.: Minerva, 1966).
- Appolonov, A. (trans.) Boethius de Dacia, *Sochineniya* [Selected Works]. Moscow: URSS Publ., 2010. 306 pp. (In Russian)
- Conti, A.D. “Giles of Rome’s Questions on the *Metaphysics*”, *A companion to the Latin medieval commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, ed. by F. Amerini, G. Galluzzo. Leiden; Boston: Brill, 2014, pp. 255–275.
- Darms, G. (ed.) Averroes (Ibn Rusd), *In Aristotelis librum II (α) Metaphysicorum commentarius*. Die lateinische Übersetzung des Mittelalters auf bandschriftlicher Grundlage mit Einleitung und problemgeschichtlicher Studie. Freiburg: Paulus Verlag, 1966. 132 pp.
- Donati, S. “Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romeno. I: Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1990, No. 1, pp. 1–111.
- Geyer, B. (ed.) Albertus Magnus, *Opera Omnia*, T. 16.1: *Mataphysica*, Lib. 1–4. Münster: Aschendorff, 1960. 329 pp.
- König-Pralong, C. “Le désir de connaître. Autor des *Questions métaphysiques* attribuées à Gilles de Rome”, *L’Aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, ed. V. Cordonier, T. Suarez-Nani. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2014. pp. 1–28.
- Kübel, W. (ed.) Albertus Magnus, *Opera Omnia*, T. 14.1: *Super Ethica: commentum et quaestiones*, Lib. I–V. Münster: Aschendorff, 1968. 403 pp.
- Kubitskii, A. (trans.) Aristotel’, *Metaphysics*. Moscow; Leningrad: Sotsekiz Publ., 1934. 348 pp. (In Russian)
- Pini, G. “*Ex defectu intellectualis luminis*: Giles of Rome on the Role and limits of *Metaphysics*”, *Questio*, 2005, Vol. 5, pp. 527–541.
- Pini, G. “Le letture dei maestri dei frati agostiniani: Egidio Romano e Giacomo da Viterbo”, *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII–XIV): Atti del XXXI Convegno Internazionale (Assisi, 7–9 ottobre 2004)*. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 2005, pp. 79–114.
- Riet, S. van. (ed.) *Avicenna latinus. Liber de Philosophia sive Scientia Divina, I–IV*. Louvain: E. Peeters; Leiden: Brill, 1977. 366 pp.
- Thomas de Aquino, *Opera Omnia*, T. XIV: *Summa contra Gentiles, Liber Tertius*, ed. Leonis. XIII P.M. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1926. 592 pp.
- Wielockx, R. “Aegidii Romani Apologia”, in: Aegidius Romanus, *Opera Omnia*. T. III, 1. Firenze: Leo S. Olschki, 1985. 306 pp.
- Wilson, G.A. (ed.) Henricus Gandavensis, *Opera Omnia*, T. 21: *Summa (Questiones ordinariae)*. Leuven: Leuven University Press, 2005. 496 pp.

Д.В. Иванов

КРИТИКА МЕТАФИЗИКИ В КОНТЕКСТЕ ДИСКУССИЙ О РЕАЛИЗМЕ И АНТИРЕАЛИЗМЕ*

Иванов Дмитрий Валерьевич – доктор философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ivdmitry@mail.ru

В данной статье рассматриваются мотивы, лежащие в основании критики метафизики. В ней анализируется, каким образом полемика между представителями реализма и антиреализма способствует прояснению этих мотивов. Реализм является существенной характеристикой классической аристотелевской метафизики. Автор статьи утверждает, что критика данного типа метафизики была обусловлена изменениями, произошедшими в философии Нового времени. Открывая феноменальные аспекты нашего сознательного опыта, философы Нового времени рассматривали их как опосредующее звено между миром и сознанием. Подобный подход порождал скептицизм относительно познания внешней реальности. Попытка Канта преодолеть этот скептицизм привела к критике классической метафизики, которая задала парадигму последующих критических атак на метафизику в двадцатом веке. В основании такой установки лежит антиреалистский взгляд на онтологию, согласно которому онтологические вопросы являются осмысленными, только если мы рассматриваем их в контексте некоторой концептуальной схемы. В последние несколько десятилетий этот взгляд критиковался экстерналистами, такими как Х. Патнэм и Т. Бёрдж. Однако представители экстернализма не показали, как возможен концептуально нагруженный реализм. Для того чтобы ответить на этот вопрос, автор статьи анализирует взгляды Дж. Макдауэла на концептуальную природу перцептивного опыта. В статье демонстрируется, что подход Макдауэла может способствовать обоснованию реализма, однако для этого он должен быть дополнен теориями, подчеркивающими роль деятельностной вовлеченности живого организма в окружающий мир.

Ключевые слова: метафизика, реализм, антиреализм, философия сознания, восприятие, концептуализм

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта № 15-03-00211.

Согласно Аристотелю, предметом первой философии, или метафизики, является сущее как таковое. Этим данная дисциплина отличается от всех других дисциплин, рассматривающих сущее всегда в каком-либо аспекте. Аристотель так пишет об этом: «Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, например, науки математические»¹. Занимаясь сущим как таковым, метафизика стремится выявить его принципы (начала) и высшие причины. Аристотель отмечает: «То, что мы ищем, – это начала и причины существующего, притом, конечно, поскольку оно существующее»².

Подобное представление о метафизике просуществовало до начала Нового времени, хотя надо отметить, что в средневековой философии присутствовал еще один смысл, в каком может пониматься метафизика. Эта дисциплина мыслилась как размышления о первой причине всего существующего, а именно Боге. Такая двусмысленность в понимании природы метафизики присутствовала уже в работах Аристотеля³. Она была исправлена в Новое время. Эта трансформация была зафиксирована в таксономии, разработанной немецким философом-рационалистом Христианом Вольфом. В ней дисциплина, изучающая сущее как таковое, стала обозначаться терминами «онтология» или «общая метафизика». Помимо общей метафизики была выделена также специальная метафизика, которая кроме космологии и рациональной психологии включала естественную теологию, нацеленную на постижение природы Бога, таким образом изучение первых причин стало принадлежать ответвлению специальной метафизики.

Существенным элементом аристотелевской метафизики являлся реализм. Предполагалось, что философ, занимаясь концептуальной деятельностью, а не эмпирическими исследованиями, может сказать нечто существенное о самом мире. Такой взгляд возможен, если мы полагаем, что между мыслью и реальностью не существует каких-либо опосредующих звеньев. Однако в Новое время подобное представление было пересмотрено, что в конечном итоге привело к систематической критике метафизики. Прежде всего изменения, произошедшие в философии Нового времени, касались переосмысления природы сознания.

Господствовавшая до семнадцатого века аристотелевская метафизика не включала в себя вопросы, связанные с проявлением природы психического. Согласно Аристотелю, данные вопросы должны рассматриваться нами как принадлежащие учению о природе, а не метафизике. При этом сфера психического, или, иначе, душа (псюхе), понималась им как форма тела – анимирующий принцип, в силу которого данное тело оказывается живым. В семнадцатом веке подобное представление было пересмотрено Р. Декартом.

¹ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 119.

² Там же. С. 181.

³ В настоящее время многие, отталкиваясь от подобной интерпретации и буквального толкования термина «метафизика», означающего нечто выходящее за пределы природы (фюсиса), по-прежнему понимают метафизику как исследование некоего трансцендентного начала. Важно напомнить, что сам Аристотель не обозначал эту дисциплину данным термином. Говоря о ней, он использовал термин «первая философия». Название «Метафизика» было закреплено за работами Аристотеля о первой философии много позднее. Оно было призвано отметить лишь, что эти работы идут за «Физикой», работами Аристотеля о природе.

Основной вклад Декарта в переосмысление природы психического заключался в том, что он разорвал связь между понятиями жизни и души. Согласно Декарту, тот факт, что организм является живым, объясняется исключительно механическими причинами, тем, как он функционирует в качестве физического объекта. Для понимания этого факта не обязательно привлекать понятие психического (души). Иначе говоря, способность делать организм живым, одушевлять его, не является характеристикой психических процессов. Анализируя их природу, Декарт открывает феноменальное измерение данных процессов. Демонстрируя, что сфера психического, рассмотренная с точки зрения такой важной ее функции, как восприятие окружающего мира, характеризуется существенным образом не способностью одушевлять объекты, а наличием феноменальных аспектов, он, по сути, закладывает основание для современного понимания феномена сознания.

Отождествление сознания со сферой феноменальных данностей было свойственно не только рационализму, но и эмпиризму. Последовательное отстаивание феноменализма приводит представителей эмпиризма к скептицизму относительно возможности научного знания. Трудно говорить о познании мира, если все, с чем мы имеем дело, это – совокупность ощущений, чувственных данных, ассоциированных друг с другом. Подобное представление о сознании и восприятии предполагает, что мы никогда не взаимодействуем с миром непосредственно. Связь субъекта и объекта опосредована феноменальными данностями. Очевидно, что такой взгляд на характер взаимодействия субъекта и мира уводит нас от реализма аристотелевской метафизики. Как известно, реакцией на традицию эмпиризма была философия И. Канта. Однако Кант, стремясь показать возможность необходимого знания, связанного с наличием трансцендентальных оснований нашей познавательной деятельности, не исправляет подобное положение дел. Напротив, кантовская философия является критикой классической метафизики. По сути, она задает определенную парадигму, в рамках которой ведется критика метафизики. Общая стратегия этой критики может быть представлена следующим образом. Будучи ограничены определенными концептуальными схемами, зависящими от наших когнитивных, языковых способностей или иных факторов, мы не способны сказать ничего существенного об объектах, как они существуют сами по себе. Обсуждение онтологии любых объектов будет всегда релятивизировано относительно тех концептуальных средств, которые позволяют нам обсуждать эти объекты. Подобный взгляд является антиреалистским.

Именно подобной аргументации придерживались критики метафизики в двадцатом веке. Например, Р. Карнап полагал, что вполне легитимно обсуждать онтологические вопросы, однако эти вопросы остаются осмысленными, пока они являются внутренними, т. е. задаются внутри определенного языкового каркаса. Если же мы пытаемся сформулировать их в абсолютном смысле, т. е. пытаемся выйти за пределы того языка, который делает возможным обсуждение данных вопросов, то статус таких внешних вопросов становится проблематичным. Для того чтобы избежать проблем, связанных с внешними вопросами, эти вопросы, как полагает Карнап, должны интерпретироваться скорее не как теоретические вопросы, на которые могут быть даны истинные или ложные ответы, а как практические вопросы о том, принимать ли нам определенную концептуальную схему или нет. Иначе говоря, метафизические вопросы должны рассматриваться не как вопросы о том, что реально существует, а как вопросы о прагматических основаниях, позволяющих нам выбрать определенный теоретический язык. Можно сказать, что

начиная с Карнапа в философии происходит то, что Рорти чуть позднее назовет лингвистическим поворотом, т. е. переориентация на решение ключевых философских вопросов посредством анализа языка или посредством концептуального анализа. Многие аналитические философы, начиная с Куайна и заканчивая Рорти, будут поддерживать идею лингвистической относительности онтологических вопросов. Позднее эта идея найдет сторонников и в философии науки, например, Т. Куна, П. Фейерабенда. Похожая идея онтологической относительности будет высказываться и континентальными философами, например М. Фуко, Ж. Деррида.

Однако в семидесятых годах прошлого века ситуация в философии начала изменяться. Реализм вновь возвращается на философскую сцену. Во многом это связано с разработкой экстерналистских аргументов в философии языка и философии сознания. Такие философы, как С. Крипке, Х. Патнэм, Т. Бёрдж, демонстрируют, что понимание языковых и ментальных репрезентаций не будет полным, если мы не допустим существования внешних объектов, на которые направлены эти репрезентации. Например, с помощью мысленного эксперимента «Двойник Земли» Патнэм доказывает ложность положений, что «знание значения имени связано с пребыванием в определенном психологическом состоянии» и что «из тождества интенционалов следует тождество экстенционалов»⁴. Также из этого мысленного эксперимента можно сделать выводы о том, что ментальные состояния существенным образом зависят не от того, какие образы, смыслы и другие психологические состояния наличествуют в моей голове, и даже не от физических и функциональных состояний моего мозга, а от внешних, случайных факторов, от той реальности, с которой я связан каузальным образом. Я и мой физический и функциональный двойник можем одновременно, испытывая головную боль, произнести: «У меня болит голова». При этом мы выразим разные мысли, несмотря на то, что я и мой двойник внутренне полностью тождественны друг другу (психологически, функционально и физически). Мы оба выскажем разные мысли, поскольку они будут о разных объектах, о разных головах в данном случае.

Позиция Патнэма обозначается как семантический экстернализм, поскольку она ориентирована прежде всего на объяснение природы значения (meaning) и референции. Отмечая тот факт, что данный подход применим не только в философии языка, но и в философии сознания, Дж. Лау и Д. Макс в статье «Экстернализм в отношении ментального содержания» обозначают эту позицию как экстернализм естественных видов (**natural kinds externalism**), противопоставляя его социальному экстернализму Бёрджа⁵. Указывая на зависимость понятий от социума, Бёрдж в отличие от Патнэма не рассматривает понятия, входящие в содержание наших мыслей и убеждений, как понятия естественных видов. Хотя Патнэм также отмечал роль социума в формировании понятий, лишь позицию Бёрджа мы можем охарактеризовать как социальный экстернализм в чистом виде, поскольку она объясняет природу содержания ментальных состояний как зависимую исключительно от социума⁶.

Экстернализм оказал существенное влияние на изменение философского климата. Благодаря экстерналистским идеям в философии вновь активно обсуждается статус реализма и антиреализма в онтологии. Однако, как

⁴ Putnam H. Meaning and Reference // The Journal of Philosophy. 1973. Vol. 70. No. 19. P. 700.

⁵ Lau J., Max D. Externalism About Mental Content // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/content-externalism> (дата обращения: 11.10.2016).

⁶ Burge T. Individualism and the Mental // Midwest Studies in Philosophy. 1979. No. 4. P. 73–121.

кажется, одних экстерналистских аргументов недостаточно для того, чтобы способствовать возвращению реалистской метафизики. Это связано с тем, что, принимая основные экстерналистские идеи, мы можем по-прежнему полагать, что наше познание хотя и направлено на внешние объекты, каузально обуславливающие его, тем не менее существенным образом зависит от нашего концептуального аппарата, который ограничивает доступ к объектам самим по себе. Иначе говоря, экстернализм вполне может быть совмещен с умеренными антиреалистскими представлениями. Например, Патнэм обозначал свою позицию как внутренний реализм⁷, которую многие оценивали скорее как антиреалистскую, прагматистскую позицию, чем как позицию полноценного реализма. Как кажется, социальный экстернализм Бёрджа также может быть совмещен с такими антиреалистскими подходами, как, например, социальный конструкционизм.

Для того чтобы обосновать возможность полноценного реализма, требуется не просто показать зависимость ментальных репрезентаций от внешних, контингентных положений дел в мире, требуется прояснить природу концептуального познания. Именно эту задачу ставит перед собой Джон Макдауэл. В работе «Сознание и мир» он пытается обосновать возможность прямого реализма. Макдауэл относится к питтсбургской школе философии, представителями которой также считаются У. Селларс и Р. Брэндом. Питтсбургские философы в целом могут быть рассмотрены как аналитические философы. Однако их работы разительно выделяются на общем фоне работ аналитических философов. Например, некоторые обозначают философию Макдауэла и Брэндома как аналитическое гегельянство⁸. В своих рассуждениях эти философы опираются на идеи Г.В.Ф. Гегеля, что очень нехарактерно для аналитических философов, которые долгое время рассматривали гегелевские работы как образец нечеткого мышления.

Рассуждая о взаимоотношении сознания и мира, Макдауэл исходит из того, что мысль связана с нормативным контекстом. Он отмечает: «Отношение между сознанием и миром является нормативным, и это значит следующее: мышление, нацеленное на суждение или на фиксацию убеждения, является ответом миру – тому, как вещи существуют, – независимо от того, корректно ли оно или нет»⁹. Подчеркивая нормативный характер мышления, концептуальной деятельности в целом, Макдауэл указывает на то, что попытка рассмотреть взаимоотношение мышления и мира без учета этого характера является натуралистической ошибкой. Нормативный характер мышления означает, что оно принадлежит логическому пространству рациональных оснований¹⁰, а не логическому пространству природы. Понятие «пространство оснований» Макдауэл заимствует у Селларса, который писал: «Характеризуя некий эпизод или состояние как знание, мы не даем эмпирическое описание этого эпизода или состояния; мы помещаем его в логическое пространство оснований, обоснования и способности дать обоснование тому, что некто говорит»¹¹. В отличие от пространства оснований пространство природы не конституируется отношениями предписания или корректировки.

Мышление связано с миром посредством сознательного опыта. К какой сфере следует отнести опыт – к сфере оснований или сфере природы? Пытаясь ответить на этот вопрос, Макдауэл обращается к философии Канта,

⁷ Putnam, H. Reason, Truth, and History. Camb., 1981.

⁸ См.: Redding P. Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. Camb., 2007.

⁹ McDowell J.H. Mind and World. Camb., 1994. P. xii.

¹⁰ Далее я буду использовать просто термин «основание» (reason).

¹¹ Цит. по: McDowell J.H. Op. cit. P. xv.

который отмечал: «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы»¹². Созерцания, или, в английском переводе, интуиции, «могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас»¹³. Чувственность, которую Кант также обозначает термином «восприимчивость», формирует тот сознательный опыт взаимодействия с миром, который снабжает содержанием мышление. Мышление, или рассудок, является, по Канту, способностью «самостоятельно производить представления». Эта способность обозначается им термином «спонтанность». Как пишет Макдауэл, «мысли без содержания – которые вовсе не были бы мыслями – были бы игрой понятий без всякой связи с интуициями, т. е. без воздействия опыта»¹⁴. Благодаря способности спонтанности мы можем рассматривать сферу оснований как сферу свободы. Однако свобода мышления, основанного на опыте, не может быть тотальной, она должна быть ограничена чем-то внешним по отношению к концептуальной сфере, внешней реальностью.

Каким образом мысль получает содержание от опыта? Пытаясь ответить на этот вопрос, мы сталкиваемся с дилеммой. Как кажется, перед нами два варианта решения этой проблемы: когерентизм или миф о данном. Термин «миф о данном» был введен Селларсом. Макдауэл его использует для обозначения идеи, что «пространство оснований, пространство обоснований или предписаний, значительно шире концептуальной сферы». «Предполагается, что расширение пространства оснований позволит инкорпорировать неконцептуальные воздействия, внешние по отношению к сфере мысли»¹⁵. Однако такое решение способно учесть лишь каузальное воздействие внешних концептуальной сфере сил, действующих вне контроля способности спонтанности. Этот подход позволяет нам лишь оправдывать наши решения ссылкой на воздействие внешних факторов, но не обосновывать их. Макдауэл так пишет об этом: «Если мы рассматриваем опыт в терминах воздействий на нашу чувственность, которые приходят извне пространства понятий, мы не должны думать, что мы можем апеллировать к опыту для обоснования наших суждений и убеждений»¹⁶. Если мы согласны с этим выводом, то следует признать, что пространство оснований не может быть расширено за пределы пространства понятий.

По мнению Макдауэла, к такому выводу также приходит Д. Дэвидсон, который полагает, что опыт не имеет никакого отношения к нашим суждениям и убеждениям как таковым, хотя он и оказывает каузальное воздействие на них. Позиция Дэвидсона является позицией когерентизма. Согласно ей обоснование наших суждений и убеждений лежит внутри концептуальной сферы. Однако такой взгляд не объясняет, каким образом мысль связана с реальностью. Как отмечает Макдауэл, Дэвидсон мог бы принять мир мысленного эксперимента, получившего название «мозги в бочке», в котором нам предлагается представить мозг, подключенный к компьютеру, стимулирующему ощущение окружающего мира у этого мозга. Согласно дэвидсоновскому взгляду, убеждения жителей виртуального мира следовало бы считать истинными, несмотря на то, что данный мир не существует и это всего лишь электронные стимулы. Недостатком когерентизма оказывается тот факт, что способность спонтанности оказывается ничем не ограничена.

¹² Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 71.

¹³ Там же. С. 70.

¹⁴ McDowell J.H. Op. cit. P. 4.

¹⁵ Ibid. P. 7.

¹⁶ Ibid. P. 14.

Это значит, что мы не можем понять природу ментальных репрезентации как состояний, представляющих мир. Эти размышления вновь отбрасывают нас к мифу о данном.

Макдауэл пишет: «Фундаментальный мотив мифа о данном заключается в мысли, что если спонтанность не является объектом ограничения извне, на чем настаивает дэвидсоновская когерентистская позиция, то мы не можем объяснить себе, как вообще проявление спонтанности способно репрезентировать мир. Мысли без интуиции пусты, однако этот тезис упускается при наделении интуиции способностью каузально воздействовать на мысли; мы можем включить эмпирическое содержание в нашу картину, только если мы можем признать, что мысли и интуиции рационально связаны»¹⁷. По сути, проблема взаимоотношения мысли и мира является попыткой избежать осцилляций от когерентизма к мифу о данном и обратно, когда мы либо делаем акцент на нормативном характере мысли, но упускаем ее связь с миром, либо учитываем ограничения, накладываемые на концептуальную сферу извне, но не можем объяснить нормативной контекст, присущий данной сфере.

По мнению Макдауэла, есть лишь один способ избавиться от этой осцилляции. Для этого мы должны признать, что опыт изначально является концептуальным. Опыт не является набором неконцептуальных данных, которые должны быть как-то обработаны концептуальными способностями. Скорее это набор состояний, уже обладающих концептуальным содержанием. Опыт представляет собой состояния, в которых нераздельно переплетены восприимчивость и спонтанность. «Опыт действительно является восприимчивостью в действии; таким образом он может удовлетворять потребность во внешнем контроле, налагаемом на нашу свободу в эмпирическом мышлении. Однако концептуальные способности, способности, которые принадлежат спонтанности, уже задействованы в опыте, а не просто в суждениях, основанных на нем»¹⁸. Такой взгляд действительно является выходом из того круга, в котором мы оказываемся, перемещаясь между когерентизмом и мифом о данном, но он сталкивается с другой проблемой. Подход, предлагаемый Макдауэлом, может быть проинтерпретирован как вариант идеализма, а не прямого реализма, который философ стремится обосновать. Основная задача, которая стоит перед ним, показать, что позиция, предлагаемая им, не является идеализмом.

Прежде всего Макдауэл пытается объяснить, как им понимается концептуальное содержание. Согласно Макдауэлу, содержанием нашего опыта, когда мы не обманываемся, является «то, что вещи такие-то и такие». Макдауэл рассматривает это как аспект мира, т. е. как факты, представляющие то, каковы вещи: «То, что вещи такие-то и такие, есть концептуальное содержание опыта, но... этот же самый момент, то, что вещи такие-то и такие, также является воспринимаемым фактом, аспектом воспринимаемого мира»¹⁹. Проясняя последний тезис, Макдауэл ссылается на Витгенштейна, который писал: «Говоря, *полагая*, что происходит то-то, мы с этим нашим полаганием не останавливаемся где-то перед фактом, но имеем в виду: *это – происходит – так*»²⁰. По мысли Макдауэла, это означает отсутствие онтологической пропасти между тем, о чем мы думаем, и тем, что существует. Интерпретируя Витгенштейна, Макдауэл пишет: «Поскольку мир есть все, что происходит

¹⁷ McDowell J.H. Op. cit. P. 18.

¹⁸ Ibid. P. 24.

¹⁹ Ibid. P. 26.

²⁰ Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 124.

(как он сам однажды написал), не существует пропасти между мышлением как таковым и миром». Как отмечает Дж. Спикс: «Если некто склоняется к подобному взгляду, согласно которому содержания мыслей, предложений и восприятия принадлежат к той же самой метафизической категории, что и факты, – возможно, комплексы, состоящие из индивидов и свойств, – то естественно отождествлять эти содержания с расселовскими пропозициями»²¹.

Однако данный подход отличается от традиционного понимания реализма, согласно которому реальность есть то, что не зависит от нашего опыта. Такое понимание позволяет упрекнуть Макдауэла в идеализме. Ответ Макдауэла заключается в проведении различия между процессом мышления и мыслимым. Он отождествляет с реальностью содержание концептуального опыта, но не процесс мышления. Ограничения накладываются извне именно на процесс мышления, когда восприимчивость сталкивается с мыслимым содержанием.

Понятый таким образом концептуальный опыт является, в терминологии Макдауэла, открытостью миру. Открытость миру связана с пассивностью нашего опыта. Однако, как рассуждает Макдауэл, указания на пассивность чувственного опыта недостаточно для обоснования того, что в опыте мы сталкиваемся с независимой реальностью. Мы должны также допустить, что концептуальные способности, присутствующие в опыте, интегрированы в сеть способностей активной корректировки нашего мышления о мире в свете опыта. Например, для того, чтобы быть способными выносить суждения о понятии какого-либо цвета, нам необходимо соотнести это понятие с понятиями об условиях, позволяющих говорить о наличии того или иного цвета, например, учитывающими видимую поверхность объекта, освещение и т. д. Эта активность мышления позволяет нам преодолеть ограниченность описаний, учитывающих только перспективу первого лица. Даже вынося суждения о внутренних эпизодах нашего опыта, скажем, боли, мы соотносим понятие боли с представлениями об общем характере этого состояния и тем, что значит, что кто-то способен испытывать боль²².

По мнению Макдауэла, учитывая только пассивный характер чувственности и игнорируя активный характер мышления, спонтанность, мы не можем рассматривать опыт как обладающий концептуальными способностями. Сама же концептуальная сфера в этом случае оказывается ограниченной опытом, и ее функция сводится к абстрагированию данных, которыми снабжает ее опыт. Именно такой взгляд позволяет рассуждать об особом внутреннем опыте, о внутренних феноменальных состояниях, доступных только из перспективы первого лица. Все это вновь возвращает нас к мифу о данном. Если же мы принимаем во внимание, что наш опыт не только является пассивным, но что задействованные в нем способности интегрированы с нашей концептуальной способностью активно корректировать свои представления, то мы приходим к тому, что концептуальная сфера не является ограниченной чем-то внешним. Как признает сам Макдауэл, эта мысль оказывается созвучной гегелевской философии²³.

Несмотря на все старания Макдауэла обосновать прямой реализм, его позиция, по мнению многих философов, остается уязвимой для критики. Как отмечает С.М. Дингли: «Макдауэл не продемонстрировал, каким образом мы оказываемся в положении, позволяющем нам знать, что “видение” чего-то

²¹ *Speaks J.* Is there a problem about nonconceptual content? // *Philosophical Review*. 2005. Vol. 114. No. 3. P. 376.

²² *McDowell J.H.* Op. cit. P. 29–30.

²³ *Ibid.* Op. cit. P. 44.

в качестве имеющего место, обозначаемое им как интуиция, нагруженная концептуальным содержанием, действительно является соответствующим реальности опытом “видения”, что был воспринят объект, внешний для мысли, а не просто нечто, принадлежащее субъективной сфере»²⁴. Указание Макдауэла на пассивность опыта, по мнению Дингли, вполне может быть совмещено с прожективистским подходом, согласно которому, хотя мы и ощущаем себя пассивными в опыте восприятия мира, тем не менее мир является нашим прожектом.

Макдауэл допускает, что опыт может вводить нас в заблуждение. По этому поводу Дингли замечает: «Признание того, что мы можем быть введены в заблуждение, приводит нас к скептицизму, то есть к мысли о том, что, даже когда мы не заблуждаемся, мы не можем в подлинном смысле воспринимать (experience) реальность, которая является внешней для нашего мышления. Если мы не можем различить опыт, вводящий в заблуждение и не вводящий, как мы можем знать, что воспринимаем внешний мир?»²⁵. По мнению Макдауэла, подобного рода замечания не подрывают в целом идею открытости миру. Тот факт, что некто может иногда ошибаться, не означает, что мы должны ставить под сомнение идею, что наше восприятие является соответствующим реальности.

Однако, по мнению критиков, Макдауэлу не удается проигнорировать различие между опытом, соответствующим действительности и не соответствующим. Например, Р. Гибсон замечает, что в случае иллюзии Мюллера-Лайера, когда две одинаковые линии кажутся разного размера, мы не можем считать, что опыт знакомит нас с аспектами самого воспринимаемого мира²⁶. Подобного мнения придерживаются и С. Глендиннинг с М. де Гэйнсфордом, которые полагают, что частичное признание Макдауэлом субъективного характера опыта сталкивает Макдауэла с дизъюнктивной теорией восприятия, предполагающей различие восприятия самого объекта и видимости объекта, различия, которое он пытается проигнорировать²⁷, и не позволяет избежать скептицизма.

По их мнению, недостатком позиции Макдауэла является его приверженность традиционному представлению о субъективности. В качестве альтернативы Глендиннинг и де Гэйнсфорд предлагают отталкиваться в рассуждениях об отношении сознания к миру не от личного субъективного опыта, а от практической деятельности людей. Будучи деятельностно включенными в окружающую среду, люди имеют непосредственный доступ к фактам. Как отмечает Дингли, их мысль созвучна хайдеггеровской идеи бытия-в-мире.

По мнению Дингли, философские идеи М. Хайдеггера способны дополнить подход Макдауэла. Они позволяют в определенной степени обойти скептические возражения, направленные против Макдауэла, поскольку опыт мыслится Хайдеггером не как некоторое опосредующее звено, отделяющее сознание от мира, а как способ открытия мира. Этот способ отношения к миру раскрывается в хайдеггеровском понятии бытия-в-мире, обозначающем нашу изначальную вовлеченность в мир повседневных отношений с вещами и другими людьми. Эти повседневные отношения с миром не являются

²⁴ *Dingli S.M.* On Thinking and the World: John McDowell's Mind and World. Aldershot, 2005. P. 160.

²⁵ *Ibid.* P. 165.

²⁶ *Gibson R.* McDowell on Quine, Davidson and Epistemology // Donald Davidson: Truth, Meaning and Knowledge. L.; N.Y., 1999. P. 133.

²⁷ *Glendinning S., de Gaynesford M.* John McDowell on Experience: Open to the Sceptic? // *Metaphilosophy*. 1998. Vol. 29. No. 1–2. P. 20–34.

результатом особой ментальной деятельности. Скорее они – результат повседневной практической деятельности, понимание которой не предполагает введения особого понятия опыта, обладающего репрезентационным содержанием. Например, Х. Дрейфус, еще один философ, полемизировавший с Макдауэлом, комментируя идеи Хайдеггера, писал: «...в большинстве случаев люди относятся к миру организованным, целенаправленным способом, который не предполагает постоянного сопровождения репрезентационными состояниями, специфицирующими то, на что направлено совершающееся действие»²⁸. Успешность нашего взаимоотношения с миром зависит не от репрезентационных состояний, а от наличия особого рода телесно-воплощенных навыков.

Интересно отметить, что в последние два десятилетия подобные идеи, высказывавшиеся и Хайдеггером, и М. Мерло-Понти, и другими мыслителями, оказали существенное влияние на развитие когнитивной науки. Например, такое набирающее популярность направление данной дисциплины, как энактивизм, подчеркивает ключевую роль, которую играют телесная организация живого существа и его деятельностная встроенность в окружающую среду в конституировании феномена восприятия. Перцептивный опыт не является пассивным, как его пытался представить Макдауэлл и классические философы. По мнению А. Ноэ, представителя энактивизма, восприятие возможно только в действии²⁹. Оно является определенного рода сенсорно-моторным навыком непосредственного взаимодействия живого существа с объектами. Вместе с тем, солидаризируясь с Макдауэлом, Ноэ защищает мысль о том, что наш перцептивный опыт является концептуально нагруженным.

Справедлива ли попытка Дингли дополнить подход Макдауэла идеями Хайдеггера? Полагаю, что мы должны ответить утвердительно на этот вопрос. Как было отмечено выше, сам Макдауэлл отмечал активный характер мышления, позволяющий нам адаптировать наши представления к данным опыта. Стремление Макдауэлла рассматривать способности восприимчивости и спонтанности как единое целое также лежит в русле хайдеггерианской мысли о бытии-в-мире. Недостаток макдауэловского подхода, приводящий к скептическим возражениям, заключался в том, что исходным пунктом рассуждения философа были представления о пассивном перцептивном опыте, являющемся опосредующем звеном в отношении сознания и мира. Вводя представление о зависящей от сенсорно-моторных навыков деятельностной встроенности живого существа в окружающий мир, мы избегаем классических идей о перцептивном опыте и сохраняем идею открытости миру, о которой писал Макдауэлл. Также подобный ход рассуждения не противоречит идее о концептуальной нагруженности нашего опыта, отстаиваемой им.

Позволяет ли все это обосновать возможность прямого реализма? На этот вопрос следует ответить отрицательно. Можно согласиться с тем, что такой подход поддерживает определенную реалистскую позицию – реализм здравого смысла. Однако данная позиция выпадает из классической дискуссии реализма и антиреализма. Как пишет Дингли, «вопрос, касающийся реализма и антиреализма, оказывается бессмысленным для Хайдеггера, поскольку идея *Dasein*, понятого как бытие-в-мире, ведет к пониманию того, что не существует разрыва между сознанием и миром, который должен быть ликвидирован»³⁰. Такую позицию следовало бы охарактеризовать как квие-

²⁸ Цит. по: *Dingli S.M.* Op. cit. P. 179.

²⁹ *Noe A.* Action in Perception. Camb., 2004.

³⁰ *Dingli S.M.* Op. cit. P. 178.

тизм – взгляд, согласно которому дискуссия по существу между реализмом и антиреализмом оказывается невозможной. Часто термином «квиеитизм» обозначают философию Витгенштейна. Нужно отметить, что Макдауэл, находящийся под сильным влиянием Витгенштейна, также принимает в целом квиеитистский подход к философским вопросам. Хотя квиеитистская позиция позволяет нам выйти за рамки спора реализма и антиреализма, она тем не менее, как кажется, не запрещает в целом метафизические размышления. Представление Макдауэла о том, что сфера понятий не является ограниченной опытом, т. е. что спонтанность и восприимчивость представляют определенного рода единство, вполне позволяет нам говорить о возможности определенного рода реалистской метафизики, понятой как прояснение концептуальной структуры нашего опыта и, соответственно, мира, в который мы деятельностным образом вовлечены.

Список литературы

- Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
- Витгенштейн Л.* Философские исследования / Пер. с нем. М.С. Козлова, Ю.А. Асеева // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 75–319.
- Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994. 591 с.
- Burge T.* Individualism and the Mental // *Midwest Studies in Philosophy*. 1979. No. 4. P. 73–121.
- Dingli S.M.* On Thinking and the World: John McDowell's Mind and World. Aldershot: Ashgate, 2005. 218 p.
- Gibson R.* McDowell on Quine, Davidson and Epistemology // *Donald Davidson: Truth, Meaning and Knowledge* / Ed. by U.M. Zeglen. L.; N.Y.: Routledge, 1999. P. 123–134.
- Glendinning S., de Gaynesford M.* John McDowell on Experience: Open to the Sceptic? // *Metaphilosophy*. 1998. Vol. 29. No. 1–2. P. 20–34.
- Lau J., Max D.* Externalism About Mental Content // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta (Winter 2016 Edition). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/content-externalism> (дата обращения: 11.10.2016).
- McDowell J.H.* Mind and World. Camb. (MA): Harvard University Press, 1994. 191 p.
- Noe A.* Action in Perception. Camb. (MA): MIT Press, 2004. 296 p.
- Putnam H.* Meaning and Reference // *The Journal of Philosophy*. 1973. Vol. 70. No. 19. P. 699–711.
- Putnam H.* Reason, Truth, and History. Camb.: Cambridge University Press, 1981. 222 p.
- Redding P.* Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. Camb.: Cambridge University Press, 2007. 264 p.
- Speaks J.* Is there a problem about nonconceptual content? // *Philosophical Review*. 2005. Vol. 114. No. 3. P. 359–398.

Critique of metaphysics in the context of the debates between realism and anti-realism

Dmitry Ivanov

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

The present paper attempts to **examine the main motives behind the critique of metaphysics**. It considers how debates between realism and anti-realism can help clarify these motives. **Realism is the essential feature of classical Aristotelian metaphysics**. The author argues that the criticism directed against this type of metaphysics was determined by changes which occurred in early modern philosophy. While discovering the phenomenal aspects of experience, early modern philosophers treated them as an **intermediary between world and mind**. This approach resulted in skepticism about the possibility of **genuine knowledge of reality**. The upshot of Kant's attempt to overcome this skepticism was the critique of classical metaphysics, which was to become a paradigm for subsequent critical attacks on metaphysics in the twentieth century. At the base of this approach lies the **anti-realist view of ontology, according to which any ontological questions about reality can only be meaningful when considered within a certain conceptual scheme**. In the last few decades of the twentieth century, this view was criticized by externalists who, however, failed to show how concept-bound realism was possible. One of the goals of this paper is to explain how conceptualism about perceptual experience as championed by John McDowell can help argue for the possibility of a realist metaphysics. For this purpose, McDowell's approach should be supplemented with **theories stressing the active involvement of living creatures in their environment**.

Keywords: metaphysics, realism, anti-realism, philosophy of mind, perception, conceptualism

References

- Aristotle. "Metafizika" [Metaphysics], in: Aristotle, *Sochinenija* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 63–367. (In Russian)
- Burge, T. "Individualism and the Mental", *Midwest Studies in Philosophy*, 1979, No. 4, pp. 73–121.
- Dingli, S.M. *On Thinking and the World: John McDowell's Mind and World*. Aldershot: Ashgate, 2005. 218 pp.
- Gibson, R. "McDowell on Quine, Davidson and Epistemology", *Donald Davidson: Truth, Meaning and Knowledge*, ed. by U.M. Zeglen. London; New York: Routledge, 1999. pp. 123–134.
- Glendinning, S. & de Gaynesford, M. "John McDowell on Experience: Open to the Sceptic?", *Metaphilosophy*, 1998, Vol. 29, No. 1–2, pp. 20–34.
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], trans. by N. Losskiy. Moscow: Mysl' Publ., 1994. 591 pp. (In Russian)
- Lau, J. & Max, D. "Externalism About Mental Content", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta (Winter 2016 Edition). [<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/content-externalism>, accessed on 11.10.2016].
- McDowell, J.H. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. 191 pp.
- Noe, A. *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press, 2004. 296 pp.
- Putnam, H. *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 222 pp.
- Putnam, H. "Meaning and Reference", *The Journal of Philosophy*, 1973, Vol. 70, No. 19, pp. 699–711.

Redding, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 264 pp.

Speaks, J. "Is there a problem about nonconceptual content?", *Philosophical Review*, 2005, Vol. 114, No. 3, pp. 359–398.

Wittgenstein, L. "Filosofskie issledovanija" [Philosophical Investigations], trans. by M. Kozlova & Ju. Aseev, in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical Papers], Vol. 1. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 75–319. (In Russian)

АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ

Цикл «Реплики»

ГУСТАВ ШПЕТ И ЛЕВ ШЕСТОВ: ДРУЗЬЯ И АНТИПОДЫ (ДВЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ)*

**Участники: Мариза Денн, Т.Г. Щедрина, Б.И. Пружинин
Организатор проекта и ведущая – Ю.В. Синеокая**

Денн Мариза – профессор университета Бордо-Монтень, Бордо. **Université Bordeaux Montaigne** Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine. 10, esplanade des Antilles, F. 33607 Pessac, France; e-mail: maryse.dennes@u-bordeaux-montaigne.fr

Пружинин Борис Исаевич – доктор философских наук, главный редактор журнала «Вопросы философии». Российская Федерация, 117279, г. Москва, ул. Профсоюзная, д. 90; ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; профессор кафедры философии. Дальневосточный федеральный университет (ДВФУ). Российская Федерация, 690950, г. Владивосток, ул. Суханова, 8; профессор Школы философии Факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: prubor@mail.ru

Синеокая Юлия Вадимовна – доктор философских наук, профессор, заведующая сектором Истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sineokaya@iph.ras.ru

Щедрина Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования. Московский педагогический государственный университет. Российская Федерация, 119991, г. Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1; профессор кафедры философии. Дальневосточный федеральный университет (ДВФУ). Российская Федерация, 690950, г. Владивосток, ул. Суханова, 8; редактор журнала «Вопросы философии». Российская Федерация, 117279, г. Москва, ул. Профсоюзная, д. 90; e-mail: tanpirra@yandex.ru

В центре внимания выступающих две интерпретации феноменологии Эдмунда Гуссерля: Густава Шпета и Льва Шестова. Каждый из них шел своим путем в философии, но это не мешало им дружить и делиться «несозревшими мыслями». В семейном архиве сохранились письма Шестова к Шпету, благодаря которым можно воссоздать ситуацию их общения. Письма Шпета к Шестову, по-видимому, не со-

* Продолжение дискуссии; начало опубликовано в «Философском журнале» (2016. Т. 9. № 4). Вторая часть выступления Т.Г. Щедриной и Б.И. Пружинина подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 16-03-00704 Реконструкции как методологические приемы в контексте актуализации исторического познания: эпистемологический анализ. Reconstructions as methodological ways in the context of actualization of historical cognition: epistemological analysis.

хранились, но благодаря его письмам к Наталье Константиновне Гучковой (1912, 1914 гг.), в которых обнаруживается шпетовская особенность письма – предельно подробное описание того или иного события-разговора, – полемика между Шпетом и Шестовым преодолевает время и становится для нас реальностью. Участники встречи попытались «войти» в разговор между двумя философами, который многое проясняет в их опубликованных трудах. Центральная тема их разговора – философский скептицизм, актуальный и сегодня.

Ключевые слова: история русской философии, феноменология, скептицизм, Лев Шестов, Густав Шпет, Эдмунд Гуссерль

Т.Г. Щедрина: Шпет все-таки ответил Шестову. Он опубликовал текст в ежедневнике «Мысль и Слово» (примечательно, что один экземпляр сохранился в семейном архиве Л. Шестова) о древних скептиках, близость к которым он обнаруживал во взглядах П. Флоренского и Шестова. Он считал их именно скептиками в древнем смысле, скептиками, которым безразлична истина. Шестов, между прочим, зная о том, что Шпет готовит текст о скептиках, пишет Шпету 2 августа 1919 г. (из Киева, уже покидая Россию): «Что Вы будете делать с написанными статьями? Если напечатаете и получите оттиски – непременно пришлите. Очень интересно, что Вы о скептиках написали. Боюсь только, что не скоро напечатают: бумаги нигде нет!»¹.

А написал Шпет следующее: «Чуть ли не со времени Монтеня скептику полагается “писать хорошо”, и по возможности в форме неуравновешенной. Монтень пытался объяснить свою афористическую манеру “слабостью памяти”. Но слабость памяти по большей части ведет только к обилию “цитат”, – у Монтеня, и правда, их немало, – но почему не объяснить ту же манеру анемией мозга? Дело вовсе не в этом. Связано это может быть с душевным беспокойством скептика, или, может быть, с существом адилектичности его мысли? Оставим гипотезы, и констатируем просто в порядке дескриптивного: афористическая форма существенно связана с внутренней растерянностью скептической души»².

Очевидно, эта характеристика применима не только к Монтеню, она применима и к Шестову. Можно предположить, что Шпет здесь критикует не только древних скептиков, но и Шестова. Теоретически со Шпетом нельзя не согласиться. Но реальная история уже тогда разворачивалась именно к той проблематике, о которой буквально кричал Шестов – к трагической перспективе, к тому, что разум способен приводить к безумию.

Б.И. Пружинин: Да. Так может быть. И в некоторые исторические периоды так уже случалось: нежелание пользоваться разумом становилось нормой социального бытия. Именно – нежелание обращаться к разуму. И было это, кстати, совсем не так давно, и, кажется, снова может случиться. И на самом-то деле я не говорю ничего нового. Если внимательно посмотреть вокруг сегодня: почитать прессу, посмотреть телевизор, послушать радио, пообщаться где-нибудь в транспорте, то можно услышать рассуждения, в которых разум просто отсутствует, т. е. совершенно все равно, есть он или нет, есть какая-то внутренняя логика в том, что говорится, или нет – убеждения меняются, хорошо, если ежедневно, бывает чаще... И это на наших глазах

¹ Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2005. С. 338.

² Шпет Г.Г. Скептик и его душа // Шпет Г.Г. *Philosophia Natalis*. Избр. психолого-педагог. тр. М., 2006. С. 416.

происходит. И Шпет, и Шестов, и Гуссерль усмотрели эту тенденцию в весьма уважаемых областях интеллектуальной жизни, ощутили это. Они спорили об этом. Они чувствовали это.

Т.Г. Щедрина: Судьба Густава Густавовича Шпета сложилась трагически. 15 марта 1935 г., в ночь с 14-го на 15-е, он был арестован. Затем отправлен в ссылку в Енисейск, затем в Томск. В 1936 г. издательство «Соцэргиз» заключило с ним договор на перевод «Феноменологии духа» Гегеля, а чуть позднее расторгло договор. Но он перевел текст Гегеля полностью. Это была его последняя философская работа. Больше полусотни 12-листных тетрадок с рукописью перевода хранятся в Отделе рукописей Российской Государственной Библиотеки. Через несколько месяцев после завершения этой работы он был вторично арестован в Томске и расстрелян 16 ноября 1937 г.

7 сентября 1935 г. он писал из енисейской ссылки своему другу Любови Яковлевне Гуревич: «Я воображал, что выполняю кому-то нужную работу, – нет, не “кому-то”, а людям страны, в которой родился, воспитался и на культурном содержании которой вырос. И из-за этой работы я отказывал себе – и часто этим отказом обижал близких и дорогих мне – в том, что, может быть, есть самое ценное, – в обычном общении с теми, кто влекся ко мне и к кому мое сердце влеклось... как я мог раньше уходить от этого и даже отталкивать это во имя каких-то мнимых, воображаемых “объективностей”?»³.

Я не думаю, что если бы Шпет вернулся из ссылки, то изменил свое «видение будущего» и свой «творческий путь». Он, конечно же, вернулся бы к строгим рациональным рассуждениям, но его экзистенциальный опыт, его переживание происходящего, я думаю, вновь сблизило бы его с Шестовым.

Жизнь Шестова сложилась иначе. Он уехал и поселился во Франции. Начался другой этап его творчества, в котором тема феноменологии зазвучала вновь, но уже с другими оттенками. Теперь уже не Шпет отвечал Шестову, но Гуссерль – своему «другу и антиподу».

Б.И. Пружинин: Однако позиции в дискуссии Шестова и Гуссерля были еще более жестко обозначены. Что меня в этом споре поражало? Шестов говорил о том, что выходило за рамки конкретно-специальных профессионально-философских рассуждений. В общении с Гуссерлем у него постоянно присутствовал вопрос: кому нужны эти рациональные конструкции (и не только философские)? Разве может Разум решить смысловые проблемы человеческого бытия? Куда он приведет нас? Может ли знание, научное знание, что-то дать нам для понимания смысла жизни? Оно ведь призвано решать совсем другие проблемы. Конечно, у Шестова здесь явно зазвучала религиозная тема. Он постоянно к этой теме возвращался, чтобы показать, что жизненные вопросы выходят за границы рационально просчитанных решений, которые принимает человек. Ведь есть нечто, вопреки разуму случающееся, есть воля Творца, есть то, что мы можем лишь принимать, и, чтобы оставаться людьми, принимать, стремясь вопреки всему к чему-то высокому (вспомним последние годы жизни Густава Густавовича Шпета). Я сейчас перелагаю Шестова, ибо его очень трудно пересказывать. Он писал слишком живо для пересказа. Это скорее мое видение Шестова. Но именно в этом ракурсе разворачивалась его критическая аргументация в отношении Гуссерля.

Между тем Гуссерль как раз пытался выйти за рамки классической рациональности и классической науки. Методы познания, которые должны были привести к истине Декарта, Бэкона, уже не были познавательными результатами во времена Гуссерля. И он искал другой путь для познания. Он пы-

³ Густав Шпет: Философ в культуре. Документы и письма. М., 2012. С. 199.

тался вернуться к самим вещам, к реальности, ибо наука оторвалась от мира, в котором только и может жить человек. Гуссерль ощутил отрыв науки от человеческого мира, который сегодня стал еще более болезненным. Мы все очень неясно себе представляем, как устроен телевизор, но пользуемся им. Мы не знаем, как и что делают ученые в коллайдере и что там, в этом коллайдере, происходит. Это так далеко от нас, хотя и очень даже нас касается, ибо однажды эти частицы ворвутся в нашу жизнь и изменят ее вне зависимости от наших желаний и расчетов.

Гуссерль хотел, чтобы рациональное знание, наука вернулась в наш жизненный мир. И Шпет, уточняя Гуссерля, преследовал те же цели. А спор Шестова и Гуссерля был, по сути, спором о том, возможно ли вообще такое возвращение. Что же касается происшедшего на их глазах, то они видели одно и то же. И надо признать, то же самое происходит сегодня на наших глазах, только с куда большей интенсивностью. А потому нюансы их тогдашнего спора – фактически, спора единомышленников – так важны сегодня.

Т.Г. Шедрина: Вот строки из письма Гуссерля к Шестову от 3 июля 1929 г.: «Уважаемый друг и антипод! Что Вы будете обо мне думать после того, как я ни словом не отозвался на столь дорогой для меня подарок, как Ваша новая работа “На весах Иова”, хотя кто знает, сколько времени он шел сюда!.. Вы знаете, как серьезно я воспринимаю Вашу попытку раскрыть для себя и для всех нас Божий мир, в котором действительно живут – и могут умирать, – хотя Ваш путь никогда не может стать моим путем»⁴.

Но когда пришел 1933 год, когда Гуссерль оказался в ситуации абсурда – его отстраняли от профессорства и его неарийская семья погрузилась в рационально организованное безумие Германии тех лет, – это безумие он переживает точно так же, тем же «путем», что и Шестов. А Шестов, надо признать, просто не понял близости их различных «творческих путей». Хотя Гуссерль ему писал: «Вы как будто не заметили, что принудило меня так радикально поставить вопрос о существовании нашего знания и пересмотреть господствующие теории познания... Если усилиями нашего разума не будут преодолены возникшие во мне сомнения, если мы обречены по-прежнему только более или менее тщательно замазывать трещины и щели, открывающиеся нам каждый раз в наших гносеологических построениях, то в один прекрасный день все наше познание рухнет, и мы очутимся пред развалинами былого величия»⁵.

Эти строки Гуссерля Лев Исаакович воспроизвел в последней работе «Памяти великого философа». И тем не менее он пишет там же: «Абсолютизируя истину, Гуссерль этим самым релятивизировал бытие, точнее, человеческую жизнь»⁶. И в этой шестовской претензии к Гуссерлю есть своя правда, хотя, повторю, далеко не вся.

Б.И. Пружинин: То что Гуссерль упустил в своих рассуждениях и построениях, Шпет и Шестов заметили с разных сторон. И вот здесь я нарушу, так сказать, регламент нашего разговора и позволю себе сформулировать нашу с Татьяной Геннадьевной сугубо субъективную позицию. Есть тема в русской философии совершенно особая. Это тема общения. Понимание феномена общения как самоценности, а не как коммуникации, не как контакта с целью передачи информации, не как способа манипулирования кем-то с помощью транслируемой информации. Эта тема началась не с Шестова.

⁴ Письма Эдмунда Гуссерля к Льву Шестову // Логос. 1996. № 7. С. 141.

⁵ Шестов Л.И. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопр. философии. 1989. № 1. С. 145.

⁶ Там же. С. 154.

Это тема П. Юркевича и Вл. Соловьева, и уже у них она была связана с характерной для философии формой общения – с разговором, с тем что мы здесь пытаемся делать. При этом истолкование общения как высшей культурной ценности очень многое меняет в понимании философской тематики. В частности, на наш взгляд, именно благодаря такому пониманию феноменологии Гуссерля через призму общения Шпет выявил то, что первоначально упустил из виду Гуссерль и за что Гуссерль его высоко ценил – «социальность» по Шпету. И «психологическое» по Шестову.

Ю.В. Синеокая: Спасибо огромное за такой эмоциональный, очень насыщенный фактами разговор. Теперь по традиции мы переходим к вопросам и репликам из зала.

Вопрос 1: Спасибо. Действительно, было очень интересно. Я хотела задать вопрос. Борис Исаевич, Вы сказали, что сейчас вообще не употребляется слово «истина». А что же тогда находят в познании, если не истину? И к какому выводу привели все эти философские споры? Уже сколько времени прошло с 1930-х гг.

Б.И. Пружинин: Сначала насчет истины. Сегодня уже большая часть современной науки носит прикладной характер, и, соответственно, результаты таким образом ориентированного научного исследования оцениваются по их практической эффективности. Истинность результата особого значения в этом плане не имеет. Например, в результате экспериментальных разработок удалось получить пластик, обладающий заданными свойствами. Заказчик прекращает финансирование исследования. Поиск фундаментальных законов природы, в силу которых создание данного вещества оказывается возможным, в принципе производителя не волнует. Более того, методы получения данного вещества патентуются, и, чтобы продолжить исследование, патент надо купить (я уж не говорю о секретных результатах военных исследований). Знание становится товаром. Коммуникации научного сообщества теряют открытость и превращаются в рынок. При чем здесь истина, к которой стремились когда-то ученые? Успех приложения определяет перспективу исследования. Наука превратилась в гигантский социальный институт с финансовыми потоками, с системой карательных органов, если угодно. А поиски внутренней рационально-структурированной системы знания, прирост знания – все это сегодня уходит на второй план, так как требует особого финансирования. Поэтому ученые «создают» зачастую не знание, а информацию. Современная эпистемология пытается, конечно, понять, что происходит, предупредить о последствиях и противопоставить сегодняшним трендам возможность иного пути. Например, программа русской философии: соединить в знании сердце и разум, чтобы они были едины. Хотя мало кто хочет ее услышать.

Т.Г. Щедрина: Я бы хотела добавить следующее. Когда Шпет ставил вопросы Гуссерлю, то он как раз и формулировал ключевое положение, которое сегодня становится краеугольным камнем для гуманитарных наук. Историю, говорил он, очень трудно оценивать на истинность потому, что событие не повторяется. И в этом случае на передний план выходит словесная реальность, с которой можно работать гуманитарно-научными средствами. Этой проблеме была посвящена ключевая работа Г.Г. Шпета, над которой работает сейчас Мариза Денн. Это «Эстетические фрагменты». Здесь Шпет говорит именно о проблеме выражения знания. Как знание выражается? Почему важна интерпретация? Этот поворот эпистемологической проблематики к проблеме «слова как знака сообщения» имеет значение не только для гуманитарного познания.

Сегодня очень многие методологи говорят: если интерпретация становится главным методологическим приемом, то, значит, все дозволено, все возможно, существуют разные интерпретации. Одной истины нет, бывают только интерпретации. Но я могу сказать по своему опыту, как философ, который работает с архивными текстами, что если мы закрываем систему и понимаем контекст выражения, то поиск истины оправдан. Можно доказать истинность расшифровок сложных рукописей. Здесь и Гуссерль, и Шпет со мной бы согласились. Хотя, конечно же, сложно, очень сложно понять, а тем более принять эту программу развития науки.

Мариза Дени: Да, «Эстетические фрагменты» – это продолжение той проблематики, которую он начал излагать и анализировать уже в «Явлении и смысле». Это своего рода промежуточный этап между «Явлением и смыслом» и «Внутренней формой слова». Мы постепенно переводим «Эстетические фрагменты» со студентами университета Мишеля Монтеня (Бордо) уже несколько лет. Это очень сложная работа. Вот я вам сейчас расскажу анекдот. В Париже было собрание философов, маленький семинар, и среди славистов был один лингвист, который очень заинтересовался Шпетом. Он даже приезжал ко мне, чтобы побеседовать, попытаться понять его идеи. Он заинтересовался «Внутренней формой слова», не читая других текстов Шпета. Он сразу хотел погрузиться именно в эту работу. И во время этого семинара он нам прямо заявил: «Я как лингвист не могу этого понять». Мне кажется, действительно в «Эстетических фрагментах» есть какие-то ключи, которые помогают постепенно войти в текст «Внутренней формы слова». И потом, это очень показательный факт, что, как сказала Татьяна Геннадьевна, есть *одна* истина, есть *одна* линия истолкования всех произведений Густава Шпета. Это не значит, что он повторяет то же самое. Мысль его обогащается каждый раз в каждом новом произведении. Я думаю, именно этим он нам близок. Он – современный философ, да.

Ю.В. Синеокая: А на кого из французских современных философов Шпет оказал существенное влияние? Как я понимаю, он достаточно популярен сегодня во Франции?

Т.Г. Щедрина: Это сложный вопрос, учитывая, что научные контакты Шпета с зарубежными философами были прерваны уже в начале 20-х гг. Но если расширить контекст этого вопроса с учетом темы нашего разговора, то сразу возникает второй вопрос: а как Шестов повлиял на современных философов? Конечно, это Ж. Батай, Б. Шлётцер, Б. Фондан и многие другие. Появляются новейшие работы, где раскрывается его влияние на постмодернизм. Все это будет выражено в посвященной Шестову книге, которую я готовлю сейчас в серии «Философия России первой половины XX в.». Что касается Шпета, то его работы так или иначе проникали в 1920-е гг. в мир структурализма потому, что его ученица Аполлинария Соловьева была в свое время студенткой известного швейцарского лингвиста Шарля Балли. И она пересказывала работы Шпета на французском языке для Балли. Ее письма-пересказы сохранились в архивах Женеви. Два письма я опубликовала. Последняя находка из архива Шпета – это визитная карточка другого швейцарского лингвиста Альбера Сешэ (он и Балли опубликовали известный «Курс...») Ф. де Сосюра), на которой написана по-французски благодарность за присылку книги Шпета «Внутренняя форма слова». Датирована она 1927 г. Я думаю, что так или иначе и Густав Шпет, и Лев Шестов, и другие русские философы повлияли на современную мировую философию. Хотя, надо признать, у нас сегодня много скептиков (не в античном, а в современном смысле этого слова), которые негативистически относятся к русской философии. Мне кажется, что это непродуктивная позиция.

Б.И. Пружинин: Добавлю к этой же теме несколько слов. Помимо всего прочего, мы с Татьяной Геннадьевной действительно делаем серию «Философия России первой половины XX в.». И в ней сейчас готовятся два тома, прямо относящиеся к вопросу Юлии Вадимовны. Во-первых, том, который Наталья Сергеевна Автономова делает, – о Романе Якобсоне. Здесь с влиянием все понятно. Во-вторых, готовится том о А. Койре, А. Кожеве и И. Берлине. Эти три мыслителя безусловно повлияли на европейскую мысль. И хотя они в раннем возрасте уехали из России, тем не менее все они считали, что значительная часть их идей связана с русской культурой.

Ю.В. Синеокая: У нас есть еще один вопрос.

Вопрос 2: Известно ли о позиции Густава Шпета в поддержке каких-то политических течений? В 1905, в 1917 г. – поддерживал ли он кого-то или это все стороной прошло? И за что его сослали? Спасибо.

Т.Г. Щедрина: Насколько позволяют судить архивы, Шпета арестовывали в 1898 г. и он был сослан на полгода в Херсон за участие в студенческом движении. Киевские студенты поддержали студентов Санкт-Петербурга. Когда я работала в киевских архивах, то там я просмотрела описание этой ситуации – это февраль 1898 г. Три студента пошли к ректору и попросили его спуститься к студентам, собравшимся в аудитории и отказавшимся заниматься в знак солидарности со студентами других городов. Они срывали занятия, кричали и т. д. За это они и еще двадцать один студент были исключены из университета. Я эти материалы опубликовала во втором томе сочинений Г. Шпета (в примечаниях⁷). Но после того, как ссылка состоялась, он долгое время добивался, чтобы его восстановили в университете. И в 1901 г. он был восстановлен на историко-филологический факультет. Здесь он увлекся философией и в 1903 г. сделал доклад о социальном идеализме. Доклад этот был посвящен критике социально-философских взглядов Штаммлера, Кистяковского и Бердяева. Этот доклад я опубликовала в седьмом томе сочинений Шпета «Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры». Этот доклад показывает, что он уже тогда начал критиковать марксизм за схоластическую гносеологию. Это очень интересно, особенно для современного понимания марксизма.

При этом Шпет не бросил заниматься политической деятельностью. В 1905 г. он и его соратники подготовили листовку: мы, студенты-философы, так же поддерживаем студентов Санкт-Петербурга и выступаем против царизма. Как вспоминает в одном из писем этого периода его первая жена Мария Александровна Крестовская (наст. фамилия Крестовоздвиженская): «В среду на студенческом вечере товарищи потребовали от него речи. Он ведь очень хорошо говорил всегда. Он встал и говорил – призывая всех к вооруженной борьбе за свободу. Его там же хотели схватить – но отстояли, отбили студенты. Полиция за ним гналась – но его спрятали. Теперь он не захотел больше прятаться – простился и ушел – чтобы не попасть в руки полиции, не “пачкаться” – пошел прямым путем» (Семейный архив Шпета)⁸.

Впоследствии, уже в 1907 г., Е.Н. Трубецкой приглашал Шпета присоединиться к Партии мирного обновления, на что Шпет ответил отказом. Его политическое кредо можно выразить от его лица следующим образом: моя философская позиция есть дело общественное. Моя жизненная задача – быть профессиональным философом. И моя политическая позиция – профессио-

⁷ См.: Щедрина Т.Г. Комментарии // Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2005. С. 509–512.

⁸ Благодарю Елену Владимировну Пастернак за предоставление этого письма из семейного архива Г. Шпета.

нально заниматься философским делом. Потому что когда ты занимаешься политикой, ты перестаешь заниматься своим философским делом, и философия как часть культуры остается лежать во зле.

Между прочим, это убеждение Шпета легло в основу его резкой оценки творческого пути Вл. Соловьева (что, кстати, обстоятельно рассматривается в статье Бориса Межуева). Шпет не мог простить Вл. Соловьеву, что тот «проплутал мимо философии», ничего не успел сделать, а когда спохватился, время было упущено. Вместе с тем я допускаю, что в социально-политических симпатиях Шпет склонялся к анархизму. Он дружил с анархистами (с Алексеем Боровым). Сохранились их письма, есть характеристика Шпета, данная Боровым (она содержится в архиве РГАЛИ). Этим занимается, насколько я знаю, Петр Рябов. Но я думаю, что самое главное (то, чего нам сегодня не хватает), это именно профессиональная позиция в философии, а не ее политизирование и идеологизирование.

Что касается послеоктябрьского периода, то арестовывали его в 1920-е гг. на три дня. Затем его арестовали в 1935 г. за участие в контрреволюционной деятельности. Сегодня очень разные есть предположения о поводе для ареста – возможно, его участие в редактировании немецкого словаря. В 1937 г. он был снова арестован (уже в Томске) и опять же по обвинению в контрреволюционной деятельности. Все это имеет какой-то подтекст, который нам предстоит еще прояснить.

Б.И. Пружинин: Я думаю, что в этой жуткой атмосфере сработало прежде всего то обстоятельство, что Шпет сотрудничал с издательством «Academia». Между прочим, «Записки Пиквикского клуба» – это во многом его редакторская работа. И первое издание собрания сочинений В. Шекспира тоже связано с его именем. А возглавлял издательство Л.Б. Каменев. Почти всех, кто работал с ним в то время, репрессировали. Однако, надо заметить, профессиональная честность Шпета с самого начала раздражала большевиков.

Т.Г. Щедрина: Да, еще в 1922 г. он был отстранен от преподавания в Московском университете. Потом отстранен от директорства Института научной философии. Он был одним из главных редакторов собрания сочинений Шекспира, издал первый том буквально за неделю до ареста. Я это публиковала как раз в десятом томе «Густав Шпет и шекспировский круг». Он все время искал и находил применение своему знанию девятнадцати языков. Это была колоссальная фигура, сопоставимая с европейскими мыслителями. Мы сегодня еще до конца не осознали, что мы потеряли, вычеркнув из культуры Шпета, Степуна, Гессена, Шестова, Флоренского и других. Пришло время собирать камни. Если мы не знаем своих корней и своей истории философии – мы совершаем преступление, на мой взгляд.

Ю.В. Синеокая: Спасибо. Я думаю, что у нас есть время для последнего вопроса, и мы будем завершать. Есть ли у нас еще вопрос? Если нет, тогда я позволю себе задать вопрос. Как обстоит дело с Обществом Густава Шпета? Например, Шестовское общество существует с прошлого века, с середины прошлого века практически.

Т.Г. Щедрина: Дело в том, что это Общество было образовано, по сути, в 1989 г. на Первых шпетовских чтениях, которые прошли в Томске. При участии общества «Мемориал» были открыты архивы НКВД, обнаружили среди других и «дело» Шпета, потом они нашли родственников Шпета. Марина Густавовна поехала туда. Было принято решение проводить Шпетовские чтения. Я уже позже включилась в эту работу. И я думаю, что это Общество (как сообщество шпетоведов) существует. Томичи провели уже Шестые шпетовские

чтения. Очень многое для развития шпетовских идей и популяризации его наследия сделала Мариза Денн. В 2008 г. она провела конференцию, на которой присутствовали исследователи-шпетоведы из семнадцати стран. По всему миру Шпет звучит сейчас. Шестовым действительно занимаются основательно, и сделано много. Состоялись выставки, посвященные его 150-летию, в Париже, Москве, Санкт-Петербурге, Киеве. Надо продолжать работать.

Мариза Денн: Да, надо продолжать. К сожалению, среди славистов мало тех, кто занимается именно философией. Шестов жил во Франции, и, конечно, его знают те, кто занимается немножко русской культурой и русской литературой и философией. Что касается Шпета, то тут другая проблема. Я думаю, надо еще очень много работать и особенно над переводами.

Т.Г. Щедрина: Мне кажется, что в контексте нашего разговора важно отметить актуальность эпистемологической позиции, которая представлена в книге Н.С. Автономовой «Познание и перевод»: перевод как основная методологическая операция для гуманитарных наук, позволяющая переводить не только с языка на язык, но и из культуры в культуру. Эта мысль необходима нам сегодня и для историко-философской работы.

Ю.В. Синеокая: Полагаю, что мы будем завершать нашу увлекательную встречу. Спасибо большое.

Список литературы

Шестов Л.И. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // *Вопр. философии*. 1989. № 1. С. 144–160.

Шпет Г.Г. Скептик и его душа // *Шпет Г.Г. Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды* / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2006. С. 366–416.

Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005. 720 с.

Густав Шпет: Философ в культуре. Документы и письма / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2012. 676 с.

Письма Эдмунда Гуссерля к Льву Шестову / Публ. В.А. Куренного // *Логос*. 1996. № 7. С. 141–144.

Gustav Shpet and Lev Shestov: two friends and antipodes (the two interpretations of Edmund Husserl's phenomenology)

Maryse Dennes

Université Bordeaux Montaigne Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 10, esplanade des Antilles, F. 33607 Pessac, France; e-mail: maryse.dennes@u-bordeaux-montaigne.fr

Boris Pruzhinin

Journal *Voprosy Filosofii*. 90 Profsoyuznaya Str., Moscow, 117279, Russian Federation; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; Far Eastern Federal University (FEFU). 8 Sukhanova Str., Vladivostok, 690950, Russian Federation; National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: prubor@mail.ru

Julia Sineokaya

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

Tatiana Shchedrina

Moscow Pedagogical State University. 1/1 Malaya Pirogovskaya Str., Moscow, 119991, Russian Federation; Far Eastern Federal University (FEFU). 8 Sukhanova Str., Vladivostok, 690950, Russian Federation; Journal *Voprosy Filosofii*. 90 Profsoyuznaya Str., Moscow, 117279, Russian Federation; e-mail: tannirra@yandex.ru

The discussion panel is concerned with the two interpretations of Husserl's phenomenology given, respectively, by Gustav Shpet and Lev Shestov. Despite having little in common as philosophers, the two remained close friends and kept exchanging what they called their 'unmatured thoughts'. Shpet family archive has preserved several letters from Shestov which help recreate the context of their conversations. Apparently no letters remain from Shpet to Shestov, but there are Shpet's letters to N. K. Gutchkova (1912, 1914) which amply display his distinctive writing manner full of unusually detailed references to some of the more important points in discussions held elsewhere, and thus present us with a very important evidence of the partly lost polemic. Participants in the panel attempt to enter the imaginary dialogue between the two thinkers and show that in this way much of what is difficult to understand in their published work finds a better explanation. The central topic in this dialogue is philosophical scepticism, no less important today than in their time.

Keywords: history of Russian philosophy, phenomenology, scepticism, Lev Shestov, Gustav Shpet, Edmund Husserl

References

Kurennoj, V. (ed.) "Pis'ma Edmunda Gusserlya k L'vu Shestovu" [Letters of Edmund Husserl to Lev Shestov], *Logos*, 1996, No. 7, pp. 141–144. (In Russian)

Shestov, L. "Pamyati velikogo filosafo (Edmund Gusserl)" [In memory of a great philosopher: Edmund Husserl], *Voprosy filosofii*, 1989, No. 1, pp. 144–160. (In Russian)

Shchedrina, T. (ed.) *Gustav Shpet: Filosof v kul'ture. Dokumenty i pis'ma*. [Gustav Shpet: Philosopher in culture. Documents and letters]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2012, 676 pp. (In Russian)

Shchedrina, T. (ed.) *Gustav Shpet: zhizn' v pis'makh. Epistol'yarnoe nasledie*. [Gustav Shpet: Life in letters. Epistolary heritage]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2005. 720 pp. (In Russian)

Shpet, G. "Skeptik i yego dusha" [Skeptic and his soul], in: G. Shpet, *Philosophia Natalis. Izbrannyye psikhologo-pedagogicheskiye trudy* [Philosophia Natalis. Selected psychological-pedagogical works]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2006, pp. 366–416. (In Russian)

СВОБОДА ВОЛИ: НОВЫЕ ПОВОРОТЫ СТАРЫХ ДИСКУССИЙ

Участники: В.В. Васильев, Д.Б. Волков
Организатор проекта и ведущая – Ю.В. Синеокая

Васильев Вадим Валерьевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского факультета МГУ. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4; содиректор НП «Московский центр исследования сознания» при философском факультете МГУ. Российская Федерация, 119121, г. Москва, ул. Бурденко, д. 14А; e-mail: vadim.v.vasilyev@gmail.com

Волков Дмитрий Борисович – кандидат философских наук, содиректор НП «Московский центр исследования сознания» при философском факультете МГУ. Российская Федерация, 119121, г. Москва, ул. Бурденко, д. 14А; e-mail: dvolkoff@gmail.com

Синеокая Юлия Вадимовна – доктор философских наук, профессор РАН, заведующая сектором истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sineokaya@iph.ras.ru

Проблема свободы воли – классическая философская проблема с давней богатой традицией – в последние десятилетия стала одной из ключевых тем в аналитической философии сознания. Активно возобновившиеся дискуссии в этом направлении принесли немало новых идей и аргументов. 21 апреля 2016 в рамках цикла философских бесед «Реплики», совместного проекта Института Философии РАН и библиотеки им. Ф.М. Достоевского «Анатомия философии: как работает текст» прошла встреча, где выступили Д.Б. Волков и В.В. Васильев. Участники беседы осветили современный контекст постановки вопроса о свободе воли и обсудили ключевые проблемы, аргументы и мысленные эксперименты, вокруг которых разворачиваются основные дискуссии в данной области. Среди них – проблемы детерминизма, свободы действий и возможности поступить иначе, проблема моральной ответственности, мысленный эксперимент Г. Франкфурта и контраргументы М. Фишера, манипулятивный аргумент Д. Перебума и антиманипулятивный аргумент В. Васильева (не излагавшийся в предыдущих работах и потому представляющий особый интерес); отдельного внимания заслуживают рассуждения участников беседы о мысленных экспериментах как о методе философского исследования. Рассмотрение выступающими этих и других концептуальных инструментов позволяет оценить реальный прогресс в современном осмыслении проблемы свободы воли и дать ответ на вопрос, можно ли надеяться на то, что многовековая философская проблема будет когда-либо решена.

Ключевые слова: свобода воли, детерминизм, компатибилизм, инкомпатибилизм, моральная ответственность, свобода действия, примеры Франкфурта, манипулятивный аргумент Перебума, мысленный эксперимент

Ю.В. Синеокая. Дорогие коллеги, я рада приветствовать вас сегодня на новой встрече цикла «Реплики» совместного проекта Института философии Российской академии наук и библиотеки им. Ф.М. Достоевского – «Анатомия философии: как работает текст». Проект наш успешно функционирует уже третий год. Он был задуман как выход академической философии в публичное пространство не только России, но и русскоязычного мира за пределами нашей страны. Благодаря современным средствам коммуникации это возможно: основная аудитория «Анатомии философии» это даже не вы – наши собеседники, собирающиеся по вечерам четвергов здесь, в центре Москвы, на Чистопрудном бульваре, 23, но те слушатели, которые смотрят трансляции бесед из библиотеки онлайн или в видеозаписях, размещенных в интернете на сайте Института философии РАН и на Ютьюбе.

Первые два этапа нашего проекта проходили в формате циклов лекций «Мировая философия» и «Творчество Ницше в историко-философском контексте» и были в основном осуществлены силами сотрудников Института философии РАН. Теперь же я решила изменить жанр встреч. Место монологов заняли «Реплики»: беседы-диалоги, беседы-дискуссии, беседы-споры.

Два слова о «Репликах»: что это за начинание и почему мы перешли к формату диспутов? Да, традиционная лекционная форма весьма популярна и нужна. Но очевидно, что большая часть новых идей рождается в споре, в диалоге, в обсуждении. Новые смыслы – результат коммуникации. Самое важное, что могут дать друг другу люди, – это момент общения, момент обмена интуициями. Очевидно, что наилучшее пространство для такого общения – библиотека, где среди книг собирается читающая, думающая, интеллектуальная публика, заинтересованная в процессе осмысления философских проблем. Если поначалу идея проекта состояла в совместном чтении текстов (первый цикл проекта «Мировая философия» был выстроен как ответ на вопрос «как работает текст?») и касался интерпретаций текстов и рассказов об их авторах, об эпохе их создания, о тех перипетиях, которые стоят за каждым философским произведением), то теперь предмет беседы – философская проблема: известная или забытая, малоизученная или хорошо разработанная, но современная, отвечающая сегодняшнему дню. Выбор пал на самый подходящий для решения этой задачи жанр – диалог.

Участниками «Реплик» все чаще становятся наши коллеги из других исследовательских и учебных институций Москвы, других городов России, зарубежные ученые. И сегодня у нас – чудесный пример такого философского сотрудничества. Я рада представить вам двух известных исследователей, представителей знаменитых философских центров: профессора, заведующего кафедрой истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова Вадима Валерьевича Васильева и его ученика, ставшего создателем и директором Московского центра исследования сознания, Дмитрия Борисовича Волкова.

Сегодня мы обсудим тему, которая на протяжении столетий является одной из наиболее существенных и дискуссионных для философской традиции. И я прошу Вадима Валерьевича начать с краткого экскурса в историю этой проблемы.

В.В. Васильев. Спасибо. Мы договорились, что я сделаю историческое введение, а потом Дмитрий Борисович расскажет, как сейчас обстоят дела с дискуссиями о свободе воли, и затем мы уже будем обмениваться суждениями. У нас в принципе достаточно близкие взгляды с Дмитрием, во многом они совпадают, но, возможно, мы сможем отыскать какие-нибудь интересные расхождения.

Я не буду, однако, делать историческое введение в традиционном смысле, тем более что формат у нас достаточно сжатый. То есть я не буду рассказывать о том, что сделал Аристотель, что – Августин, что – Эразм и т. д. Действительно, тема давняя – великая философская проблема свободы воли. Сделаю это введение вот в таком ключе.

Вы, возможно, не раз слышали (я сам много раз слышал) реплики, которые звучат, когда начинают обсуждаться традиционные метафизические проблемы, особенно если их пытаются рассматривать в позитивном ключе и предлагать какое-то их решение, – реплики в духе «Ну вы же ломитесь в открытую дверь!», «Вы изобретаете велосипед!» и т. п. Порой даже говорят – так можно утрировать выражение этой позиции – что те, кто пытаются сделать в этой области что-то новое, просто плохо образованы в историко-философском плане: они, дескать, не знают, что все это обсуждалось уже тысячи раз. В подтверждение этой мысли обычно упоминают не только те имена, которые я уже назвал, но также и Юма, и Канта, и Шопенгауэра, и многих, многих других. Кажется: что после них можно сказать?

Однако я считаю, что подобные возражения внутренне непоследовательны потому, что те же самые возражения можно было адресовать и Юму, и Канту, и Миллю, и Ницше, и, по существу, всем другим философам, которые рассуждали о свободе воли, скажем, в XVIII или в XIX в. Им можно было точно так же сказать: «Господа, ну что вы! Посмотрите: за вами – двухтысячелетняя история философии! Неужели вы думаете, что в этой области можно сделать что-то новое?». Звучит совершенно абсурдно, согласитесь. Но если подобные возражения были неоправданны в XVIII в., то почему они должны быть оправданы сейчас? И сейчас можно что-то интересное сделать.

Я надеюсь, что мы сегодня сможем это показать. Потому что за последнее лет сто, с началом собственно аналитической философии, которая продолжает традиции классической философии, со времен Мура – можно сказать, отца аналитической философии – очень много интересного произошло в этой области. Но, пожалуй, самые интенсивные дискуссии, по моим ощущениям, ведутся с 60-х гг., с появления статьи Питера Стросона «Свобода и возмущение» 1962-го г.¹ и с публикации статьи Гарри Франкфурта «Альтернативные возможности и моральная ответственность» 1969-го г.²

Сегодня эта тема концептуализируется и терминологизируется через понятия компатибилизма и инкомпатибилизма. В наши дни уже невозможно обсуждать тему свободы воли, не используя эти слова. Но ведь до 60-х гг. эти термины не употреблялись вовсе! Мы к ним привыкли – по крайней мере, в аналитической среде, – но эти термины совсем новые, им всего полвека.

¹ *Strawson P.F. Freedom and Resentment and Other Essays. L., 2008. P. 1–28.*

² *Frankfurt H.G. Alternate Possibilities and Moral Responsibility // The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates. N.Y., 2013. P. 139–148.*

Осознание этого для кого-то может быть настоящим сюрпризом. Но говорю я об этом потому, что появление новых терминов свидетельствует об интенсификации дискуссий и, соответственно, о вероятности получения каких-то важных результатов.

Я считаю, что все великие метафизические проблемы подобны великим математическим задачам. Они, правда, не столь однозначны, потому что их можно по-разному формализовать, но суть от этого не меняется. А там, где есть задача, там могут быть и решения. Философские проблемы поддаются решению. И у многих современных авторов есть решение проблемы свободы воли.

И последнее, что я хотел бы сказать в этой вступительной части. Чтобы разобраться с проблемой свободы воли, с *free will problem*, надо прежде всего прояснить проблемное поле и провести ряд фундаментальных различий: ответить на вопросы о том, что такое свобода воли, чем она отличается от свободы действия и свободы желания, как она соотносится с выбором, или с переживанием свободного воления, или с так называемым чувством свободы, и далее уже выяснять, есть ли у нас такая свобода воли и как она возможна. И если вы ответите на эти вопросы, вы решите проблему.

Ю.В. Синеокая. Мне бы хотелось сказать, что для Дмитрия эта проблема – одна из центральных, и, насколько я знаю, его докторская диссертация, которая уже практически готова, и недавняя монография посвящены именно этой проблеме.

Д.Б. Волков. Спасибо большое за возможность выступить.

Почему вообще возникает вопрос о свободе воли? Здесь может быть самая разная мотивация. У нас с Вадимом Валерьевичем был радиоэфир³, где мы тоже говорили о свободе, но в основном вопросы аудитории были не столько философские, сколько политические. Большинство людей интересуется вопросом политической свободы: в чем она выражается, какая свобода необходима человеку, чего мы можем требовать или ожидать. Большинство людей хотят быть политически свободными и поэтому задают такие вопросы. Философов сознания, однако, интересует другая, метафизическая свобода. Это более общий, фундаментальный тип свободы. Философы пытаются разобраться, есть ли возможность для существования этой метафизической свободы. Я попытаюсь объяснить, в чем заключается такая свобода и почему это является проблемой.

Мы все вовлечены в межличностные отношения: реагируем на поступки наших друзей, товарищей, врагов, незнакомцев. Мы реагируем на эти поступки не так же, как на природные явления – на падение метеорита или на появление сверхновой звезды. Отношение к событиям, которые связаны с личностями, несколько другое. Оно выражается в специфических эмоциях, а также требованиях справедливой компенсации. Например, кто-то наступил в автобусе вам на ногу. Вы чувствуете недовольство, вы возмущены, вы требуете от этого человека извинений, можете пожаловаться на него окружающим или толкнуть его – все это реакции, не похожие на то, как вы реагируете на явления природы. Вы можете противостоять явлениям природы, соизмерять с ними свои действия, но вы не будете испытывать ощущение обиды, скажем, на грозу или на дождь и не будете наказывать грозу и дождь – это кажется глупым. Но по отношению к человеку можно испытывать обиду и требовать компенсации.

³ Имеется в виду выступление Вадима Васильева и Дмитрия Волкова «Свобода воли. Способны ли мы принимать осознанные решения» в программе «Большой ежедневник» на радиостанции «Серебряный дождь» от 26.11.2015. Запись данного выпуска можно найти на сайте радиостанции. – *Примеч. ред.*

Эти реакции – признак того, что вы признаете за другим субъектом, за другой личностью некую особую способность. Эта способность заключается не только в том, чтобы рационально действовать, учитывать ваши интересы как отдельного человека, но и в том, чтобы поступать свободно. Признавая за ним эти способности, мы считаем человека ответственным за действие. Если вы знаете, что человек поступает вынужденно, то, наверное, вы не будете испытывать те же самые эмоции. Если мы узнаем, что этот человек совершил соответствующий поступок, скажем, под дулом пистолета, мы понимаем, что, наверное, этого человека можно освободить от ответственности. Почему мы так думаем? Потому что понимаем, что у него не было альтернатив. Если же он поступал свободно, то мы считаем личность ответственной.

Моральная ответственность – это то, с чем мы сталкиваемся в каждодневных межличностных отношениях. В связи с ней мы применяем так называемые реактивные, или ответные, установки – те самые эмоциональные реакции негодования, благодарности. Они непосредственно связаны с соображениями о метафизической свободе. Но обладает ли в действительности человек такой способностью?

В современной аналитической философии существует два ключевых подхода к интерпретации свободы. Первый подход интерпретирует свободу как возможность поступить иначе. То есть когда у вас есть возможность поступить по-другому, судя по всему, вы действуете свободно. Представьте: вы голосуете на выборах и у вас перед глазами бюллетень, а там – один кандидат, и других вариантов нет. В такой ситуации выбор этого кандидата – не свободный, а вынужденный выбор, тем более если предположить, что у вас нет альтернативы «не голосовать», что вы должны кого-то выбрать. Это – первая интерпретация понятия свободы, но она – не единственная.

Помимо значимости наличия альтернатив, иногда также подчеркивается значимость того, что именно *вы сами* являетесь источником собственного свободного действия. Когда действие вам внушено – например, вы сидели на гипнотическом сеансе, вам внушили открыть зонтик, и вы его потом открываете, – вряд ли можно сказать, что вы являетесь автором этого самого действия. Поскольку это действие внушено вам кем-то, то, судя по всему, если кто-то и должен нести за него ответственность, то тот, кто вам это действие внушил.

Важно различать эти два принципа, потому что они, отчасти совпадая, кое в чем существенно различаются. Итак, в первом случае мы говорим о свободном действии как о действии, у которого есть альтернативы; во втором случае мы считаем свободным действием действие, источником которого является личность. Это два основных принципа, которые лежат в основе нашего понимания свободного действия и метафизической свободы. Но возможно ли реализовать эти условия в реальности? Кажется, препятствием здесь является детерминизм.

Детерминизм – это утверждение, согласно которому все события имеют причину и эта причина с необходимостью определяет результат (или действие). Вот вы пришли на эту лекцию, потому что вы, наверное, хотели ее послушать или поучаствовать в дискуссии; эта библиотека находится здесь, потому что она кем-то была выстроена и потому что, судя по всему, здание достаточно крепкое. У каждого события есть причины, и, наверное, мы даже не можем помыслить событие, которое не имеет причин. Казалось бы, ничего удивительного здесь нет.

Но давайте проследим дальше это движение причин, и мы увидим, что все причины связаны в цепочки, и эти цепочки уходят в прошлое – и они уходят все дальше, и дальше, и дальше... И мы можем обнаружить, что эти

причины уходят в прошлое еще до нашего рождения. Цепочка причин может быть сколь угодно сложной, но она явно будет уходить бесконечно далеко в прошлое. Но если причины уходят в прошлое и если эти причины с необходимостью определяют каждый результат, каждое следующее событие, то оказывается, что все наши действия в качестве исходных причин имеют причины, которые находятся за пределами нашей жизни.

Что это означает для метафизики? Это означает, что свобода в опасности. Она в опасности глобально – не в каком-то конкретном случае, в какой-то конкретной политической ситуации, а *вообще* в опасности. И она в опасности потому, что все события или все ваши действия, как кажется, детерминированы событиями в прошлом, которые были до вашего рождения. Но может ли человек отвечать за события, причины которых уходят в бесконечное прошлое? Это – первая проблема.

Вторая проблема – это проблема существования альтернатив. Мы говорили, что для свободы нужно иметь возможность поступать иначе. Но если причина с необходимостью детерминирует следующее событие, то она с необходимостью детерминирует одно событие, а не разные. Можно сказать, что у вас сегодня в принципе не было возможности не прийти на эту лекцию – если верен тезис о детерминизме, вы должны были на нее прийти с необходимостью. Если детерминизм верен, то абсолютно все ваши действия, включая и те, что вы совершите завтра или через год, не имеют альтернатив и вы не можете не совершить их или поступить иначе.

Вадим Валерьевич сказал о компатибилизме и инкомпатибилизме. Эти два философских термина обозначают две важные философские позиции. Инкомпатибилизм (“incompatible” по-английски значит «несовместимый») – это позиция, согласно которой детерминизм несовместим со свободой воли и моральной ответственностью. То есть, поскольку детерминизм несовместим со свободой воли (что как бы следует из только что сделанных рассуждений), а свобода воли, как мы видели, является предпосылкой для моральной ответственности, детерминизм, соответственно, несовместим и с моральной ответственностью.

Другая философская позиция – компатибилизм. Это позиция, согласно которой, несмотря на все, что я сказал прежде, и на все рассуждения о том, что детерминизм исключает свободу воли, мы все-таки *можем* поступать свободно и являемся оправданными субъектами для моральных или упомянутых «ответных» реакций, даже если детерминизм верен. Это – вторая важная позиция. И в философии мы видим борьбу этих двух точек зрения, двух команд, которые пытаются перетянуть канат на свою сторону.

Последнее, что я скажу в завершение своей вступительной речи, – почему мне эта проблема показалась важной. Для меня этот вопрос имеет личностное измерение. В жизни, когда нам это удобно, мы используем такие объяснения собственных действий: «Я не мог поступить иначе», или «Так было предопределено», или «По своему характеру я не мог действовать по-другому». Так мы оправдываемся или так мы объясняем свои действия, тем самым пытаюсь снять какую-то часть ответственности с себя, переложив ее на что-то другое: на судьбу, бога или физические явления. Но бывает и другая ситуация. Когда мы, скажем, приходим на семинары о том, как организовать свою жизнь, нам говорят: «Все, вот этот разговор нужно закончить. С сегодняшнего дня вы отвечаете за то, что вы сделали. И если сегодня вы съели гамбургер – именно вы несете за это ответственность, а дело не в том, что у вас желудочные соки выделяются. И если сегодня с утра вы не сделали что-то важное, вы за это отвечаете».

Человек адаптируется к ситуациям и выбирает либо первое объяснение, либо второе – в зависимости от обстоятельств или настроения. Конечно, удобно так мимикрировать. Но мне хотелось разобраться, мне хотелось понимать: я действительно поступаю из необходимости и в принципе все, что бы я ни сделал, это, так сказать, просто неизбежно или я должен сказать себе: «С сегодняшнего дня я отвечаю за все, что совершу в будущем, как и за то, что уже совершил в прошлом». То есть для меня это важнейший вопрос и экзистенциальное решение. Вот так я пришел к этой проблеме; в этом для меня и заключается личный аспект проблемы свободы воли.

Ю.В. Синеокая. Спасибо большое, Дмитрий Борисович. Когда я слушала Вас, у меня родился такой несколько каверзный вопрос – о третьем измерении детерминированности или его отсутствии. Понятное дело, что может быть детерминированность событиями, склонностями, чем-то еще; но ведь существует и другой мощный фактор детерминации – это мораль. Делая конечный выбор, мы детерминированы моралью, той системой ценностей, в которой мы выросли. Не отрицает ли эта детерминированность понятие свободы воли в принципе?

Д.Б. Волков. Мораль является некоторым фильтром, через который мы оцениваем перспективу действия и принимаем решения. Но мне кажется, что детерминизм, в принципе, вместе со свободой может обрушить и мораль. Мы можем продолжить наше рассуждение и, например, сказать так: если все, что существует или случается, случается по необходимости, то это и есть, собственно, долг – то, что должно произойти и что с необходимостью произойдет; поэтому все моральные рассуждения стоит опустить. Это – возможный ход рассуждений, но мы не обязаны ему следовать. Тем более что он – не самый очевидный: компатибилисты, естественно, скажут, что он неверный; но инкомпатибилисты также могут утверждать существование морали. Можно показать, что даже те инкомпатибилисты, которые считают, что детерминизм верен и свободы воли не существует, тем не менее могут утверждать, что мораль имеет место и что мы должны поступать в соответствии с моралью.

В.В. Васильев. Я бы мог продолжить ответ на вопрос Юлии Вадимовны, сказав, что моральная мотивация – просто один из частных примеров детерминации. Я не вижу здесь принципиальных изменений картины. Безусловно, само понятие моральной ответственности является путеводной нитью всех рассуждений о свободе воли. Но рассуждения Дмитрия вызвали у меня вот такой вопрос. В современных дискуссиях о свободе воли центральная проблема, действительно, – это проблема согласования моральной ответственности и свободы воли с детерминизмом, о чем Дмитрий Борисович и говорил. И здесь все вращается вокруг ответов: можно согласовать или нельзя согласовать. Но вместе с тем подавляющее большинство современных авторов считает, что детерминизма нет, – вот в чем парадокс. Они считают, что квантовая механика показала, что мы живем в недетерминистическом мире. Хотя многие, конечно, понимают, что есть разные интерпретации квантовой механики: есть детерминистические, есть недетерминистические. Но тем не менее – вот обратите внимание на этот парадокс – подавляющее большинство, 90 % компатибилистов, то есть людей, которые считают, что свобода воли совместима с детерминизмом, не верят в детерминизм. И возникает вопрос: а чем тогда мотивированы все их рассуждения? Ну какая разница, если я считаю, что детерминизма нет, совместима свобода воли с детерминизмом или нет? И зачем мне так долго обсуждать этот совершенно, получается, умоглядный вопрос?

Мне было бы интересно услышать ответ Дмитрия на это. Я только замечу, что лично для меня это не проблема: потому что сам я – детерминист. То есть я верю в детерминизм.

Из зала. Уточнить можно? Вадим Валерьевич, а Вы какой детерминист – лапласовский?

В.В. Васильев. Я отвечу. Лапласовский детерминизм – это, конечно, очень известная, но весьма спорная модель, потому что в ней все основано на том, можно ли предсказать события. Это такой эпистемологический подход, и здесь есть проблемы со статусом этого всезнающего наблюдателя (у нас об этом недавно интересно писала Диана Гаспарян⁴). Так что детерминизм лучше определять онтологически – в том ключе, в каком о нем говорил Дмитрий Борисович. Кратко можно сказать так: детерминизм – это установка, согласно которой у мира есть только одно реально возможное будущее. Иными словами, если бы нынешнее состояние мира в точности повторилось, то за ним вновь следовало бы то же самое, что следует и сейчас, и так – всегда. Если подобное утверждение справедливо для мира, то этот мир детерминистичен.

Ну так вот, все-таки: не совершенно ли умозрительный это вопрос? Как Вы объясняете, что компатибилисты рассуждают о согласовании свободы воли с детерминизмом, при этом не веря в детерминизм?

Д.Б. Волков. В начале дискуссии мы говорили, что детерминизм может быть проблемой для свободы. Но сейчас я хотел бы уточнить, что можно считать не только детерминизм, но и индетерминизм потенциальной проблемой для метафизической свободы. Поэтому многие современные компатибилисты борются за согласование свободы не только с детерминизмом, но и с индетерминизмом. Это философский парадокс.

Индетерминизм для свободы, мне кажется, не лучше, чем детерминизм. Представим, что предшествующие физические события с некоторой вероятностью предопределяют действие А, а с некоторой – действие Б. Это не лучше, чем если бы они предопределяли только действие А. Ведь в обеих ситуациях проблема в том, что личность не имеет контроля. Сколько бы альтернатив ни существовало, они не делают человека свободными, если он *сам* не может выбрать из альтернатив. А это означает, что проблема глубже. Она в совместимости каузальности низкоуровневых физических свойств со свободой. Вот эту проблему и следует решать. Если всем правят физические законы (а физика является самой фундаментальной наукой), то наши действия определяют движения атомов и элементарных частиц. И будь эти движения детерминированы или недетерминированы – это ничего не меняет и наши действия остаются предопределенными движением элементарных частиц.

В.В. Васильев. Ну на это можно было бы сказать, что макрообъекты – в каком-то смысле фикция, а в подлинном смысле существуют лишь микрообъекты. И если они не детерминистичны, то не детерминистичны и макрообъекты. Но тем не менее я согласен с тем, что вы сказали – многих это убеждает; в самом деле: на макроуровне вроде бы есть детерминизм, поэтому, хотя большинство компатибилистов признаются, что не верят в детерминизм, они готовы признать некий относительный детерминизм на макроуровне.

Но вы затронули, как мне кажется, еще одну очень важную тему. И в этой связи я как раз скажу о достижениях последних десятилетий. Один из традиционных, классических парадоксов проблемы свободы воли связан с тем, что с какой стороны ни посмотри – оказывается плохо. То есть если мы

⁴ Гаспарян Д.Э. Эпистемологический конструктивизм и проблема глобального наблюдателя // Эпистемология и философия и науки. 2016. № 1. С. 84–102.

признаем детерминизм, то наши поступки зависимы от отдаленных во времени причин, и непонятно, как мы можем быть свободными и отвечать за эти поступки; это – большая проблема. Но если мы отбросим детерминизм, то тогда получится, что наши поступки случайны, а за случайные поступки мы тоже не можем нести ответственности: произвол – это не синоним свободы. Но за последние десятилетия было показано (Кейном⁵ и другими авторами), что «аргумент случайности» не проходит. Было убедительно продемонстрировано, что мы можем нести ответственность за поступки даже в отсутствие детерминизма и что противоречия здесь нет. Важно лишь, чтобы была какая-то мотивация; важно, чтобы у нас были резоны осуществить некоторое действие, а вступит там, на каком-то низком уровне, так сказать, квантовый индетерминизм или нет – это уже не принципиально.

Представьте, что я хочу что-то сделать: забить мяч в ворота, например. И вот я разбегаюсь, наношу удар – мяч летит в ворота; но при этом это – не полностью детерминированное событие: мяч мог отклониться, например, чуть-чуть вправо или чуть-чуть влево. Тем самым мы допускаем, что мир индетерминистичен; но тем не менее было бы нелепо отрицать, что в данном случае я несу ответственность, что за забитый гол меня можно похвалить и так далее. Существует масса таких примеров, и, кстати, не Кейн первый обратил на них внимание: подобные рассуждения есть уже у Остина⁶, знаменитого оксфордского философа, у Ф. Фут⁷, Э. Энском⁸ и других. Но именно Кейн довел их до совершенства. Роберт Кейн – это самый заметный либертарианец наших дней. Он считает, что свобода воли и моральная ответственность несовместимы с детерминизмом, и, с одной стороны, он пытается это продемонстрировать, а с другой стороны – пытается избежать ловушки случайности.

Другая тема, которая у Дмитрия прозвучала, – проблема связи свободных поступков и альтернативных возможностей. Действительно, даже на интуитивном уровне кажется понятным: если я свободен, то я могу делать, что хочу, то есть могу вести себя по-разному – эта идея как бы встроена в наши интуитивные представления о свободе. Это – еще одна важная тема новейших дискуссий. И другой философ, которого мы упомянули, Гарри Франкфурт, в статье 1969-го года⁹ попытался показать, что могут быть такие ситуации, когда нет альтернативных возможностей, а человек все равно несет ответственность, а значит, свободен в известном смысле, потому что в современных дискуссиях проблема свободы воли жестко привязана к теме моральной ответственности – это очень важная точка отсчета, она сразу задает систему координат. В общем, если есть моральная ответственность и какое-то волевое усилие, то имеет место и нужная свобода. То есть если мы спасем моральную ответственность, если мы покажем, что она сохраняется в детерминистичном мире без альтернативных возможностей, то можно будет говорить, что и свобода тоже сохраняется.

Так вот, Франкфурт доказывает, что возможны такие ситуации, когда мы несем ответственность, а альтернативных возможностей у нас при этом нет. Сам Франкфурт изложил этот аргумент и мысленный эксперимент, связанный с ним, очень абстрактно, но затем его стали нередко излагать в, так ска-

⁵ Kane R. The Significance of Free Will. N.Y., 1996.

⁶ Austin J.L. Ifs and cans // Proceedings of the British Academy. 1956. Vol. 42. P. 109–132.

⁷ Foot P. Free Will as Involving Determinism // The Philosophical Review. 1957. No. 4. P. 439–450.

⁸ Anscombe G.E.M. The collected philosophical papers: in 3 vols. Vol. 2: Metaphysics and the philosophy of mind. Oxf., 1981.

⁹ Frankfurt H.G. Op. cit.

зать, политической стилистике. Дмитрий Борисович говорил об этом. Представим, что человек идет на выборы и перед ним два кандидата. Вот человек заходит в кабинку для голосования, размышляет и выбирает кандидата А. Все механизмы рационального выбора здесь задействованы. В данном случае (при прочих необходимых условиях, которые здесь нет надобности конкретизировать) этот человек несет ответственность за свой выбор – полагаю, все мы с этим согласимся. Но теперь дополним эту картину. Представим, что за этим человеком ведет наблюдение некий нейрофизиолог-злоумышленник, как это обычно водится в подобных примерах. Этот нейрофизиолог провел подготовительную работу и имеет доступ к мозгу нашего избирателя. Нейрофизиолог хочет, чтобы избиратель проголосовал за кандидата А. Он ведет мониторинг активности мозга избирателя и решает, что если тот будет голосовать за кандидата А, то он (нейрофизиолог) не будет вмешиваться. Но если он, наблюдая за мозгом, увидит, что избиратель собирается решить голосовать за кандидата Б, нейрофизиолог вмешается и окажет такое влияние на мозг избирателя, что тот все равно проголосует за кандидата А. Иными словами, в этой ситуации у избирателя нет альтернатив: он в любом случае проголосует за кандидата А. Альтернатив нет. Но мы уже согласились, что если избиратель сам, без стороннего вмешательства, решит проголосовать за кандидата А, то он будет нести ответственность. Альтернатив нет – ответственность есть. Так рухнул – точнее, многие думают, что рухнул – принцип альтернативных возможностей, традиционно жестко связываемый со свободой воли и моральной ответственностью. Разумеется, вокруг этого случая развернулась большая полемика, но я не буду сейчас на ней останавливаться.

Здесь я вот что еще хочу сказать – и после этого опять, так сказать, отдам пас Дмитрию. Мы говорили с вами о компатибилизме. Эту позицию занимает большинство современных философов, которые рассуждают о свободе, а таких – много. Но бывают разные виды компатибилизма. Отправной точкой здесь является так называемый классический компатибилизм. Эта позиция исторически связана прежде всего с Гоббсом, Локком и особенно – с Юмом, который сформулировал ее в наиболее четком виде¹⁰. Суть этой позиции состоит в том, что моральная ответственность и свобода воли признаются совместимыми с детерминизмом, но сама свобода воли при этом понимается как свобода действия. Я в начале говорил о соотношении этих понятий. В каких случаях я обладаю свободой действия? В тех, когда верно будет сказать, что я что-то сделал, но если бы я захотел поступить иначе, я бы поступил иначе. Это – классическая формулировка принципа альтернативных возможностей. Еще раз: я обладаю свободой действия, если верно, что если бы я захотел совершить не то действие, которое я совершил, а какое-то другое, я бы смог совершить это другое действие. И именно эта свобода, как доказывали Юм и его последователи, нужна для моральной ответственности.

Но в последние десятилетия классический компатибилизм подвергся самой суровой критике. То есть сейчас уже эта позиция не популярна. Как я сказал, компатибилизм – популярная позиция, а классический компатибилизм – нет. Как его пытаются разрушить? Вот, например, как Франкфурт: доказывая, что для свободы воли и моральной ответственности альтернативные возможности вообще не нужны. Существует и другая традиционная линия критики. Классические компатибилисты утверждают: человек свободен в случае, когда он поступил бы иначе, если бы пожелал поступить иначе. Но что, – спрашивают критики, – если человек не мо-

¹⁰ *Hume D. An Enquiry Concerning Human Understanding. Oxf., 2000.*

жет пожелать иначе? Кажется, что эта условная, контрфактическая свобода классического компатибилизма – совершенно выхолощенное понятие. Можно попытаться довести до абсурда и сказать: допустим, падает мяч; но падающий мяч тоже обладает свободой действия, потому что, если бы он пожелал не упасть, то он не упал бы. Что вы на это ответите, если я так скажу? Вы скажете: «Да это ерунда! Мяч не мог, так сказать, пожелать не падать». А я вам отвечу: «А это не имеет значения». Как вам такой ответ? Но именно так отвечают классические компатибилисты. То есть, согласно им, важна свобода действия, а вот *можем ли мы реально пожелать* реализовать эти другие действия – это не имеет значения. Конечно, так отвечать нельзя; нельзя игнорировать эту проблему. Значит, – думают многие, – надо подключать к свободе действия свободу желания. Но в таком случае картина сразу же осложняется.

Итак, это – одна линия критики. Другая линия – тезис, что вообще не нужно говорить об альтернативных возможностях (ее мы только что рассмотрели). В общем, все запутывается. Все запутывается – и нет лучшего момента, чем передать слово коллеге после такой фразы.

Д.Б. Волков. У меня есть метакомментарий. Когда я начинал заниматься аналитической философией (не философией языка, которая была в 50–60-е гг., а именно современной аналитической философией), меня удивило, что философские книги изобилуют фантастическими историями. Вот Вадим Валерьевич сейчас рассказал нам историю о человеке, который заходит в кабинку для голосования и выбирает из двух кандидатов, но при этом в его голове находятся электроды или какие-то устройства, которые что-то делают с его мозгом, и некий нейрофизиолог-злоумышленник контролирует этого человека и следит за состояниями его мозга... Этакая плохая научная фантастика. То есть это звучит как фантастическая история – в духе, например, Айзека Азимова, – но с довольно плохой сюжетной линией, ущербной драматургией; да и какое вообще отношение все эти выдумки имеют к серьезной философской проблеме – с первого раза далеко не просто было понять. Это было одним из первых моих впечатлений. А второе заключалось в том, что современные философы, как мне казалось, исчерпали свою тему, потому что они все время занимаются нейрофизиологией, когнитивными науками, физикой – и пишут о них, а не о философии. Вот такое представление о современных аналитических философах у меня сложилось после первого знакомства с этим полем исследований – с высоты птичьего полета, так сказать: это, с одной стороны, реально очень плохие писатели в области научной фантастики, а с другой – это довольно поверхностные ученые в области когнитивистики, нейрофизиологии, искусственного интеллекта и так далее.

Но по мере того, как я занимался этой дисциплиной (хотя, возможно, у меня уже просто глаз замылился, и поэтому все эти истории мне теперь кажутся очень хорошими), я, мне кажется, начал понимать, к чему все это. Вот случай, который привел Вадим Валерьевич, – это гипотетический случай. В философии это называется мысленным экспериментом. И это действительно один из очень полезных инструментов мышления.

Представьте, что вам привезли очень много мебели. Мебель тяжелая: ящики, шкафы какие-то. Вся мебель стоит в коробках, и вам нужно ее разобрать и поставить так, чтобы вам было уютно жить в квартире с этой мебелью. Вы можете, конечно, начать эту мебель двигать, и это – один вариант. Но есть и другой: вы можете попытаться мысленно представить, как эта мебель

будет выглядеть на тех или иных местах. Так вот, продуктивнее и быстрее, – представлять. И эта возможность – представлять, как ситуации будут работать, – в философии очень продуктивно используется.

Но здесь есть один очень важный нюанс: представлять нужно точно. Если вы представили, что холодильник находится там, куда вы до этого уже мысленно поставили шкаф, то вы не до конца или плохо представляете ситуацию. И ситуацию, которую обрисовал Вадим Валерьевич, – ситуацию мысленного эксперимента Гарри Франкфурта, который призван показать, что альтернативные возможности не всегда важны, – эту ситуацию оппоненты Франкфурта представляют лучше.

В.В. Васильев. Это очень интересный разворот рассуждений о мысленных экспериментах, над ним я должен еще подумать. Но за тем, о чем вы сказали, мне кажется, скрывается и более общая проблема – проблема надежности самого инструмента: мысленных экспериментов. Эта проблема, можно сказать, существует с момента первых дискуссий вокруг мысленных экспериментов. Сразу хочется вспомнить кантовскую статью «О мнимом праве лгать из человеколюбия»¹¹, вращающуюся вокруг мысленного эксперимента с преступником, пришедшим убить вашего гостя. При ближайшем рассмотрении оказывается, что в этом мысленном эксперименте есть много пустот, и поэтому он не позволяет делать однозначные выводы. И это – большая проблема всех мысленных экспериментов.

Если бы я был слушателем наших рассуждений, у меня, возможно, могло бы создаться впечатление, что это – какие-то очень легковесные, детские и непродуманные примеры. Но, думаю, если такое впечатление у кого-либо возникает, это – просто следствие моего, в частности, неумения их четко формулировать и недостатка времени. Все-таки большинство этих мысленных экспериментов гораздо более точны, чем может показаться. И если то, о чем мы говорим, хотя бы отчасти представляет для вас новизну, не советую вам отбрасывать их со словами: «А!.. Это какие-то “Веселые картинки”!..» – нет, это не так, скорее – наоборот. Детали этих мысленных экспериментов обсуждаются в сотнях статей, все они доводятся до предельных технических подробностей. Но когда вы пытаетесь передать их суть, получается, конечно, несколько упрощенно.

Д.Б. Волков. Надо сказать, что есть способ мысленные эксперименты превратить в реальные эксперименты. Но не путем создания каких-то новых устройств или роботов – компьютер уже стал моделью для испытания мысленных экспериментов. На компьютере, как известно, можно симулировать физические события, и при точно заданных параметрах, независимо от их сложности, он будет выполнять их каждый раз в точности и одинаково. Мы можем сомневаться в успехе мысленных экспериментов, которые построены умозрительно, но у современных философов есть возможность использовать такие технические средства, чтобы показать истинность или ложность тех или иных теорий. Так, например, у философов существуют различные теории о том, как мы воспринимаем объекты, как обрабатываем информацию и т. д. В этом отношении компьютерные технологии стали большим прорывом: они позволили все эти умозрительные гипотезы реализовать (на другом, правда, носителе) и показать, работают ли соответствующие механизмы так, как мы предполагаем, или нет. То есть помимо теоретического продумывания и оттачивания этих мысленных экспериментов в многочисленных статьях су-

¹¹ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 256–262.

ществует способ, так сказать, технологизировать, срежиссировать некоторые из них в симуляционной среде. И так можно осуществить многие мысленные эксперименты, которые существуют в философии сознания и относятся к психофизической проблеме, но, конечно, не все. Вот, скажем, мысленный эксперимент Гарри Франкфурта, к которому я теперь возвращаюсь, вряд ли удастся так симулировать – здесь нам остается добиваться именно теоретической строгости и точности; и как я сказал, оппоненты Франкфурта преуспели в этом, на мой взгляд, больше.

Как представляет эту ситуацию Франкфурт? Вот человек заходит в кабинку и принимает решение, голосовать ли ему за кандидата А или за кандидата Б. А нейрофизиолог следит за его мозгом, и, если вдруг избиратель захочет голосовать за Б, он не даст ему проголосовать за Б. Но избиратель решает голосовать за А, это – его собственное желание, и мы считаем, что он ответственен за свое решение, хотя за Б он реально не мог проголосовать. Так предлагает рассуждать Гарри Франкфурт.

Но ведь можно попробовать доказать, что у избирателя была возможность поступить иначе; точнее, была возможность *попытаться* поступить иначе. В эксперименте Франкфурта (хотя, на самом деле, этот аргумент существовал и раньше, и еще Локк представлял подобную ситуацию, но Франкфурт действительно улучшил аргумент) мы можем наблюдать так называемые “flickers of freedom”, что можно перевести как «проблески свободы». Действительно, избиратель в какой-то момент мог попытаться проголосовать все-таки за Б, и наличие этой возможности дает нам основание говорить о том, что все-таки он мог, по крайней мере, попытаться проголосовать иначе и что он несет ответственность именно в силу этой возможности. Эту идею проводит, в частности, Джон Фишер¹² – как критику позиции Франкфурта.

Вадим Валерьевич недавно написал очень любопытную статью «В защиту классического компатибилизма»¹³, в которой отстаивается именно классическая версия. Я сейчас попытаюсь сформулировать альтернативный мысленный эксперимент, который, как мне кажется, создает проблемы для классического компатибилизма, и мне интересно, как мой собеседник на него ответит.

Представьте такую ситуацию. Девочка очень хотела завести собаку. Как-то раз папа принес ей двух щенков, белого и черного, и говорит: «Выбери того, какой тебе больше нравится». И девочка сразу хватает белого щенка, обнимает его, начинает с ним играть – словом, выбирает белого. Черного щенка уносят, а белый остается у нее. Кажется, все понятно: девочка сделала свободный выбор, выбрала одного из двух щенков, и это – случай ответственности. Конечно, здесь нет никакой уголовной ответственности ни у папы, ни у дочки – замечательная ситуация, – но моральная ответственность как следствие свободного решения есть. Но представьте теперь, что мы узнали один нюанс: девочка в принципе не переносит черного цвета (а папа не знал об этом). Вот такой у нее удивительный психологический дефект: она в принципе не переносит ничего черного, никогда не касается черных вещей или животных, и потому она *не могла пожелать* выбрать черного щенка.

Вот как расценить эту ситуацию? Понятно, что, если бы девочка желала иначе, она бы выбрала черного щенка. Но в данном случае она принципиально не может этого сделать, потому что такова ее психологическая особен-

¹² Fischer J.M. The Frankfurt Cases: The Moral of the Stories // Philosophical Review. 2010. Vol. 119. No. 3. P. 315–336.

¹³ Васильев В.В. В защиту классического компатибилизма // Вопр. философии. 2016. № 2. С. 64–76.

ность. Можно ли в таком случае сказать, что классический компатибилизм тем не менее верен и что даже с учетом этой особенности здесь можно говорить, что девочка совершила свободный поступок?

В.В. Васильев. Да, действительно, как Дмитрий Борисович и сказал, я написал статью «В защиту классического компатибилизма», которая вышла во втором номере «Вопросов философии» за этот год. Мой коллега назвал ее любопытной, но добавлю, что скоро выйдет моя книга с очень похожим названием, которая, надеюсь, будет еще более любопытной. И в ней как раз будет дан ответ на все эти вопросы.

Рассмотрим ситуацию, которую описал Дмитрий Борисович. На техническом языке (тут мы уже вынуждены несколько технически рассуждать) это называется «ситуация непреодолимых желаний». Действительно, если у человека – непреодолимое желание, это может снимать или, по крайней мере, снижать ответственность. В таком случае нельзя сказать, что выбор сделан свободно, но классические компатибилисты тоже не будут это утверждать. Но с их точки зрения в этой ситуации свободой действия девочка все равно обладает – опять же в техническом смысле: если бы она хотела, она бы взяла черного щенка. То, что она не может этого хотеть, – это уже другая история. Классические компатибилисты говорят всего лишь, что свобода действия – необходимое условие моральной ответственности, но данный пример этого не опровергает.

Итак, я сказал, что все запуталось (после чего передал слово Дмитрию), но мне кажется, что эту путаницу можно распутать. Иногда самый правильный путь – вернуться к истокам. И мне кажется, что классический компатибилизм – это скала, которую не могут сломить современные выпады.

Мы возвращаемся к тому, с чего я начал. Допустим, что классический компатибилизм можно защитить и что и те, которые мы обсуждали, и другие недавние выпады против него лишены силы – не получается ли тогда, что современные авторы тратили свое время впустую? Думаю, нет. Мне кажется, что, когда мы отбиваем нападки, мы неизбежно открываем какие-то новые проблемные нити, и, так сказать, двигаясь по ним, мы можем обогатить нашу концепцию. Я думаю, что если мы действительно успешно защитим классический компатибилизм от современных нападков, то увидим, что он, оставаясь самим собой, удивительным образом сближается с противоположными концепциями – с либертарианством, к примеру. Но, разумеется, без деталей это звучит очень абстрактно.

Я еще вот о чем хотел сказать. Помните, я говорил, что классический компатибилизм критикуется, с одной стороны, изнутри, со стороны неклассический компатибилистов, а с другой стороны, он критикуется инкомпатибилистами, прежде всего – либертарианцами, такими как Кейн, которые считают, что ответственность и свобода воли несовместимы с детерминизмом. Но кроме либертарианцев есть и другие критики. Их называют совсем страшно – жесткими инкомпатибилистами. Во главе этой армии – замечательный философ Дерк Перебум – имя, которое мы тоже должны упомянуть, если говорим о новых поворотах современных дискуссий. Он придумал¹⁴ самую убедительную версию так называемого манипулятивного аргумента, который выглядит просто как волшебство. Манипулятивный аргумент буквально за несколько минут может убедить вас полностью изменить свои взгляды на мир. Обычно мы осуждаем человека, сделавшего что-то дурное (если это обычный человек в здравом уме, в привычной си-

¹⁴ *Pereboom D. Living Without Free Will. Camb., 2001.*

туации и т. д.). Но вот сейчас Дмитрий Борисович, я полагаю, расскажет вам о манипулятивном аргументе, и вы поймете, что осуждать его не имеет смысла. Это поразительно!

Д.Б. Волков. Дерк – один из членов попечительского совета нашего Центра исследования сознания, действительно очень приятный человек, и в Риге в июле состоится летняя школа с ним – он будет проводить занятия с молодыми философами, уже выпускниками, теми, кто занимается этой проблемой серьезно.

Аргумент Перебума демонстрирует, что нет разницы между нашими обычными поступками, которые мы совершаем каждый день, и поступками, которые человек совершает в результате манипуляции. Чтобы показать, что это – ситуации одного порядка, одного уровня, Перебум приводит четыре разных случая.

Первый случай. Перебум предлагает представить человека, которым управляют с помощью радиосигнала. У этого человека нормальный, действующий мозг, но все значимые события в его мозге происходят в результате воздействий нейроинженеров, которые им манипулируют. Допустим, этот человек совершает убийство. Кого мы будем считать ответственным за это преступление? Наверное, не самого этого человека – он вообще очень похож на марионетку, которой движут другие люди с помощью радиосигнала. Это – случай управления в режиме *online*, в режиме реального времени. В этой ситуации мы говорим, что человек не имеет контроля над собственными действиями. Он не является свободным человеком и не несет ответственности за свои поступки. Это – ситуация номер один.

Ситуация номер два. Она чуть отличается от первой, но незначительно. Представим, что человек на момент своего зачатия уже создан (или его мозг создан) таким образом, что он в какой-то момент должен совершить преступление. Судя по всему, это – очень тонкая инженерия, но предположим, что она возможна: законам природы она, кажется, не противоречит. И вот создается такой человек, и он совершает преступление. Кто несет за него ответственность? Кажется, не он сам, потому что он сгенерирован, создан таким образом.

В.В. Васильев. Короткая ремарка: пафос Перебума в том, что первый случай отличается от второго только тем, что манипуляция отодвинута по времени. А для существа дела, говорит он, это различие нерелевантно.

Из зала. Да они ничем не отличаются просто-напросто!

Д.Б. Волков. Это хорошо, что вы считаете, что они ничем не отличаются, потому что, на мой взгляд, они очень сильно отличаются¹⁵. Но это – только второй случай из четырех.

Теперь – третий случай. Представим, что появляется обычный ребенок, и теперь уже группа психологов (очень отрицательно настроенных) начинает над ним работать таким образом, чтобы он совершил преступление. Они работают с ним до того, как сложился его характер, сложилась его личность, и когда наступает момент, он совершает преступление. Кажется, что если психологи, зная все соответствующие психологические законы и техники, сделали все необходимое, то он также лишен ответственности за свои действия. Очевидно, что этот случай не сильно отличается от предыдущего, а предыдущий – от первого случая.

¹⁵ Волков Д.Б. Что доказывают манипуляции с «Аргументом манипуляции» Д. Перебума? // Философия и культура. 2015. № 6(90). С. 933–941.

Наконец, самый интересный, четвертый случай. Это – случай, когда рождается самый обычный человек, как мы с вами, и мозг этого человека складывается не по его собственному эскизу, а по тому, каким образом его заложила природа. Его мозг формируется в соответствии с теми законами, которые управляют физическими явлениями. И этот человек уже в зрелом возрасте совершает преступление. Но чем этот случай отличается от всех предыдущих?

Вы можете сказать: в предыдущих случаях были какие-то ученые, которые проводили некие манипуляции; и эти другие личности как бы притягивают ответственность к себе. Но ничего не мешает нам усовершенствовать этот мысленный эксперимент: предположим, что вместо ученых у нас будет некий компьютер, который действует в соответствии со своим алгоритмом и который точно так же управляет мозгом человека; который может управлять им как синхронно, online (как в первом случае), так и асинхронно, задавая все импульсы в самом начале (как во втором и третьем случаях). Тогда не будет этих других личностей, которые притягивают к себе ответственность. Но ведь и тогда получится, что манипулируемый человек не ответственен за совершаемые им преступления.

Но чем эти три случая отличаются от случая обычного, когда мы рождаемся и наш мозг, наш организм сформирован природой и в результате действия ее законов? Перебум считает, что *ничем* все четыре случая не отличаются. В связи с этим – отсутствует свобода действия и, соответственно, все мы должны в какой-то мере быть лишены моральной ответственности за наши поступки. У Перебума, конечно, есть довольно тонкая линия рассуждений о том, какую ответственность мы тем не менее все равно несем, но главный его аргумент заключается вот в этом. И, насколько я понимаю, Вадим Валерьевич, вы с этим аргументом не согласны?

В.В. Васильев. Естественно, раз я защищаю классический компатибилизм, я не согласен с критикой этой позиции – как внутренней, так и внешней, как у Перебума, когда вообще всякий компатибилизм отбрасывается и говорится, что детерминизм ведет к отрицанию ответственности и свободы воли. Я считаю, что проблемы аргумента Перебума начинаются с самого начала его рассуждений, с его первого случая. Представьте человека, который по своему характеру склонен к вандализму: когда он попадает в музей, он разрушает арт-объект, но при одном (и вполне естественном) условии – если в зале нет зрителей. Теперь – так сказать, в стиле Перебума: нейроученые видят, как он идет в музей, и они так влияют на его мозг, так воздействуют на его нейронный сети, что ему кажется, что в зале нет зрителей – и он совершает акт вандализма. Нам кажется, что это чистейший случай манипуляции и что надо, наверное, снимать ответственность.

Но давайте по-другому опишем ту же самую ситуацию: пусть нейроученые не с мозгом манипуляции проводят, а просто выманивают из зала зрителей. Неужели в этой ситуации вы скажете, что вандал не будет нести ответственности за то, что разрушит произведение искусства? Но ведь эти ситуации, по большому счету, совершенно одинаковые! Какая разница, как сделать так, чтобы он не видел зрителя: воздействовать на мозг или убрать зрителя? Вы же не скажете, что человек не несет ответственности, если он просто разрушает экспозицию в музее в отсутствие зрителя? Но тогда какое отношение к делу имеет манипуляция? Да, манипуляторы выманили зрителя, поэтому они тоже отвечают: ведь они знали, что, если зритель останется в зале, акта вандализма не состоится. Но и вандал от-

вечает. То есть мы имеем случай – и это, на мой взгляд, очень показательный пример, – когда манипуляция есть, но ответственность не снимается. И так в большинстве мысленных экспериментов с манипуляцией: там нет снятия ответственности.

Д.Б. Волков. Я был восхищен примером моего собеседника, когда услышал его в первый раз пару недель или месяц назад. Но мне кажется, его можно опровергнуть или, по крайней мере, на него можно возразить. Дело в том, что ответственность довольно тесно связана с понятием причины. И для того, чтобы понять, кто отвечает за поступок, нужно отследить эту самую причину.

Представим: Третьяковская галерея, висит картина, и заходит этот самый человек, у которого такая странность, что он становится вандалом, когда не видит зрителей. Но пусть существует три группы манипуляторов, которые действуют одновременно. Допустим, первая группа манипулирует этим человеком, делая так, чтобы он не видел зрителей. Пусть вторая группа следит, чтобы он удерживал равновесие: понятно, что, чтобы испортить картину, вандал должен стоять, и если он вдруг оступится, эта странная группа манипуляторов сохранит ему равновесие. Наконец, пусть третья группа манипуляторов владеет некой кнопкой, по нажатию на которую этот человек, собственно, начинает заниматься вандализмом и уничтожает картину. Мне кажется, что все три группы осуществляют манипуляции, но только в одном случае есть каузальная связь с уничтожением картины. Это третья группа. Именно эта третья группа манипуляторов является более опасной для компатибилиста. Если манипуляции третьей группы сходны с каузальным воздействием низкоуровневых физических свойств, то аргумент Перебума все еще действенен.

Мы все сегодня оказались в этой аудитории. Этому предшествовала масса событий: то, что наступил четверг, что по дороге сюда я увидел дерево и т. д. Все эти обстоятельства можно назвать некоторым фоном. В ряду предшествовавших событий были и такие, которые можно назвать условиями: например, то, что входная дверь в здание исправно работала и открывалась. Или, скажем, если бы сегодня было землетрясение, то это тоже было бы какое-то событие. Оно могло бы случиться, и тогда мы бы все здесь не присутствовали. Но мы не говорим об отсутствии землетрясения как о причине того, что мы здесь собрались. Предшествовавшие события, которые мы выявляем и описываем как причины того, почему мы сюда пришли, – это отдельный класс событий. Такой причиной, например, было наше желание попасть сюда. И мне кажется, эта дистинкция позволяет развести, с одной стороны, манипуляции, которые непосредственно влияют на действия человека, вызывают это действие и являются реально опасными манипуляциями, и, с другой стороны, манипуляции, которые являются фоновыми условиями для реализации действия. Манипуляция манипуляции рознь, и это – манипуляции различного рода. Соответственно, не все манипуляции представляют проблему для компатибилистов.

В.В. Васильев. Действительно, так можно рассуждать: могут быть более слабые и более сильные манипуляции. Но как раз последние, на мой взгляд, с философской точки зрения менее интересны, потому что они разрушают механизм рационального выбора. Если манипулятор прямо продуцирует действие, если он, грубо говоря, толкает человека к некоторому действию, то разрушается механизм рационального выбора. В таких ситуациях очевидно, что манипулируемый не будет нести ответственности – но вовсе не из-за манипуляции: любое разрушение механизма рационального выбора приводит к лишению ответственности.

Интересны в философском смысле именно те манипуляции, когда механизм рационального выбора не разрушен, но идет закулисная работа – и ответственность пропадает. Я утверждаю, что такие манипуляции – фикция. Если механизм рационального выбора сохранен, вся эта подковерная, закулисная игра только в силу паралогизмов воспринимается нами разрушающей, снимающей ответственность. В таких случаях мы рассуждаем ошибочно: мы видим, что ответственность несут и другие люди, закулистные манипуляторы, и делаем неверный вывод, что ответственность несут только они. То есть я согласен с вашим рассуждением, но мне не кажется, что случаи, о которых вы сказали, более опасны; они менее интересны, потому что тут как бы и так все ясно.

Но теперь, как я понимаю, мы уже подходим к завершению нашей беседы. Наша задача была – показать, насколько жива эта старая метафизическая проблема свободы воли, насколько активны дискуссии по этой теме. Благодаря усилиям философов последних десятилетий мы гораздо лучше, гораздо отчетливее стали понимать, какие здесь есть ловушки, какие здесь есть ресурсы и в каком направлении ее более всего перспективно решать. И мы надеемся, что нам хоть чуть-чуть удалось это продемонстрировать.

Ю.В. Синеокая. Спасибо огромное! Я думаю, у нас получился весьма интересный разговор!

Список литературы

- Васильев В.В.* В защиту классического компатибилизма // *Вопр. философии.* 2016. № 2. С. 64–76.
- Волков Д.Б.* Что доказывают манипуляции с «Аргументом манипуляции» Д. Перебума? // *Философия и культура.* 2015. № 6(90). С. 933–941.
- Гаспарян Д.Э.* Эпистемологический конструктивизм и проблема глобального наблюдателя // *Эпистемология и философия науки.* 2016. № 1. С. 84–102.
- Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 256–262.
- Anscombe G.E.M.* The collected philosophical papers: in 3 vols. Vol. 2: Metaphysics and the philosophy of mind. Oxf.: Basil Blackwell Publisher, 1981. 239 p.
- Austin J.L.* Ifs and cans // *Proceedings of the British Academy.* 1956. Vol. 42. P. 109–132.
- Fischer J.M.* The Frankfurt Cases: The Moral of the Stories // *Philosophical Review.* 2010. Vol. 119. No. 3. P. 315–336.
- Foot P.* Free Will as Involving Determinism // *The Philosophical Review.* 1957. No. 4. P. 439–450.
- Frankfurt H.G.* Alternate Possibilities and Moral Responsibility // *The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates / Ed. by P. Russell, O. Deery.* N.Y.: Oxford University Press, 2013. P. 139–148.
- Hume D.* An Enquiry Concerning Human Understanding / Ed. by T.L. Beauchamp. Oxf.: Clarendon Press, 2000. 344 p.
- Kane R.* The Significance of Free Will. N.Y.: Oxford University Press, 1996. 268 p.
- Pereboom D.* Living Without Free Will. Camb.: Cambridge University Press, 2001. 231 p.
- Strawson P.F.* Freedom and Resentment and Other Essays. L.: Routledge, 2008. 288 p.

Free will: new twists in the old discussion

Vadim Vasilyev

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovskiy Prospekt, Moscow, 119234, Russian Federation. The Moscow Center for Consciousness Studies. 14 A Burdenko Str., Moscow, 119121, Russian Federation; e-mail: vadim.v.vasilyev@gmail.com

Dmitry Volkov

The Moscow Center for Consciousness Studies. 14 A Burdenko Str., Moscow, 119121, Russian Federation; e-mail: dvolkoff@gmail.com

Julia Sineokaya

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

The problem of free will – a classical philosophical problem with a long, rich history – during the last several decades became one of the key subjects in the analytic philosophy of mind. These discussions lead to the appearance of new ideas and arguments. On 21st April 2016 at Moscow Dostoevsky Public Library, Vadim Vasilyev and Dmitry Volkov delivered on this subject a talk as part of the *Remarks* lecture course within the *Anatomy of Philosophy* Colloquium Series of the Institute of Philosophy of the Russian Academy, hosted by Julia Sineokaya. The speakers delineated the framework of contemporary debate on the freedom of will, examined the currently preferred definitions of the problem and discussed the key issues, arguments and thought experiments which form the core of the subject area. Among the most important things they addressed were the problems of determinism, of free action, of the ability to do otherwise, the problem of moral responsibility, as well as thought experiments by H. Frankfurt and counterexamples by J. Fischer, the manipulative argument of D. Pereboom and the ‘antimanipulative’ argument by V. Vasilyev (presented for the first time on this occasion and thus contributing to the general interest of the event). The validity of the method of thought experiments in general was brought under consideration as well. The discussion allowed to evaluate the real extent of the progress made by philosophers in their recent work on free will and to assess the prospects of the problem to ever get a satisfactory solution.

Keywords: free will, determinism, compatibilism, incompatibilism, moral responsibility, free action, Frankfurt’s examples, manipulative argument by D. Pereboom, thought experiment

References

Anscombe, G.E.M. *The collected philosophical papers*, Vol. 2: Metaphysics and the philosophy of mind. Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1981. 239 pp.

Austin, J.L. “Ifs and cans”, *Proceedings of the British Academy*, 1956, Vol. 42, pp. 109–132.

Fischer, J.M. “The Frankfurt Cases: The Moral of the Stories”, *Philosophical Review*, 2010, Vol. 119, No. 3, pp. 315–336.

Foot, P. “Free Will as Involving Determinism”, *The Philosophical Review*, 1957, No. 4, pp. 439–450.

Frankfurt, H.G. “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, *The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates*, ed. by P. Russell & O. Deery. New York: Oxford University Press, 2013. pp. 139–148.

Gasparyan, D.E. “Epistemologicheskii konstruktivizm i problema global’nogo nablyudatelya” [Epistemological Constructivism and the Problem of Global Observer], *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2016, No. 1, pp. 84–102. (In Russian)

Hume, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. by T.L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 2000. 344 pp.

Kane, R. *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press, 1996. 268 pp.

Kant, I. "O mnimom prave l'gat' iz chelovekolyubiya" [On a supposed right to lie from altruistic motives], in: I. Kant, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 8. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 256–262. (In Russian)

Pereboom, D. *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 231 pp.

Strawson, P.F. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Routledge, 2008. 288 pp.

Vasilyev, V. "V zashchitu klassicheskogo kompatibilizma" [In Defense of Classical Compatibilism], *Voprosy Filosofii*, 2016, No. 2, pp. 64–76. (In Russian)

Volkov, D. "Chto dokazyvayut manipulyatsii s 'Argumentom manipulyatsii' D. Pereboma?" [What do the manipulations with D. Pereboom's Manipulation Argument prove?], *Filosofiya i kul'tura*, 2015, No. 6, pp. 933–941. (In Russian)

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

Л.Е. Габрилович

О ДВУХ НАУЧНЫХ ПОНЯТИЯХ МЫШЛЕНИЯ (К ОБОСНОВАНИЮ ОДНОЙ ДАТИВИСТСКОЙ ЛОГИКИ)

От переводчика

Леонид Евгеньевич Габрилович (псевд. Л.Е. Галич; 1878–1953) – математик, философ, инженер-изобретатель, родился в Москве в семье врача. Он окончил физико-математический факультет Петербургского университета (1895–1899), затем до 1901 г. состоял ассистентом на кафедре гистологии и эмбриологии медицинского факультета Томского университета, занимаясь, в частности, исследованиями сетчатки глаза у головоногих моллюсков, которым посвятил работу на немецком языке “Ueber die Entwicklung der Retina bei der Cephalopoden” («О развитии ретины у головоногих моллюсков»). С 1901 г. до отъезда из России, а затем и в эмиграции Габрилович активно занимался литературной и публицистической деятельностью, печатал многочисленные статьи и рецензии, писал стихи. Он был близок к литераторам, группировавшимся вокруг сборников «Факелы», читал свои работы на «башне» Вяч. Иванова, участвовал в «пятницах» К.К. Случевского, посещал вечера Ф. Сологуба. Начиная с 1902 г. Габрилович напечатал ряд философских статей в журналах «Вопросы философии и психологии», «Новое дело», «Полярная звезда», «Свобода и Культура» и др. В 1905 г. в свет вышла его брошюра «Новейшие русские метафизики (Идеализм П. Струве)». В 1905 г. Габрилович заведовал отделом в первой легальной большевистской газете «Новая жизнь», выступая со злободневными политическими заметками, но затем, после 1905 г., он уже сотрудничал с печатными органами кадетской ориентации («Речь», «Русская мысль», «Русское слово» и др.). С 1909 по 1918 гг., т. е. вплоть до момента эмиграции из России Габрилович преподавал в должности приват-доцента на кафедре философии на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета, читая преимущественно курсы по истории античной философии и философии естествознания и точных наук. В этот период в 1914 г. вышла его книга «О математическом мышлении и понятии актуальной формы» (“Ueber mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form”. Berlin, 1914). После 1918 г. Габрилович переехал в Берлин, затем в 1921 г. – в Париж. Он был одним из основателей Русского научно-философского общества, созданного в 1930 г. В конце 1930-х гг. эмигрировал в США. В 40-е гг. Габрилович сосредоточил внимание на изучении творчества Достоевского. Вместе с тем Габрилович занимался исследованиями в области прикладной математики и физики, а также работал над рядом конкретных усовершенствований в электротехнике: им был предложен способ многократного беспроволочного телеграфирования (метод многократной передачи сигнала). Данное изобретение во многом базировалось на проведенных им опытах

еще в Томском университете, оно было предназначено для использования в разработке транспондера для ВВС и ВМС США и для проекта освоения Луны. Габрилович умер в Вашингтоне, похоронен в Нью-Йорке.

Предлагаемая вниманию читателей статья была написана Габриловичем в период, когда он находился под сильным влиянием «имманентной философии», причисляя себя к ученикам Вильгельма Шуппе (1836–1913). Она была впервые опубликована в журнале “*Archiv für systematische Philosophie*” (Bd. XV. 1909 г.) на немецком языке под названием “*Über zwei wissenschaftliche Begriffe des Denkens*” и имела подзаголовок “*Zur Grundlegung einer dativistischen Logik*”. Это исследование явилось этапом в разработке Габриловичем своей логико-гносеологической концепции, итогом чего стала публикация им упомянутой выше работы «О математическом мышлении и понятии актуальной формы».

1. Любой процесс мышления есть духовная деятельность и осуществляется в определенных переживаниях, которые образуют наряду с чисто чувственными данными нашего опыта (восприятиями, чувствами и стремлениями) особый класс содержаний сознания¹. Мы мыслим в понятиях и суждениях. Это – взятые с чисто фактической точки зрения – очень сложно фиксируемые и очень сложно анализируемые составные части нашего непосредственного опыта, которые очень редко выступают изолированно, но по большей части в тесном соединении со словами и предложениями. Так, с полным правом можно утверждать, что, по крайней мере, у нас, европейцев, точнее, у образованных европейцев, понятия и суждения выступают вообще только как психические феномены, ассоциированные со словами и предложениями. Слово, предложение имеют, наряду с их языковым материалом (им принадлежащим или усматриваемым буквенным составом), еще и психологический² смысл, который вовсе не совпадает и не должен совпадать с их понятийно определенным и фиксированным значением, но в большинстве случаев выступает в форме некоторого скрытого, неопределенного, расплывчатого представления, которое было точно охарактеризовано Джеймсом как психологический ореол (*fringe*)³ слова. В этих неопределенных, туманных, переливающихся образах по большей части осуществляется наше мышление. А если мы хотим придать ему точность, то мы пытаемся продвинуться от этого туманного ореола к чему-то более постоянному и понятному, пытаемся определить созерцаемое содержание (*Gehalt*), которое показывается посредством слов и ассоциированных с ними значений (*Inhalt*).

2. До тех пор пока мышление понимается только как переживание специфических мыслительных данных (*Denkdaten*) (например, понятийных представлений и их объединений), мы имеем дело с психологией мышления. Можно и должно исследовать, как и при каких условиях эти данные возни-

¹ Здесь проявляется влияние имманентной философии Вильгельма Шуппе, учеником которого Габрилович был во время своей стажировки в университете Грайфсвальда в 1910–1912 гг. О влиянии имманентной философии, испытанном им в эти годы, Габрилович упоминает, например, в переписке с Вейнбаумом. – *Примеч. пер.*

² Габрилович в данной статье использует слово «психологический» в смысле «психический» («психологический смысл», «психологический ореол», «психологические акты» и т. п.). Кроме нескольких исключений, мы оставили такое словоупотребление как стилистическую особенность авторской речи. – *Примеч. ред.*

³ Так в немецком тексте: английское *fringe* (периферия) дано в скобках после немецкого *Oreole*. – *Примеч. ред.*

кают в нашей душевной жизни, посредством чего в случае каузальных или иных взаимосвязей они связываются с определенными интеллектуальными чувствами (*Denkgefühl*), например с чувством очевидности или логической необходимости (*Denknotwendigkeit*) и т. д. В логике или теории познания такие исследования никогда не могут быть осуществлены. Поскольку логика имеет дело не с мыслительными данными (*Denkdaten*), не с понятиями или суждениями как содержаниями, как разновидностью психических образований, но исключительно со значением этих образований, с действительностью, на которую они указывают и которая через них показывается. Психология спрашивает: что есть понятие (как духовное образование)? Логика спрашивает: что подразумевает понятие (на какую действительность, на какие объективные отношения указывает понятийное представление)? Бросается в глаза, что здесь имеются две полностью отделенные и независимые друг от друга постановки проблемы. Так, различные психические образования могут указывать на соответствующие фактические обстоятельства, на соответствующие объективные отношения. Однако бывают такие психические образования, которые вообще не указывают ни на какое фактическое обстоятельство, вообще не имеют никакого логического смысла (например, «понятие» «деревянного железа»), которое вовсе не имеет какого-либо логического смысла, но, вероятно, имеет психологический смысл, поскольку слова «деревянное железо» мы понимаем)⁴.

3. Была сделана попытка полностью исключить из логики объективный смысл понятий, выдвинув утверждение, что нет никакой действительности, к которой могли бы относиться наши понятийные представления или которая могла бы через них проявляться. В этом случае объективный смысл понятий состоял бы исключительно в их отношении к определенным суждениям, выполнение которых требовало бы абсолютного долженствования и поэтому должно было бы абсолютно признаваться. Я здесь имею в виду так называемую нормативную школу в логике⁵, которая, как и почти все более новые философские направления, разыгрывает из себя единственную законную наследницу кантовского критицизма. То, что утверждают нормативисты, может быть кратко выражено следующим образом. Поскольку чистое переживание содержания сознания не эквивалентно знанию о действительности (эта действительность также может пониматься как чисто имманентный непосредственный опыт), то не может быть никакой известной действительности, с которой правильность наших суждений могла бы сопоставляться. Итак, если вообще позволительно говорить об истине, то критерий истины лежит не вне осуществляемых нами суждений, но в самих этих суждениях, поскольку судящее сознание, так сказать, само создает любой вид известной действительности⁶. Рассматривая смысл наших актов суждения, нормативисты определяют любое суждение как утвердительный или отрицательный ответ на поставленный судящим сознанием вопрос, или, короче говоря, как принятие или отрицание определенной связи между понятийными представлениями. Здесь нормативист полагает, что сущность утверждения или отрицания со-

⁴ Как это точно раскрыл проф. Александр Введенский в своей замечательной «Логике». (Габрилович имеет в виду книгу своего научного руководителя в Санкт-Петербургском университете Александра Ивановича Введенского «Логика как часть теории познания», откуда и взят данный пример. – *Примеч. пер.*)

⁵ Под нормативной, нормативистской школой в логике Габрилович понимал неокантианское направление, главным образом Риккерта. – *Примеч. пер.*

⁶ Здесь Габрилович очень точно показывает суть имманентистской философии, под влиянием которой, как упоминалось выше, он был некоторое время. – *Примеч. пер.*

стоит в том, что в них нечто признается в качестве того, что должно быть (*Seinsollendes*), или отвергается в качестве того, что должно не быть (*Nicht-seinsollendes*). Из чего последовательно заключается, что за суждением признается некоторое долженствование и что истинность⁷ мышления состоит не в его согласовании с некоторой действительностью, некоторым смыслом, а в его согласовании с некоторым долженствованием.

4. Таким образом, ясно, что нормативизм, несмотря на его антипсихологистскую окраску и его доведенное до крайности высокомерное презрение к психологизму, тем не менее рассматривает наши понятия и суждения как психологические образования. Поскольку принимаемое или отвергаемое отношение, аристотелевское *κατάφασις* и *ἀπόφασις*⁸, в любом случае помещается в психологический мыслительный процесс, постольку и то, что отрицается и утверждается, является, конечно, психологическим понятийным представлением. Если нормативист скажет, что смысл суждения состоит в данном утверждении и отрицании, в этом утверждающем признании или отрицающем отклонении связей некоторых представлений, то в этом с ним можно спокойно согласиться. Однако следует ли делать шаг дальше и искать ответ на вопрос, что же дает нам право принимать или, напротив, отбрасывать определенные связи между представлениями? И если на это последует ответ, что это есть «осознание долга», связывающее в каждом отдельном случае представления только так, а не как-то иначе, то мы позволим себе это сознание долга, сопровождающее определенные связи представлений, понимать как то, что оно есть, а именно как чисто психологический факт, который не имеет ничего общего с объективным логическим смыслом наших суждений; более того, принадлежит к тому же классу чисто психологически-эмпирических критериев истины, к которому можно отнести, например, «непосредственное чувство очевидности», зигвартовское «чувство логической необходимости», а также все другие подобные удостоверяющие истину чувства. Поскольку чувство, если оно также является чувством долга, относится к психической стороне мышления, [то] оно является психическим феноменом, сопровождающим связи определенных мыслительных данных (*Denkdaten*), связи определенных психических образований, но не имеет ничего общего с объективным значением этих данных, с тем, что они подразумевают и на что они указывают. Так позволим же нормативистам, чтобы чувство долга освободилось от заблуждений⁹. Следовательно, чистейший релятивизм чувств был бы непоколебимым фундаментом объективной логики того, что должно быть (*objektiv-seinsollenden Logik*)¹⁰!

5. Здесь нормативист мог бы возразить, что действительность, о которой не вынесено суждения, вообще не может осознаваться. «Кто хотел бы привести свои суждения в согласие с действительностью, тот должен был бы уже обладать суждениями о том, что действительно есть, чтобы смочь это

⁷ Здесь и далее Габрилович употребляет немецкое слово *Wahrheit* 'истина' (в выражениях вида «истина мышления», «истина суждения» и т. п.), имея в виду то, что в современной логике принято называть истинностным значением или истинностной оценкой. В качестве компромиссного решения между формой речи Габриловича и ее смыслом мы передаем эти случаи (кроме нескольких исключений) как «истинность». – *Примеч. ред.*

⁸ *греч.* «утверждение и отрицание». – *Примеч. ред.*

⁹ *Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. Tübingen; Leipzig, 1904. S. 156.*

¹⁰ То, что основание так называемого нормативизма сводится к чистому психологизму, было исчерпывающе показано проф. Э. Гуссерлем на примере знаменитой «Логики» Зигварта, и требуются только незначительные дополнения, чтобы вскрыть также психологизм Виндельбанда и Риккерта. Ср.: *Rickert H. Op. cit. S. 104, 106, 151, 156; ср. также: Husserl E. Logische Untersuchungen. Bb. I. Halle, 1900. S. 126–136.*

сделать»¹¹. «Это должествование (вложенное в суждение чувство должного) нельзя, например... вывести из того, о чем суждение должно высказываться, из того, что существует, поскольку, чтобы знать, что существует, об этом нужно уже иметь вынесенное суждение. Так, знание уже есть обладание истиной, и истина появляется только в суждении»¹².

Аргументация нормативизма очевидным образом опирается на положение, что все знания являются суждениями. Данная аргументация имеет прямо-таки бросающуюся в глаза схожесть с релятивистским эмпиризмом, который понимает любое мышление как психологический процесс в живом индивидууме, а его закономерности хочет свести к психофизической конституции данного существа (или его вида). Как в релятивистском эмпиризме психологический мыслительный процесс считается лишь разновидностью психического события и его объективное значение полностью игнорируется, так и нормативист знает только уже осуществленные суждения или суждения, которые еще только должны быть осуществлены, и не замечает, что эти суждения и связываемые в них понятийные представления также еще нечто обозначают, что они указывают на определенные фактические обстоятельства. *In abstracto* легко можно позволить себе сказать: «суждение должно выноситься, поскольку оно должно быть вынесено, но не потому высказывается, что [нечто] действительно есть»¹³; но если мы рассмотрим *in concreto* любое суждение восприятия (например, следующее: «сейчас я слышу звук» – или следующее: «сейчас я ощущаю боль»), то мы обнаружим, что наше высказывание указывает на непосредственную настоящую действительность, ухватываемую в суждении, но отнюдь не создаваемую суждением. Переживаемые звуки, ощущаемая боль являются составными частями некоторой действительности, на которую прямо указывается в суждениях восприятия, и содержание всех наших суждений восприятия относится к свойствам и качествам этой непосредственно предданной действительности. И здесь возникает вопрос, может ли знание о свойствах выступать только в качестве суждений. Если мы должны положительно ответить на этот вопрос, то нормативист прав и критерий истины опирается только на субъективное чувство. Но если мы можем ответить отрицательно, то мы противостояем некой (пусть и чисто имманентной) качественно определенной действительности, с которой как с объективным критерием может соотноситься истинность и неистинность наших суждений.

6. Согласно строго нормативистскому пониманию, логическая сущность понятия – это его определение, поскольку только в суждении о «должном быть» (*seinsollenden*) выявляется сущность объекта. Определение есть суждение, в котором посредством понятия выражаются сущностные признаки объекта, а именно в первую очередь *genus proximum*¹⁴ и *differentia specifica*¹⁵. Однако, с другой стороны, эти сущностные признаки сами являются понятиями, и если мы хотим их логически схватить, то есть установить их логическую сущность, то мы должны – всегда, с нормативистской точки зрения, – представлять себе их определения. Однако в этих новых определениях перед нами предстанут новые преддицируемые понятия, которые снова требуют нашего определения. Мы оказываемся перед регрессом *ad infinitum*, поскольку, чтобы понять простейшее понятие, мы должны, согласно смыс-

¹¹ Rickert H. Op. cit. S. 118.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ лат. «ближайший род». – Примеч. ред.

¹⁵ лат. «видовое отличие». – Примеч. ред.

лу нормативистского учения, либо осуществить бесконечный ряд суждений, либо исходить из некоторого числа элементарных понятий, которые вообще не понимаются или вообще не имеют смысла, поскольку всегда выступают в качестве предиката суждения, но никогда не выступают в качестве субъекта суждения.

Однако повседневный опыт показывает, что мы на каждом шагу имеем дело с рядом понятий, которые не поддаются дальнейшему определению, но, однако, строго различаются нашим рассудком. Здесь я имею в виду, например, понятия цветов: красный, желтый, черный, лиловый, белый – далее, основные геометрические понятия, такие как кривое и прямое, слева и справа, сверху и снизу. То, что все эти понятия значат, невыразимо ни в каком определении. Различие красного и желтого невыразимо. Это есть последние, элементарнейшие понятия, подлинные *infimae species*¹⁶, которые не могут быть сведены ни к каким другим, последним. С тем, что они тем не менее имеют устойчивое значение, согласится также крайний нормативист. Они относятся также к понятиям общей природы в том случае, если они не могут быть разделены на отдельные признаки, например звук, цвет, запах. То, посредством чего зрительные, слуховые или тактильные ощущения отличаются от ощущений запаха, не может быть выражено понятийно. Мы говорим, что это различие невыразимо, что ему не может быть дано никакое определение. Тем не менее эти последние, далее не определяемые понятия, не только существуют, но и имеют твердое значение.

Здесь нормативист мог бы сказать, что это значение существует только благодаря суждениям, в которых такие последние понятия высказываются в качестве предикатов. Так, например, сущность понятия «звук» состоит в том, что оно встречается в качестве предиката в некотором определенном ряду суждений. Тогда нам бросилось бы в глаза, что эти суждения есть суждения восприятия или преобразуются в суждения восприятия. Но если мы внимательно всмотримся в то, что эти суждения либо являются суждениями восприятия, либо могут быть преобразованы в суждения восприятия, то есть представляют собой такие суждения, в которых в качестве субъекта выступает не понятие, а указываемая при этом составная часть непосредственного опыта («Вот это более или менее есть звук»), то в качестве необходимого следствия обнаруживается, что значение всех этих понятий состоит в их отношении к конкретному наглядному содержанию нашего непосредственного опыта. При этом достаточно все равно, толкуем ли мы это отношение так, что, например, данное содержание является белым потому, что о нем понятие белого вынуждено [*müssen*] необходимо сказываться (или – разрешим нормативисту его «*soll!*» – обязано [*sollen*] сказываться), или так, что понятие «белое» потому сказывается о данном содержании, что само это содержание – белое. Главный результат состоит в том, что значение каждого элементарного понятия нужно искать в его устойчивом предикативном отношении к ряду наглядных составляющих частей нашего непосредственного опыта. Если мы представим эти составляющие части, то мы сможем понимать указывающие на них элементарные понятия как их общий предикат.

Исключительно предикативное значение всех элементарных понятий с трудом сочетается с основной тенденцией нормативизма, поскольку для него не существует действительности, с которой как с последним критерием могла бы соотноситься истинность наших суждений. Но оказывается, однако, что такая действительность существует: это те самые наглядные содержа-

¹⁶ лат. «наименьшие виды». – Примеч. ред.

ния нашего непосредственного опыта, с которыми как со своими субъектами соотнесены наши элементарные понятия. Если «белое» означает «предикат таких-то и таких-то (непосредственно указываемых) содержаний», то, говоря «белое», я подразумеваю не нечто изменчивое и переливающееся, которое ассоциируется с этим словом и может быть названо его психологическим значением, но совокупность содержаний, к которым белое относится как предикат; и это независимо от того, необходимо (*muß*) ли понятие «белое» относится к данным содержаниям или же только должно (*soll*) относиться. Поскольку логическое значение «белое» состоит не в этих «необходимо» (*muß*) или «должно» (*soll*), но только в его предикатной позиции. Я говорю «белое» и подразумеваю содержания, называемые «белое», поскольку они называются «белое». Поскольку вне этого предикативного отношения слово «белое» вообще не имеет логического смысла (поскольку оно никогда не может выступать в качестве субъекта определения) и было бы только психологическим *нечто*, изменчивым и переливающимся ореолом.

7. Но если логическое значение элементарных понятий состоит в их предикативном отношении к определенным наглядным содержаниям нашего непосредственного опыта, то – и это логично! – любое суждение восприятия является включением содержания, о котором в нем выносятся суждение, в класс других [содержаний]. Когда я говорю «это есть белое», то я должен значение «белое», то есть его предикативное отношение к некоторому классу составных частей опыта, перенести на данное мне сейчас содержание. Я говорю, таким образом, ровно столько, чтобы это данное мне сейчас содержание было отнесено к ряду других [содержаний]. Я утверждаю в каждом суждении восприятия исключительно единство содержаний. Каждое суждение восприятия логически говорит, что такие-то и такие-то составные части опыта представляют собой единое целое. Даже нормативист может быть прав, когда говорит нам, что это единство основано на идентичности долженствования, поскольку именно посредством двух составных частей опыта должно утверждаться это самое элементарное понятие; это ничего не меняет в том факте, что логическое значение суждения состоит не в утверждении понятия-предиката (как чего-то психологического), но в предикативности его значения, то есть в утверждении общности, во включении данного сейчас содержания в класс других [содержаний].

Но если логический смысл всех суждений восприятия оказывается утверждением единства содержаний, то возникает вопрос: можно ли только в суждении что-то узнать о такой взаимосвязанности? Этому противоречит наш непосредственный опыт, который еще до всякого мышления и суждений демонстрирует нам не только некоторое множество содержаний, некоторый пестрый хаос составных частей опыта, но также и отчетливые группы взаимосвязанных содержаний в качестве, так сказать, составляющих более высокого уровня. Непосредственный факт, который нужно констатировать, состоит в том, что мы переживаем не только единичные содержания, но также, как метко подметил уже Юм, и схожесть содержаний. Так, все содержания даны нам группами, и как мы точно отличаем одно содержание от другого, то так же мы отличаем совокупность наших зрительных восприятий от совокупности наших слуховых восприятий или комплекс красных пятен от комплекса желтых пятен без необходимости выносить об этом суждение. Единство определенных содержаний есть непосредственно данный факт.

Итак, если в наших суждениях восприятия выражается не более чем взаимосвязь, то существует объективная действительность, с которой может соотноситься истинность этого осуществляемого в высказывании суждения.

Только нужно, конечно, перейти от психологического значения слова к его логическому значению, то есть к той группе содержаний, на которую указывает преддицируемое понятие. Таким образом, необходимость суждения имеет свое основание в этом фактически непосредственно данном единстве, а именно в фактическом положении дел: утверждаемом в суждении единстве.

8. Таким образом, имеется некоторая объективная действительность, на которую указывают наши понятийные представления. Эта действительность является непосредственно данной, однако не в атомистическом понимании, как скопление разрозненных элементов, а как упорядоченное целое непосредственно связанных друг с другом содержаний. Фактическое есть, в известном смысле, система, она основывается на группах содержаний, которые, начиная с единичных данных, объединяются в единства все более высокого уровня, вплоть до последнего всеобъемлющего единства – совокупности фактически данного (непосредственного опыта).

Так имеется ли эта система всегда в наличии, раз мы обнаруживаем ее эмпирически как нечто данное в каждом моменте нашего опыта? На этот вопрос нужно ответить отрицательно. Эмпирически наше мышление движется частично в обрывочных наглядных содержаниях, частично в замещающих мыслительных образованиях, в тех психологических понятийных представлениях, о которых шла речь раньше (§ 1 и 2). Но если мы тем не менее утверждаем, что значение всех наших понятий основано на актуальном существовании этой системы, то это является только выражением того факта, что, хотя мы и способны просто переживать любые понятийные представления без вникания в их смысл, данный смысл (по крайней мере, у элементарных понятий) может состоять только в фактической связи этих взаимосвязанных содержаний непосредственного опыта, тогда как соответствующее элементарное понятие выступает в качестве необходимого предикативного определения этих содержаний. Итак, как только мы обнаруживаем смысл элементарного понятия, мы имеем перед собой определенную взаимосвязанную группу наглядных содержаний опыта. Если бы смысл всех элементарных понятий был реализован, то мы имели бы систематически упорядоченный непосредственный опыт, а в качестве его символических представителей функционировали бы наши понятийные представления.

Таким образом, взаимосвязь содержаний составляет смысл всех суждений восприятия, и поскольку эта взаимосвязь не создается впервые посредством суждения, но дается нам как некая абсолютная фактичность в непосредственном опыте, то мы можем эти суждения восприятия верифицировать посредством того, что переходим от психологического суждения (то есть от психологического преддицирования некоторого понятийного представления о данном в этот момент содержании) к логическому значению соответствующего понятийного представления и наблюдаем, действительно ли актуально данное содержание соединяется с группой содержаний, которая демонстрируется посредством преддицируемых представлений, в единство более высокого уровня. Так, например, если мы говорим «красное», то видим, оказывается ли актуально данное восприятие «подобным» или же «взаимосвязанным» с группой содержаний, указываемых посредством понятийного представления «красное». Если эта взаимосвязанность – факт, то суждение объективно обосновано и истинно, выражаемая в нем взаимосвязь соответствует объективному положению дел. И эта истинность суждения основывается не на чувстве логической необходимости или очевидности, не на психическом или психофизическом устройстве нашего вида, не на всегда относи-

тельном «невозможно (для нас) мыслить по-другому». Истинность суждения не имеет ничего общего с мыслительным процессом или даже с фактическим характером понятийных представлений, любое суждение абсолютно истинно, если оно не утверждает ничего, кроме некоторой взаимосвязи, и если фактически существующее соответствует этой утверждаемой взаимосвязи. Если суждение вообще должно иметь смысл, то он состоит в отношении суждения к данному непосредственному опыту. Суждение является абсолютно истинным только в отношении к этому данному, а не чисто релятивистскому ограничению, такому как «невозможно мыслить по-другому» или «нельзя мыслить по-другому». Поскольку мы здесь имеем дело не с мыслительным процессом, протекающим в психофизической или психологической сущности, но с идеальным отношением логического смысла к подразумеваемой им действительности. То, что символом этого логического смысла становится понятийное представление, является при известных обстоятельствах совершенно второстепенной вещью.

9. Что такое логический смысл наших элементарных понятий? Принадлежность к группе содержаний. Так, «красное» подразумевает принадлежность к тем содержаниям, которые как «красное» включаются в единство более высокого уровня, «звук» – принадлежность к группе слуховых ощущений и т. д. Это, таким образом, всегда есть принадлежность (которую нужно непосредственно констатировать) к группе содержаний, выражаемых посредством элементарных понятий. Тогда спрашивается в каждом отдельном случае, какая же, собственно, группа (из бесконечного числа данных групп) подразумевается? Состоит ли логический смысл понятия в простом указании на наглядно данное нечто? Как в этом случае сохраняется логическая четкость, определенность и постоянная тождественность значения самому себе? Мы исходили из того, что понятие должно иметь смысл, если оно само не было вынуждено утратить силу (*depotenzieren*) в неустойчивом психическом образовании. Но если понятие имеет некоторый смысл, то оно должно указывать не на какую-то неопределенную составляющую нашего наглядного опыта, но только на полностью определенную. Но как группа содержаний или отношение принадлежности может достичь полной определенности? Только лишь в качестве интегрируемой части конкретного систематического порядка, части системы фактически данного. Спрашивается, существует ли такая система, такой систематический порядок? Мы видели, что они, вероятно, существуют, так как любое данное является одновременно элементом некоторой группы, каждая группа – элементом единства более высокого уровня и, наконец, эти группы и единства включаются в единое целое нашего совокупного опыта. Не имеет значения, что эти группы и единства даны в каждый момент нашего опыта не полностью и не в систематическом порядке. Тем не менее они существуют идеально, поскольку что же иное означает суждение восприятия, как не (фактически констатируемую) принадлежность к определенной группе, что значит познание этой группы, как не ее фактически констатируемую принадлежность к единству более высокого уровня (группы «красное», например, к единству зрительных восприятий), и что значит познание этого единства, как не противопоставление его другим единствам, которые вместе с ним составляют целое нашего совокупного опыта?

Следовательно, наши элементарные понятия ведут к такой фактической организации нашего опыта, которая если даже не дана в каждый момент как непосредственно наличная система, то все-таки как систематический порядок фактически констатируемых единств дает всем нашим суждениям их

единственно возможный смысл. Все наши понятия только в той степени имеют смысл, в какой они приводят к этому фактически данному, известному систематическому порядку опыта и указывают на определенное место в этой системе. Если систематический порядок изменяется, то все наши понятия теряют свой смысл, и тогда мы не можем говорить ни о красном, ни о звуке, ни о зрительных, ни о слуховых восприятиях. Так как «красное», «звук», зрительные и слуховые восприятия являются, по их логическому смыслу, не чем иным, как определенными, указанными посредством понятийных представлений местами в некоторой системе, как понятия «два», «три» или «двадцать» по своему смыслу представляют только определенные позиции или члены определенного натурального числового ряда.

Таким образом, мы приходим к результату, что смысл наших элементарных понятий, в противоположность психологическому субстрату понятийных представлений, есть нечто единичное и, так сказать, однократно существующее. Поэтому все наши понятия ведут к объекту, существующему в единственном экземпляре, к систематической организации опыта. И как существует только один натуральный числовой ряд, хотя много психологических представлений о нем, так же существует только одна система опыта, и как существует только одно число 5, хотя много психологических представлений о нем, так существует только одно идеально указанное место в системе непосредственного опыта, которое соответствует понятию «красное», хотя существует много психологических представлений о красном.

10. Со времени Декарта в теории познания установлено, что существование только непосредственно данного может рассматриваться как несомненное. Из этой несомненности данного исходит вся современная философия. И до сего дня спрашивают также, имеет ли эта разновидность невозможности думать (*Nicht-denken-können*)¹⁷ своим основанием чистую «очевидность», то есть чистое чувство? Конечно, релятивист мог бы сказать, что сомнение в этой невозможности данного есть следствие нашей психической конституции. Следовательно, могли бы также существовать такие существа, для которых не было бы этой связывающей нас необходимости и которые логически и психологически вполне довольствовались бы сомнением в существовании данного. То, что это является выводом, с которым должен считаться каждый честный релятивист, убедительно показал проф. Гуссерль. Однако мы, в противоположность релятивистам, прокладываем философский путь, в основном начертанный уже Аристотелем в его полемике с гераклитовской школой. Мы не спрашиваем о психологическом протекании мышления, о чувствах, которые сопровождают мышление, но всегда лишь о значении мышления, *πρὸς δὲ τοῦτους ἀρχὴ ὁ ὀρίσμιος*¹⁸. Если мы оспариваем существование данного, то спрашивается, может ли со словом «существование» связываться вообще какое-нибудь еще значение?

Если мы далее рассмотрим суждения восприятия, то есть констатации свойств непосредственно данных содержаний, то обнаружится, что истина этих суждений также превыше всяких сомнений, поскольку она, как мы видели выше, может быть непосредственно проверена. И так получается, что дескриптивная феноменология непосредственно данного представляет со-

¹⁷ Здесь – невозможности сомневаться в непосредственно данном. – *Примеч. ред.*

¹⁸ *греч.* «Начало же против них – определение». – Парафраз фрагмента 1012a 21–22 из «Метафизики» Аристотеля (кн. IV, гл. 7): “ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντας τοῦτους ἐξ ὀρίσμιου” («Началом же [для возражения] против всех них должны послужить определения» (рус. пер. по: *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976*). В последующей части главы Аристотель как раз полемизирует с Гераклитом и Анаксагором. – *Примеч. ред.*

бой, во-первых, абсолютно беспредпосылочную, во-вторых, абсолютно несомненную дисциплину, которая может служить базисом как для психологии, так и для теории познания.

В противоположность философским течениям, которые понимают мышление только как мыслительный процесс, то есть как утверждающую или отрицающую связь психологических понятийных представлений, я хотел бы развиваемый здесь взгляд обозначить как дативизм.

Дативизм видит в понятийных представлениях всего лишь знаки, указывающие на постоянное место в системе непосредственного опыта. Он полагает, что значение любого понятия предполагает соответствующую устойчиво расчлененную систему, как это осознал уже Гегель, что абстрактное свойство может претендовать на значение только как интегрированный член системы.

От [подходов] Больцано и Гуссерля дативизм отличается тем, что он рассматривает качества данных содержаний не как изолированно существующие виды (в смысле логического реализма), но просто как внутренние единства (*Zusammengehörigkeit*), которые непосредственно констатируются. От понимания, представленного Ремке, дативизм отличается тем, что ищет ответ на вопрос, *что же* дает нам право отождествлять «определенности», или «общие качества», данные в различные моменты нашего опыта. Однако об этом нужно говорить более детально, что должно быть осуществлено в «Дативистской логике» автора, которая должна вскоре выйти¹⁹.

Перевод *А.В. Шевцова*

Под редакцией *Т.А. Шияна и А.А. Шиян*

Шевцов Александр Викторович – кандидат философских наук, старший преподаватель. Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет). Российская Федерация, 125993, ГСП-3, г. Москва, Волоколамское шоссе, д. 4; e-mail: ashevzov@mail.ru

Шиян Анна Александровна – кандидат философских наук, доцент учебно-научного центра феноменологической философии. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6; e-mail: annasamoikina@mail.ru

Шиян Тарас Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23, стр. 5а; e-mail: taras_a_shiyan@mail.ru

¹⁹ Этот замысел Габриловича был реализован им в упомянутом выше исследовании 1914 г. под название «О математическом мышлении и понятии актуальной формы».

К 140-летию со дня рождения С.Л. Франка

С.Л. Франк

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ БОГА*

Док[азательства] б[ытия] Б[ога] непопулярны ни у неверующих, ни у верующих. 1) **Невер[ующие]**: наличие такого доказ[ательства] привело бы к всеобщ[ему] убеждению, как научная истина – не было бы неверующих. 2) **Верующ[ие]**: где заслуга веры? Вера – свободное, бездоказат[ельное], не вынужденное принятие сомнительн[ого] для разума. «Чаемых извещение, вещей невидимых обличение» (Евр. 11, 1)¹. «Иудеи требуют чудес, а эллины – мудрости... а мы проповедуем» то, что «для эллинов – безумие» (1 Коринф 1, 22–23)². Спасение через заслугу свободной веры – у Павла и в протестант[изме].

Аргумент неверующих легко опровергнуть: науч[ные] истины тоже для большинства сомнительны, тем более философские (история с высш[ей] математикой в Саратов[овском] Универ[ситете])³. – Разбор аргумента верующих отложим (пока достаточно в общем указать, что доказат[ельство] тоже требует свободы).

* Тезисы С.Л. Франка публикуются впервые по автографу, хранящемуся в Бахметьевском архиве (BAR. Ms. Coll / S.L. Frank. Box 11. Bakhmeteff Archive. Rare Book and Manuscript Library. Columbia University). Авторские сокращения восстановлены в тексте в квадратных скобках; модернизирована орфография и пунктуация, вставлены некоторые опущенные философом знаки препинания. Текст, написанный на полях, выделен курсивом; подчеркивания философа выделены в тексте полужирным шрифтом.

¹ «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр 11:1).

² «Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор 1:22–23).

³ Физико-математический факультет Саратовского университета открылся в 1917 г. Появились кафедры теоретической и прикладной математики, во главе которых в 1918 г. были поставлены молодые профессора И.И. Привалов и В.В. Голубев, оба приват-доценты Московского университета (избранные впоследствии членами-корреспондентами АН СССР). Профессор С.Л. Франк, будучи деканом историко-филологического факультета, принимал участие в заседаниях Совета университета, на которых обсуждались научные и учебные вопросы. Возможно, Франк имеет в виду изменения в университетской жизни Саратова, которые начались после установления и укрепления советской власти. Так, многим профессорам, работавшим в конце 20-х гг. в Саратовском университете, было приписано «пренебрежение к пролетарскому студенчеству, содействие классовому врагу»

Есть **еще одно**, более основат[ельное] сомнение: доказательство есть опосредств[енное], косвенное, чисто логическое знание – знание же о Боге как-то должно быть непосредств[енным], захватывать душу, как бы быть **откровением**. Мысль верная, но весь вопрос в том, [неразб.]⁴ подходят под это определение.

Многочисл[енные]⁵ попытки доказат[ельства] раз но классифицируются. Для нас – общее дел[ение]: 1) умозаклуч[ение] от устройства мира к Богу и 2) независимо от него, через любое рассуждение, прямо направленное на идею Бога.

1-го рода доказат[ельства] суть наиболее распространенные, т. к. мир – как бы непосредств[енно] данное, от которого исходим, берем посылки. Таков ход античной, греч[еской] мысли, к[ото]рая на пути мысли пришла к Богу. В чем это доказ[ательство]? Отрывок из Аристотеля, сохраненный Цицероном (*Somn[ium] Scipionis*)⁶: созерцание звездн[ого] неба и целесообр[азность] живых существ – бесспорное свидет[ельство] Бога⁷. Гёте в разговоре с Эккерм[аном] по поводу инстинктов животных, альтруизма их матер[инской] любви: «Смешной человек, чему удивляетесь? Все божественно!»⁸ – Мы теперь перестали это видеть, отчасти несправедливо: хаос, слепота законов природы вытесн[или] идею космоса (порядка). (Однако: Henderson: *The Fitness of the Environment*⁹.)

и даже участие в подготовке интервенции». Подобное также сопровождалось значительным сокращением объема научной работы в стенах университета. См. *Аврус А.И., Гапоненков А.А., Данилов В.Н.* История Саратовского университета 1909–2009: в 2 т. Т. 1. 1909–1945. Саратов, 2009. С. 84, 138.

⁴ Возможные прочтения: «все [ли] людс[кие] роды доказат[ельств]»; «все люди ради доказат[ельства]».

⁵ Ранее зачеркнуто слово «Два».

⁶ «Сон Сципиона» (лат. *Somnium Scipionis*) – часть последней, шестой книги сочинения Цицерона «О государстве». Цицерон описывает рассказ Сципиона Младшего друзьям о своем сне, в котором ему открывается устройство космоса, а также судьба посмертного существования человеческой души.

⁷ Подразумевается диалог Аристотеля «О философии», который не дошел до наших дней и фрагментарно сохранился в работах Цицерона. В нем «знание божественного Аристотель выводит из двух источников: из ощущения в душе человека некой демонической силы и из созерцания человеком звездных небес» (*Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. М., 1993. С. 222). Ср. отрывок из произведения Цицерона «О природе богов», в котором приводится следующее рассуждение Аристотеля из трактата «О философии»: «Если бы затем когда-нибудь разверзлись бы земные недра и они могли вырваться и выйти из своих потаенных жилищ в те места, которые мы населяем, и внезапно увидели землю, моря и небо, постигли величину облаков и силу ветров, узрели и постигли солнце, его величину и красоту и действительность, узнав, что оно порождает день, разливая свет по всему небу, а когда ночь омрачает землю, они созерцали бы небо, целиком усеянное и украшенное звездами, и переменчивость света луны, то возрастающей, то убывающей, и восход и закат всех светил, и вовеки размеренный бег их, если бы они все это увидели, то, конечно, признали бы, что существуют боги и что эти столь великие творения – дело богов» (цит. по: там же. С. 358).

⁸ Франк имеет в виду разговор И.В. Гёте с его секретарем и другом И.П. Эккерманом, который был отображен в книге воспоминаний последнего: «На днях мне подарили гнездо с птенцами славки, а также и мать, пойманную на обмазанный клеем прутик. Я с удивлением наблюдал, что птица продолжала приносить пищу своим птенцам в комнату и, выпущенная из окна, всякий раз возвращалась к ним. Эта материнская любовь, превозмогающая опасность и тяготы плена, растрогала меня до глубины души, и сегодня я поведал Гёте о своем удивлении. – Чужак человек! – многозначительно усмехнувшись, сказал он, – верили бы вы в бога, и вам не пришлось бы удивляться» (*Эккерман И.П.* Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. М., 1981. С. 250).

⁹ Имеется в виду работа американского биохимика Л.Дж. Гендерсона (*Lawrence Joseph Henderson*, 1878–1942) «*The Fitness of the Environment*», вышедшая в свет в 1913 г. (рус. пер.: *Среда жизни: Исследование физико-химических свойств неорганического мира с точки зрения их приспособленности к потребностям жизни.* Л., 1924). Основная идея этой книги состоит в том, что организм и окружающий его мир соединены между собой гармонической связью. Ссылку на данную работу Гендерсона возможно также встретить

Однако, все же до конца неубедит[ельно]. – Абсолют[ная] ценность каждой человек[еской] личности. Дисгармония – хотя бы малый ее элемент – нарушает убедительность. (Слезинка ребенка – (Дост[оевский])¹⁰ – извивающийся червяк (Шелер)¹¹ – оценка дисгармонии у Белинского¹²) – Проблема теодицеи. (Не решаю ее, но ее наличие разрушает убедительность). Христианское – и ветхозаветн[ое] решение – грехопадение. Последнее есть очевидность, **если** верить в Бога; иначе – атеизм. Размышления над миром все-таки скорее приводят к атеизму (или к учению о бессильном Боге – очень распространено – новый гностицизм). Чтобы это преодолеть, нужна **вера**.

II Доказ[ательство] через рассм[отрение] идеи Бога = онтологическое (от идеи к бытию; в разных формах). Наиболее опорочено. Кант. Сто талеров. Из понятия невыводима реальность¹³. (Гегель – похож ли Бог на 100 тал[еров],

в книге Франка «Реальность и человек» после предложения: «в строении природного мира в его целом было усмотрено, что некоторые общие физико-химические свойства материи являют картину целесообразно-гармонической их приспособленности для поддержания жизни» (Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 399).

¹⁰ Аллюзия на фрагмент из произведения Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»: «Пока еще время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только замученного ребенка, который бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре своей неискупленными слезками своими к “боженьке”!» (Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 9. Л., 1991. С. 275).

¹¹ Аллюзия на часто используемое в работах С.Л. Франка высказывание Макса Шелера. Ср. Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Р., 1972. С. 147: «По справедливой мысли немецкого философа Макса Шелера, наличие одного страдающего существа в мире – хотя бы это был раздавленный и извивающийся от боли червяк – перевешивает, как противопоставление, всю мировую гармонию»; Франк С.Л. Смысл жизни. М., 2005. С. 28: «Если бы мы должны были от познания мира умозаключить к существованию Бога, то наличие в мире хотя бы одного червя, извивающегося от боли, было бы уже решающим противопоставлением». Сама цитата восходит к сочинению: *Scheler M. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Leipzig, 1923. S. 51: «Ich sage frei: Würde ich Idee und Dasein Gottes erst aus einem Kausalschluß von der Beschaffenheit und dem Dasein der Welt, so wie sie mir bekannt ist, gewinnen wollen – nicht aus einem ursprünglichen Person- und Erfahrungskontakt meines Personkernes mit einer heiligen Güte und Weisheit – so würde mir selbst in dem Falle, daß die ganze übrige Welt in Friede, Seligkeit und Harmonie erglänzte, das Dasein einer einzigen, wenn auch noch so schwachen Schmerzempfindung – eines Wurmes zum – Beispiel vollständig genügen, um der Anerkennung eines “allgütigen” Schöpfers der Welt meine Zustimmung zu versagen».

¹² Имеется в виду письмо В.Г. Белинского к В.П. Боткину от 01.03.1841 г.: «Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братии по крови, – костей от костей моих и плоти от плоти моей. Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить свою участью идею дисгармонии» (Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. XII: Письма 1841–1848. М., 1956. С. 23). Ср. письмо от 8.09.1841 г.: «Что мне в том, что гений на земле живет в небе, когда толпа валяется в грязи? (...) Что мне в том, что для избранных есть блаженство, когда большая часть и не подозревает его возможности? (...) Не хочу я его, если оно у меня не общее с меньшими братьями моими!» (там же. С. 69).

¹³ Отсылка к знаменитому фрагменту из «Критики чистого разума» И. Канта из раздела «О невозможности онтологического доказательства бытия Бога»: «Если я беру субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и говорю “Бог есть” или “есть Бог”, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как предмет в отношении к моему понятию. Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание, и потому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения он есть). Таким образом, в действительном содержится не больше, чем в только возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры – предмет и его полагание само по себе, то в случае если бы предмет содержал в себе больше чем понятие, мое понятие не выражало бы всего предмета и,

т. е. о какой реальности идет речь?)¹⁴. Критика основ[ана] на недоразумении: повод к нему – формул[ировка] Ансельма (гипотет[ическая] идея Бога у атеиста и умозакл[ючение] от нее – ложны). Что из понятия в обычн[ом] смысле невыводима реальность – есть тавтология! Истинный смысл – неотрывность от реальности. То, что дано не как понятие, а как откровение реальности – не внешне-предмет[ное] бытие, а внутреннее самооткровение. Декартово *cogito ergo sum*. Самоочевид[ность] «я»¹⁵. Уже у Декарта – яснее у Мальбр[анша]¹⁶ и Спинозы¹⁷ – такая же первая очевидность – Бог. Самоочевидность **абсолютного**. Но есть ли абсолютное – Бог? Два сомнения: 1) личность и безличное. Но абсолют не безличен, а сверхличен. Узнается во внут[реннем] личн[остном] опыте (в эт[ом] смысле личен) и вместе че-

следовательно, не было бы адекватным ему. Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т. е. возможности их). В самом деле, в случае действительности предмет не только аналитически содержится в моем понятии, но и прибавляется синтетически к моему понятию (которое служит определением моего состояния), нисколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия» (*Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 521–522*).

¹⁴ Аллюзия на гегелевскую критику Канта, которая была представлена в работе «Наука логики»: «Но если несомненно верно, что понятие отлично от бытия, то Бог еще более отличен от ста талеров и других конечных вещей. В том и состоит дефиниция конечных вещей, что в них понятие и бытие различны, понятие и реальность, душа и тело отделимы друг от друга, и потому преходящи и смертны; напротив, абстрактная дефиниция бога состоит именно в том, что его понятие и его бытие нераздельны и неотделимы. Истинная критика категорий и разума заключается как раз в том, чтобы сделать познание этого различия ясным и удерживать его от применения к Богу определений и соотношений конечного» (*Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 76*).

¹⁵ Ср. Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 136: «Самоочевидность нашего “я”, как ограниченного существа, логически вовсе не есть первичная самоочевидность; первична, напротив, лишь самоочевидность бесконечности, или, что то же, бытия, как такового, тогда как наше ограниченное “я” мыслимо только уже на почве этого первично-бесконечного бытия, через его ограничение. Знаменитое “*Cogito ergo sum*” оказывается не первичной в логическом смысле истиной, а лишь первым в психологическом смысле подходом к уяснению первичной самоочевидности бесконечного бытия, т. е. Бога». Ср. Франк С.Л. К истории онтологического доказательства // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 394: «Я сознаю в бесконечной субстанции больше бытия, больше положительной реальности, чем в конечной, “и, следовательно, восприятие бесконечного, т. е. Бога, некоторым образом (*quodammodo*) более первично во мне, чем восприятие конечного, т. е. меня самого” (*Meditationes*, 3-е размышл., *Oeuvres VII*, с. 45), ибо иначе я не сознавал бы себя ограниченным, не чувствовал в себе никакого недостатка или неполноты».

¹⁶ В работе Н. Мальбранша «Разыскание истины» очевидность «я», очевидность Бога, а также очевидность математического и геометрического знания уравниваются между собой: «Итак, столь же очевидно, что есть Бог, как очевидно для меня, что я существую»; «Если бы даже я предположил существование такого Бога, которому нравилось бы обманывать меня, то и тогда я был бы убежден в том, что Он не может обмануть меня в том моем познании, которое основывается на простом созерцании, каково, например, познание: я существую, ибо я мыслю; дважды 2 есть 4» (*Мальбранш Н. Разыскание истины. СПб., 1999. С. 145, 369–370*).

¹⁷ Имеется в виду следующий фрагмент из работы Спинозы «Этика»: «1. Под причину самого себя (*causa sui*) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею» (*Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранное. Минск, 1999. С. 316*). Ср. Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 128. Подробнее о понимании Франком онтологического доказательства бытия Бога в философии Декарта, Мальбранша и Спинозы см. Франк С.Л. К истории онтологического доказательства. С. 399, где русский философ в качестве главной заслуги Спинозы в сравнении с Мальбраншем обозначает факт, что тот «устанавливает общий принцип, что идеальное и реальное бытие, или бытие идей и бытие предметов суть лишь два разных выражения единого и тождественного в себе бытия».

рез *transcende te ipsum* Авг[устина]¹⁸ (сверхличен). 2) Аксиологич[еский] момент! Но Бог – не внешняя реальность, «равнодушн[ая] природа»¹⁹, а бытие как жизнь. В эт[ом] смысле бытие – добро – полнота. Зло – небытие (Дьявол блга, поскольку **есть** – Макарь[ий] Великий²⁰).

Структура дух[овного] опыта – данность Бога в опыте. «Доказат[ельство]» – усмотрение. – Спор Герцена с Грановским²¹.

Заслуга веры – направленность внимания свободна. Гипноз мира и умение отрешиться от него. Доказ[ательство] = рацион[альное] описание «подъема души к Богу» (Гегель)²².

¹⁸ Цитата из «Об истинной религии» бл. Августина: «Поэтому старайся познать, что такое высшее согласие, вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке, найдешь свою природу изменчивой – стань выше самого себя» (*Августин А.* Об истинной религии // *Августин.* Творения: в 4 т. Т. 1. СПб.; Киев, 2000. С. 441–442). Ср. Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления. М., 2003. С. 24.

¹⁹ Отрывок из стихотворения «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» А.С. Пушкина:

И пусть у гробового входа
Младая будет жизнь играть,
И равнодушная природа
Красою вечною сиять.

²⁰ Ср. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Соч. М., 2000. С. 761: «Но дело надо понимать так, что и все “дурное” и “злое” – именно поскольку оно все же в каком-то смысле есть – действительно укоренено в бытии и имеет в нем свое основание; и это согласуется с тем, что – как гласит старое и бесспорно верное учение и как это очевидно для всякого воззрения, если оно не есть безусловный и безнадежный дуализм, – и все дурное и злое хорошо и есть добро, – поскольку именно оно есть (согласно указанию, встречаемому у целого ряда отцов и учителей церкви – начиная с Макария Великого до Фомы Аквината – даже дьявол хорош, именно поскольку он есть)».

²¹ Имеется в виду спор Грановского с Герценом о бессмертии души. Герцен А.И. Былое и думы // Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. Т. 9. Ч. 4. М., 1956. С. 210: «Все это так мало обязательно, – возразил Грановский, слегка изменившись в лице, – что я никогда не приму вашей сухой, холодной мысли единства тела и духа; с ней исчезает бессмертие души. Может, вам его не надобно, но я слишком много схоронил, чтоб поступиться этой верой. Личное бессмертие мне необходимо. – Славно было бы жить на свете, – сказал я, – если бы все то, что кому-нибудь надобно, сейчас и было бы тут как тут, на манер сказок». Ср. Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 150: «В известном споре между Грановским и Герценом о бессмертии души Герцен на слова Грановского, что он не может жить без веры в бессмертие, ответил: „Вот было бы хорошо, если бы мир был устроен, как сказка, если бы все, что нам нужно, было бы тотчас у нас под руками“. Мы видим – Герцен, не зная того, повторяет по существу кантовский аргумент о “ста талерах”: вот было бы хорошо, если бы мысль о “ста талерах” всегда совпадала с их реальностью!».

²² Последнее слово дописано карандашом. Перифраз из работы Г.В.Ф. Гегеля «Наука логики»: «Метафизические доказательства бытия божия суть поэтому неудовлетворительные истолкования и описания восхождения духа от мира к богу, так как они не выражают или, вернее, не выявляют содержащегося в этом восхождении момента отрицания, ибо из того, что мир случаен, уже прямо вытекает, что он – лишь нечто преходящее, являющееся, нечто в себе и для себя ничтожное. Смысл восхождения духа заключается в том, что мир, правда, обладает бытием, но не истинным бытием, не абсолютной истинностью, что последняя есть лишь по ту сторону явления, лишь в боге, только бог есть истинное бытие» (Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 171). Ср. Франк С.Л. Реальность и человек. С. 97: «Все рациональные “доказательства” бытия Бога суть лишь вторичные, производные разъяснения этого опытного восприятия Бога – по верному замечанию Гегеля, “движения мысли, сопровождающие подъем души к Богу”».

ОНТОЛОГ[ИЧЕСКОЕ] ДОКАЗ[АТЕЛЬСТВО] БЫТИЯ БОГА²³

«Доказательства» бытия Божия потеряли теперь кредит. **Неверующие** – естественно ссылаются на самих себя, как на инстанцию, свидет[ельствующую] об отсутствии. **Верующие:** «док[азательство]» противоречит акту веры, вере, как религиоз[ной] заслуге и вере, как свободному акту (доказанный Бог не был бы Богом верующего).

С посл[едними] сомнениями согласен, отлагаю пока их рассмотрение. Большинство доказат[ельств] несостоятельны. Но я берусь защищать одно док[азательство], наименее популярное – **онтологич[еское]**.

Считается дурным схоластич[еским] софизмом. Сущность его, как она обычно понимается: из понятия Бога – его существование. «Высочайшее» (или «величайшее») (Ансельм) «совершеннейшее» существо треб[ует] существов[ания] по своему понятию, иначе не было бы высоч[айшим] и соверш[енным]²⁴.

Критика Канта. Бытие не есть признак понятия. «Сто талеров»²⁵. Анализ дает только мысленное содержание, экзистенц[иальное] сужд[ение] – синтетическое. Критика не нова – Гаунилон («совершенный остров»²⁶), Гассенди – *existentiam non esse proprietatem, neque esse ullius determinati generis rerum*²⁷.

²³ Дописано карандашом сверху листа.

²⁴ Франк тезисно излагает известное доказательство бытия Бога, предложенное Ансельмом Кентерберийским в работе «Прослогион»: «Но то, более чего нельзя ничего помыслить, никак не может иметь бытие в одном только разуме. Ведь если оно имеет бытие в одном только разуме, можно помыслить, что оно имеет бытие также и на деле; а это уже больше, чем иметь бытие только в разуме. Итак, если то, более чего нельзя ничего помыслить, имеет бытие в одном только разуме, значит, то самое, более чего нельзя ничего помыслить, есть одновременно то, более чего возможно нечто помыслить; чего явным образом быть не может. Следовательно, вне всякого сомнения, нечто, более чего нельзя ничего помыслить, существует как в разуме, так и на деле» (*Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. М., 1972. С. 251*).

²⁵ См. сноску 13.

²⁶ Франк имеет в виду работу «В защиту безумца» современника Ансельма Кентерберийского Гаунило из Мармутье, в который последний подвергает критике доказательство Ансельма при помощи постулирования существования так называемого «затерянного острова». Гаунило приводит в качестве примера некий остров, на котором собраны всевозможные богатства и наслаждения и поскольку этот остров совершенен, то он, следуя ансельмовскому ходу мысли, не может не быть: «Ты больше не можешь сомневаться в том, что этот остров, превосходнейший из всех земель, где-то есть на самом деле, так же как ты не сомневался в том, что он есть в твоём уме. А так как превосходнее быть не только в уме, но и в действительности, то он с необходимостью должен быть в действительности...» (цит. по: *Суини М. Лекции по средневековой философии. М., 2001. С. 119*). В работе «Онтологическое доказательство бытия Бога» Франк следующим образом описывает пример Гаунило: «Уже современник Ансельма, монах Гаунилон (Gaunilo) в своей полемической книге “Liber pro insipiente” (“Книга в защиту безумца”). Ансельм вел свое доказательство как обличение нелепости того безумца, который, по словам псалмопевца, “рече в сердце своем: несть Бога”) утверждает, в сущности, то же самое, что Кант, именно что “совершенство” гипотетически принятого понятия ничуть не гарантирует реальности его бытия; так, можно вообразить себе остров, жизнь на котором полна высочайшего совершенства – и все же такого острова на самом деле не существует» (*Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 112–113*).

²⁷ Данное высказывание восходит к работе Гассенди «Disquisitio metaphysica. seu Dubitationes et instantiae adversus R. Curtesii Metaphysicam Index». Ср. *Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 113; Франк С.Л. К истории онтологического доказательства. С. 384.*

Критика бесспорна, но не попадает в цель. Применима только к неудачной формулировке. – Из гипотет[ического] понятия нельзя вывести бытия. Но смысл другой: есть содержания, к[ото]рые сразу даны как реальности, в отнош[ении] к[ото]рых «гипотетич[еское]» понятие невозможно. Бытие не выводится из понятия, а усматривается в своей необходимости. Гегель о ста талерах и Боге²⁸.

Cogito ergo sum, как онтолог[ическое] доказ[ательство]. Неприменимость к нему критики Канта. Смысл: знание, как самообнаружение, откровение реальности, contra предметное знание. Применимо ли только к «я»? Но и в этом случае существенно для оправд[ания] логической законности онт[ологического] док[азательства]. – Раскрытие cogito ergo sum 1) чистая мысль, субъект – Фихте – видение, как акт²⁹, 2) субъект соотнос[ится] объекту – абсолютное, жизнь, как самообнаружение бытия. Первоисточник знания и бытия. Бл. Августин – cogito ergo sum, отсюда – самодостов[ерность] сущего и света истины³⁰. *Ценн[ость] онтол[огического] доказ[ательства] – оно не есть «доказат[ельство]», как умозаключение, а наведение созн[ания] на усмотрение самоочевидности.* – Абсолютная необходимость в отличие от эмпирич[еской] необход[имости] (неустранимости) и рационально[ной] необх[одимости] (неотмыслимости), соединяет в себе и то и другое³¹.

Эти два начала в их самоочевидности многократно удостоверялись в онтологич[еском] доказ[ательстве]. – Вся идеалист[ическая] фил[ософия] есть раскрытие самоочевидности разума, истины. – Более существ[енна] самодостов[ерность] абсол[ютного] бытия. – Ник[олай] Кузанский об условии отрицат[ельного] экзистенц[иального] суждения – предполагает бытие. Или: может быть и не быть – но самая «возможность», posset – необходимо есть³². – Абсолютный максимум, единство – к нему неприменимо отрицание. Вечное есть, п[отому] ч[то] не быть может только то, что мыслимо возникающим.

²⁸ Последнее предложение дописано карандашом.

²⁹ Согласно Франку, Фихте в своей философии раскрыл истинную глубину декартовской формулировки cogito ergo sum: «Онтологическая самоочевидность принадлежит у Фихте не индивидуальному субъекту (“моему я”) и даже не гносеологическому субъекту или “сознанию вообще”, а абсолютной мысли или абсолютному разуму, как единству, на почве которого, как его живое действие, только и существует вообще различие между субъектом и объектом... И это абсолютное или Бог по самому существу своему мыслимо только сущим. В этом онтологическом доказательстве Фихте, таким образом, усмотрено внутреннее единство декартова cogito ergo sum, самоочевидность мысли, с самоочевидностью всеобъемлющего бытия, т. е. дано наиболее глубокое проникновение в характер самоочевидности, присущей абсолютному» (Франк С.Л. К истории онтологического доказательства. С. 410). Об этом же говорит Франк и в «Онтологическом доказательстве бытия Бога», где он как раз сосредотачивает свое внимание на акте «виденья»: «Исторически Декартово “cogito ergo sum” преобразовано в самоочевидность абсолютной чистой мысли у Фихте (в Wissenschaftslehre 1804 г.). Фихте выставляет, в качестве верховного понятия философии, понятие видения (sehen), и именно в отношении его развивает “онтологическое доказательство”» (Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 118). Ср. работу Фихте «Наукоучение 1812 г.»: «всякое настоящее видение (Sehen) есть узрение (Ersehen) в форме заключения: то, что здесь видится, видится не вследствие увиденного, но вследствие самой непосредственной возможности видеть, самой в себе ясной и определенной» (Fichte I.G. Wissenschaftslehre 1812 // Fichte I.G. Wissenschaftslehre und System der Rechtslehre. Bonn, 1834. S. 450).

³⁰ См. сноску 18.

³¹ Дописано на полях, до слова самоочевидности – ручкой, после – карандашом.

³² Ср. Франк С.Л. К истории онтологического доказательства. С. 390: «Если мы поймем, что Бог есть не внешний объект действительности, а бытие, как сущая возможность всякой мыслимой действительности, всего сущего и не сущего, то мы непосредственно из этого понятия усмотрим абсолютную необходимость бытия Бога (эту “сущую возможность” Кузанский называет созданным им техническим термином “posset”); ср. также Франк С.Л.

Основное сомнение – доказано бытие Абсолютного («пантеистич[еский] Бог»), но не Бог живой веры. Признаки – 1) личное отношение, 2) всеблагость, высш[ая] ценность. Этот Бог, по-вид[имому], дан только верой. *Ограничив[шись] намеком: Конечно, Бог веры полнее Абсол[юта] и Света Истины. Но решающее в характере его бытия, как непосредствен[ность], как самообнаружение*³³. Верно, но что есть вера? Два смысла: 1) предположение о том, что мож[ет] быть и не быть 2) первич[ное] внутрен[нее] усмотрение. Обычное представл[ение] – первое. – Спор Герцена с Грановск[им] о бессмертии души. Решающее: Бог и вообще объект духов[ной] жизни не есть предмет, косвенно представл[енный] идеей, но не есть и субъектив[ное] пережив[ание], а есть реальность откровения, присутствие реальности в дух[овном] опыте. Рел[игиозная] вера, как живое знание. – В чем заслуга веры, как свободн[ого] акта? В воле, направляющей внимание. Грех заставляет видеть только чувственное.

Алекс[андр]Павлович³⁴. 1) – Понятие о Боге дикарей – смутное. Ясно, что оно не может быть положено в основу доказательства. 2) – Опыт религи[озной] веры. – Предваряющая благодать³⁵ еще в **большей** мере есть онтологизм. 3) Переход от я к абсол[ютному] бытию – через **первичность**. *Абсолют[ное] уже в идеализме. Не нужно знать всего содержания, чтобы видеть предмет. Декарт о треугольнике*³⁶. 4) Августин – я излагаю не психол[огический] процесс, а содержание.

Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 132: «Здесь центральным является установленное Кузанским понятие Бога, как сущей возможности (“possest” или “posse ipsum”), т. е. как бытия, которое есть для всех вещей как бы сущее лоно возможности, то, из чего они берутся или в чем утверждены в силу того, что могут быть». Мысль о «сущей возможности» восходит к работе Николая Кузанского «О возможности-бытии. (De possest)»: «И поскольку то, что есть, есть действительно, постольку “возможность обладает бытием” означает столько же, сколько и “возможность обладает действительным бытием”. Употребим здесь выражение “возможность-бытие” (possest). В нем во всяком случае схватывается все, и оно есть достаточно подходящее имя Божие, соответственно человеческому о Боге понятию. Оно есть имя всех вообще и отдельных имен и равным образом – ни одного из них. Поэтому, когда Бог хотел вначале открыть понятие о себе, он говорил: “Я Бог всемогущий”, то есть “действительное бытие всякой возможности”» (*Кузанский Николай. О возможности-бытии // Кузанский Николай. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1979. С. 145*).

³³ Дописано на полях карандашом.

³⁴ Имеется в виду выступление в прениях проф. Александра Павловича Доброклонского (1856–1937) – историк церкви, профессор Белградского богословского факультета. Весь последующий текст написан карандашом, включая замечания на полях.

³⁵ В трудах святых отцов «различается благодать общая (или всеобщая), или, что то же, промыслительная, призывающая, предваряющая, возбуждающая. Все эти названия касаются одной и той же начальной, первичной фазы в действии благодати Божией. Они показывают, что наше нравственное совершенствование и спасение начинается с действием благодати Божией» (*Ветелев А. Царство Божие // Богословские труды. 1975. Т. 14. С. 70*).

³⁶ Дописано на полях. Имеется в виду сравнение идеи Бога с идеей треугольника, сделанное Декартом, в ходе которого французский мыслитель заключает, что существование совершенного существа настолько же достоверно, как и геометрическое доказательство, по причине их общего основания – представления. См. *Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 271*: «А между тем, возвращаясь к рассмотрению идеи, какую я имел о совершенном существе, я находил, что существование заключается в представлении о нем точно так же, как в представлении о треугольнике – равенство его углов двум прямым или как в представлении о сфере – одинаковое расстояние всех ее частей от центра, или еще очевиднее. А потому утверждение, что Бог – совершеннейшее существо – есть, или существует, по меньшей мере настолько же достоверно, насколько достоверно геометрическое доказательство».

Евг[ений] Вас[ильевич]³⁷. «Доказательство» в услов[ном] смысле – наведение на очевидность. – Онтологическое доказ[ательство] не есть интеллектуализм, а его противоположность. (Фома – рационалист и отвергает онтологическое доказ[ательство])³⁸ – Кантианство – феноменализм противен онтологизму, но из него родился идеал-реализм.

Фед[ор] Вас[ильевич]³⁹. Не доказат[ельство], а усмотрение. Доказ[ательство] имеет в виду опознание, разъяснение религ[иозного] опыта, а не только границы познания.

Публикация подготовлена
Т. Оболевич и А.С. Цыганковым

Оболевич Тереза – Dr. hab., профессор, заведующая кафедрой философии религии. Папский университет Иоанна Павла II. Польша, 31-002, г. Краков, ул. Канонича, д. 9; e-mail: teresa.obolevitch@gmail.com

Цыганков Александр Сергеевич – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: m1dian@yandex.ru

³⁷ Речь идет о Евгении Васильевич Спекторском (1875–1951) – правоведе, социальном философе, члене-корреспонденте Сербской королевской академии наук, профессоре Белградского и Люблянского университетов.

³⁸ В своей работе «Сумма против язычников» Фома Аквинский утверждает, что Бог равняется своей сущности, т. е. у Бога нет ни акциденций, ни сложности, каких-либо предикатов. Но если Бог равняется своей сущности в указанном смысле, то, следовательно, Он не может быть представим, и выводить его бытие на основании его представимости, его понятия – невозможно. Подробнее об этом см. главу 21 «О том, что Бог (тождествен) своей сущности» (Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. 1261–1264. М., 2000. С. 46–48). Об отрицании Фомой Аквинским онтологического доказательства см. Франк С.Л. К истории онтологического доказательства. С. 387: «так называемая “схоластика”, в лице своего верховного вождя Фомы Аквинского, отвергла это доказательство». Ср. Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 110: «Фома Аквинский был ярким представителем направления, которое может быть названо средневековым рационализмом, т. е. творцом “естественного” или рационального богословия, впервые предоставившим очень широкие права разуму в вопросах веры».

³⁹ Подразумевается Федор Васильевич Тарановский (1875–1936) – историк права, член Сербской королевской академии наук.

Т. Оболевич, А.С. Цыганков

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ С.Л. ФРАНКА В СВЕТЕ НОВЫХ МАТЕРИАЛОВ*

Оболевич Тереза – Dr. hab., профессор, заведующая кафедрой философии религии. Папский университет Иоанна Павла II. Польша, 31-002, г. Краков, ул. Канонича, д. 9; e-mail: teresa.obolevitch@gmail.com

Цыганков Александр Сергеевич – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: m1dian@yandex.ru

В статье осуществляется сравнительный анализ текстов С.Л. Франка, посвященных проблематике онтологического доказательства бытия Бога. Особое внимание уделяется сопоставлению уже опубликованных работ Франка с теми материалами, которые ранее не были введены в научный оборот и впервые публикуются в данном номере «Философского журнала». В результате выявлено общее и различное как в теоретических положениях исследований Франка, направленных на «оправдание» онтологического доказательства, так и в структуре анализируемых текстов. Отдельное место занимает рассмотрение тезисов выступления Франка на тему онтологического доказательства, озаглавленных «Доказательство бытия Бога» и «Онтологическое доказательство бытия Бога». Их возникновение непосредственно связано с пребыванием Франка весной 1930 г. в Белграде, где по приглашению П.Б. Струве им был прочитан курс лекций в Русском научном институте. В статье приведено описание публикуемых архивных материалов из Бахметьевского архива Колумбийского университета (Нью-Йорк, США).

Ключевые слова: онтологическое доказательство бытия Бога, русская философия в эмиграции, русская религиозная философия, С.Л. Франк, П.Б. Струве, А.П. Доброклонский, Е.В. Спекторский, Ф.В. Тарановский

* Статья подготовлена в рамках реализации гранта «Наука, философия и политика в русской религиозной мысли», поддержанного Национальным центром науки Республики Польша, УМО–2014/15/В/HS1/01620.

Выражаем признательность проф. Алексею Гапоненкову, проф. Геннадию Аляеву и кандидату филос. наук Татьяне Резвых за возможность дискуссии и сделанные замечания и исправления.

1. Введение

В то время как *религиозная философия* является общепризнанным явлением русской культуры, *философия религии* русских философов является мало исследованной темой¹, и тем больший интерес она вызывает. В настоящей статье мы рассмотрим концепцию философии религии С.Л. Франка, который по праву считается одним из наиболее выдающихся русских религиозных мыслителей. Стоит напомнить, что его *opus vitae* – трактат «Непостижимое» – носит подзаголовок «Онтологическое введение в философию религии». Уже этот факт принуждает исследователей творчества Франка задуматься над основными предпосылками, положениями и результатами именно этой области философии². Более того, Франк несколько своих работ посвятил одной из наиболее притягательных проблем, которыми занимается философия религии, а именно так называемому онтологическому доказательству бытия Бога, причем не только в классической версии Ансельма Кентерберийского, но также на протяжении всей истории его существования, начиная от досократиков и заканчивая немецкими идеалистами XIX в. Со всей уверенностью можно сказать, что Франк – не только религиозный философ, но и философ религии. Более того, как мы увидим далее, второе положение вытекает из первого: религиозная перспектива определяет как ход рассуждений и аргументации, так и саму тематику философии религии как связи Бога и человека.

Чтобы обосновать этот тезис, вначале мы обратимся к текстам Франка на тему онтологического доказательства, уделяя особое внимание новооткрытым архивным материалам и их роли в творчестве философа. Затем мы проанализируем, в чем, по Франку, заключается суть онтологического доказательства и феномена религии как такового.

2. Тексты Франка об онтологическом доказательстве

Проблема доказательства бытия Бога в творчестве Франка занимает одно из важнейших мест. Философ рассматривал различные аспекты данной проблематики в работах «Непостижимое», «Реальность и человек», «С нами Бог». Однако наибольшее, специальное внимание данной теме русский мыслитель уделяет в двух текстах – в эссе «К истории онтологического до-

¹ См.: Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начале XX в. М., 2013. С. 17–18; Антонов К.М. Философия религии и религиозная философия в русской мысли // OMNIA CONJUNGO: Сб. науч. работ в честь 65-летия проф. В.В. Сербиненко. М., 2015. С. 206–220.

² См., напр.: Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начале XX в. С. 193–206; Антонов К.М. Философия религии раннего Франка // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 2007. № 5. С. 63–76; Антонов К.М. Проблемы философии религии в «Непостижимом» С.Л. Франка // Вестн. ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 2(26). С. 72–92; Астапов С.Н. Философия религии С.Л. Франка // Культура и религия. 2011. № 1. С. 1–13; Астапов С.Н. Познание Бога как проблема философии религии С.Л. Франка // Мысль. 2014. Вып. 16. С. 55–61; Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма. М., 2012. С. 160–191; Заяц Т. С.Л. Франк про христианство як релігію особистості // Рецепція ідей Канта у філософії та культурі російського Срібного віку. Дрогобич, 2014. С. 350–357; «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка. М., 2015; Аляев Г.Е. «Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С. Франка (или написанная?). Послесловие к публикации // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі. Полтава, 2016. С. 521–534.

казательства», которое вышло приложением к его работе «Предмет знания» (1915 г.), а также в статье «Онтологическое доказательство бытия Бога», появившейся в «Записках Русского научного института в Белграде» в 1930 г.³ Для самого автора онтологическое доказательство являлось «идеей, занимавшей умы едва ли не всех наиболее глубоких мыслителей и образующей, в известном смысле, центральную проблему, а, по нашему убеждению, и центральную истину философии, как постижением живой связи между сознанием и бытием, идеей и сущим»⁴.

2.1. Архивные тексты на тему онтологического доказательства

Значимость проблематики онтологического доказательства для Франка придает ей также особую актуальность и для современных исследователей творческого наследия мыслителя. В этой связи большой интерес представляет анализ ранее не изданных текстов философа, хранящихся в Бахметьевском архиве Колумбийского университета (Нью-Йорк, США). К ним относятся рукописи, озаглавленные «Доказательство бытия Бога» и «Онтологическое доказательство бытия Бога» и представляющие собой черновые тезисы доклада, прочитанного Франком в Русском научном институте в Белграде весной 1930 г. в ходе его двухмесячного лекционного курса по социальной философии. На их основе мыслителем и была подготовлена работа «Онтологическое доказательство бытия Бога», которая вышла в первом выпуске «Записок Русского научного института в Белграде». Франк опубликовал эту статью как «печатную версию выступления на заседании Института 10 апреля 1930 г.»⁵. Картонная папка, содержащая рукописные листы, подписана следующим образом:

Frank, Semen Liudvigovich
Dokazatel'stvo bytiia Boga
[Belgrade?], n.d.
a. ms. 9p. (lecture)

На машинописной странице, написанной, скорее всего, вдовой философа Татьяной Сергеевной Франк или его сыном Виктором и вложенной в папку с рукописями, указано: «Два доклада, по-видимому, прочитанные в Белграде, так как первый доклад начинается со слов: “Доклад П.Б.⁶ не популярен...”». Однако более тщательный анализ почерка позволяет выявить подлинную запись: «Док[азательства] б[ытия] Б[ога] непопулярны ни у не верующих, ни у верующих». Также представляется вероятным, что архивные рукописи содержат тезисы не двух докладов, а два черновых набора конспекта одного

³ Тексты Франка на данную тему переведены на другие языки: «К истории онтологического доказательства» – на немецкий, польский, болгарский, а «Онтологическое доказательство бытия Бога» – на немецкий и польский.

⁴ Франк С.Л. К истории онтологического доказательства // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 416.

⁵ Чурич Б. «Записки Русского научного института в Белграде» // Русское зарубежье и славянский мир. Белград, 2013. С. 310.

⁶ В 1930 г. близкий друг Франка Петр Беренгардович Струве (1870–1944) часто читал лекции в Русском научном институте в Белграде: «Не проходило месяца, чтобы Струве не выступал с несколькими исследовательскими докладами по ряду совершенно различных дисциплин, от истории античной философии до истории русского языка, от экономической теории до философии права» (Колеров М.А. Петр Струве как мыслитель: вводные замечания // Петр Беренгардович Струве. М., 2012. С. 94).

доклада или же двух его версий, одна из которых была прочитана в рамках курса по социальной философии, а вторая – на публичном заседании института 10 апреля 1930 г.

Тезисы написаны от руки чернилами на пяти страницах канцелярской бумаги; добавления, сделанные Франком, сделаны, как правило, карандашом, изредка чернилами. Между текстами «Доказательство бытия Бога» (2 страницы) и «Онтологическое доказательство бытия Бога» (3 страницы) находится еще один текст, подписанный «Личность и мир. Лекция 2» (4 страницы; рукопись «Личность и мир» находится также в 12 коробке фонда Франка Бахметьевского архива).

Последняя, третья страница текста «Онтологическое доказательство бытия Бога» полностью написана карандашом. Возможно, она содержит ответы Франка на вопросы его аудитории и косвенным образом помогает представить себе ее состав. Судя по сокращениям имен, записанных мыслителем («Алекс. Павлович», «Евг. Вас.» и «Фед. Вас.»), в обсуждении его доклада принимали участие такие представители русской эмиграции, как историк церкви А.П. Доброклонский, правовед Е.В. Спекторский и историк права Ф.В. Тарановский.

2.2. Новые материалы об онтологическом доказательстве в свете других текстов Франка

Представляется интересным сопоставить уже опубликованные тексты Франка на тему онтологического доказательства («К истории онтологического доказательства» и «Онтологическое доказательство бытия Бога») с вышеуказанными архивными рукописями, выявляя в них общее и различное и определяя единые структурные моменты. Это позволит не только эксплицировать и описать изменения в подходе философа к онтологическому доказательству, но и даст возможность осознать место, которое занимают ранее не введенные в научный обиход тексты Семена Людвиговича в его творческом наследии в целом и философской рефлексии над проблемой бытия Божия в частности.

Сравнивая текст «К истории онтологического доказательства» Франка и его черновые тезисы, нельзя не заметить, что в них поставлены разные задачи, ради которых они создавались. Эссе «К истории онтологического доказательства» было включено в магистерскую работу «Предмет знания» в качестве историко-философского экскурса, добавленного к основному тексту для того, чтобы «точнее выявить исторические корни и горизонты того мировоззрения абсолютного или конкретного идеал-реализма, которое намечается в нашем исследовании»⁷. Говоря иначе, он призван проиллюстрировать те результаты, которые были получены Франком в ходе его работы над диссертацией и нацелены на определенного читателя. В первую очередь таким читателем должен быть профессиональный философ или богослов, который и будет задавать границы философской рефлексии Франка над проблематикой онтологического доказательства. «Другой как смотрящий на Я и на вещи его мира является возможной перспективой также и для самого Я, и исходя из этой перспективы могут быть объяснены существенные особенности мира и осуществлено познание самого Я»⁸.

⁷ Франк С.Л. Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 40.

⁸ Хаардт А. Присутствие отсутствующего: к вопросу о Другом в социальной феноменологии Ж.-П. Сартра и С.Л. Франка // Филос. журн. 2015. Т. 8. № 4. С. 112.

Очевидно, что иные цели преследует Франк, когда готовит конспекты белградского выступления (или выступлений). Так, в рукописи, озаглавленной «Онтологическое доказательство бытия Бога», Франк пишет: «“Доказательства” бытия Божия потеряли теперь кредит. **Неверующие** – естественно сослаться на самих себя, как на инстанцию, свидет[ельствующую] об отсутствии. **Верующие**: “док[азательство]” противоречит акту веры, вере, как религиоз[ной] заслуге и вере, как свободному акту (доказанный Бог не был бы Богом верующего)»⁹. Итак, здесь гипотетический слушатель философа – человек верующий/неверующий, который говорит о невозможности подобного доказательства, потому как ранее неточно уяснил его смысл. В этой связи Франк стремится не столько расширить историко-философскую проблематику доказательства бытия Бога или использовать исторический экскурс для иллюстрации идеал-реалистического мировоззрения, сколько поделиться со слушателями своим собственным опытом веры и ее понимания, чтобы те смогли надлежащим образом уразуметь сущность так называемого онтологического доказательства.

Если в работе «К истории онтологического доказательства» 1915 г. Франк ведет свой анализ аргумента, начиная с древнегреческой философии, а именно с Парменида и Платона, после чего переходит к Филону Александрийскому и Плотину, то в набросках доклада (докладов) 1930 г. упоминание об этих мыслителях отсутствует. Это объясняется не только тем, что в своих лекциях Франк не ставит целью дать полное историко-философское описание выбранной проблематики, но также, вероятно, и тем, что указанные мыслители не развивали важную для докладчика идею личностной связи с Богом. Для античных философов речь шла о доказательстве некоего абсолютного, безличностного принципа, тогда как в «Доказательстве бытия Бога» Франк отмечает, что «абсолют не безличен, а сверхличен»¹⁰, а в рукописи «Онтологическое доказательство бытия Бога» в качестве признаков живой веры указывает «личное отношение»¹¹.

Общим моментом всех текстов Франка на тему онтологического доказательства является упоминание блаженного Августина, что в очередной раз показывает одну из ключевых целей белградской лекции, а именно продемонстрировать возможность онтологического доказательства бытия личностного, христианского Бога. «В умозрении Августина великие философские приобретения платонизма восприняты, но подвергнуты изменениям главным образом в связи с более живым и личным характером религиозного чувства и с усилившимся, на его почве, вниманием к идее личности и личного сознания»¹², – отмечал Франк еще в эссе «К истории онтологического доказательства». Точно так же в «Доказательстве бытия Бога» русский философ, обращаясь к Августину, подчеркивает, что абсолют «узнается во внут[реннем], личн[остном] опыте (в эт[ом] смысле личен) и вместе через *transcende te ipsum* Авг[устина] (сверхличен)»¹³. Ссылка на Августина является и в тезисах, озаглавленных «Онтологическое доказательство бы-

⁹ Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 11 (далее ОДББ).

¹⁰ Франк С.Л. Доказательство бытия Бога // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 11.

¹¹ Франк С.Л. ОДББ.

¹² Франк С.Л. К истории онтологического доказательства. С. 379.

¹³ Франк С.Л. Доказательство бытия Бога.

тия Бога»: «Бл. Августин – cogito ergo sum, отсюда – самодостов[ерность] сущ[его] и света истины». Согласно Франку, “cogito ergo sum” Августина указывает на первоисточник бытия, который открывает себя человеку и обнаруживается последним в самом себе¹⁴.

Во всех четырех текстах на тему онтологического доказательства (два из которых давно напечатаны, а два, представляющие собой черновые наброски, публикуются впервые) Франк заявляет, что традиционная интерпретация аргумента Ансельма Кентерберийского является некорректной. «У Ансельма, – пишет Франк в работе “К истории онтологического доказательства”, – мы должны будем признать существенное ухудшение рассуждения... Внешняя форма ведения доказательства, особенно в первом относящемся сюда сочинении, в *Proslogium*, составляет своеобразие Ансельма и включает в себе оттенок пресловутого софизма»¹⁵. Сходным образом Франк характеризует Ансельма и в белградских тезисах: «Критика основ[ана] на недоразумении: повод к нему – формул[ировка] Ансельма»¹⁶, а также: «Критика бесспорна, но не попадает в цель. Применима только к неудачной формулировке»¹⁷. Такого рода замечание в историко-философском исследовании от 1915 г. касается прежде всего выявления истинного смысла формулировки Ансельма. По словам Франка, данная формулировка «имеет для него значение не силлогизма, в котором из гипотетического допущенного понятия Бога выводится его существование; напротив, исходная точка его (содержание понятия Бога, взятое гипотетически, вне отношения к существованию Бога) должна служить лишь психологически-дидактическим подходом к основной мысли аргумента, доказывающей невозможность, т. е. **противоречивость, этого гипотетического понятия Бога**»¹⁸. Несколько иную цель преследует отсылка к «неудачной» формулировке Ансельма в рукописях Франка 1930 г., где ансельмово доказательство характеризуется в качестве такого, которое призвано привести к внутреннему «самооткровению реальности». За представлением аргумента Ансельма в конспектах следует Декарт с его положением cogito ergo sum, представляющим собой образец «самооткровения реальности», а за ним (в рукописи «Доказательство бытия Бога») – Мальбранш и Спиноза, углубившие, по мнению Франка, не раскрытую до конца Декартом интуицию «самооткрывающейся реальности».

На этом мы завершим наш сравнительный анализ работ Франка «К истории онтологического доказательства», «Доказательство бытия Бога» и «Онтологическое доказательство бытия Бога» (в ее черновом – архивном и печатном варианте). Дальнейшее их сопоставление кажется недостаточно продуктивным ввиду того, что в эссе «К истории онтологического доказательства» мыслитель продолжает развивать историко-философскую линию исследования через Лейбница, Фихте, Шеллинга и Гегеля, тогда как в текстах выступлений данные имена (за исключением Гегеля и Фихте) отсутствуют. Вероятно, это обусловлено тем, что разбор онтологического доказательства, представленного в работах новоевропейских философов, недостаточно отвечал целям, преследуемым Франком в его докладах, а также специфике аудитории и регламенту выступления. Еще раз отметим, что те различия, которые

¹⁴ Ср. Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. С нами Бог. М., 2003. С. 24: «Не иди вовне – иди внутрь себя; внутри человека обитает Истина; и где ты найдешь себя ограниченным, там (внутри себя) выйди за пределы самого себя (transcende te ipsum)».

¹⁵ Франк С.Л. К истории онтологического доказательства. С. 385.

¹⁶ Франк С.Л. Доказательство бытия Бога.

¹⁷ Франк С.Л. ОДББ.

¹⁸ Франк С.Л. К истории онтологического доказательства. С. 386.

мы могли наблюдать при сравнении интересующих нас текстов, фундированы, в первую очередь, разными целями, которые преследовал мыслитель при их создании, а также разными представлениями о читателе/слушателе, на которые он ориентировался.

Переходя к сравнительному анализу конспектов 1930 г. и вышедшей в том же году в Белграде статьи «Онтологическое доказательство бытия Бога», сразу стоит отметить их концептуальную целостность. Во многом схожей является и внутренняя структура текстов двух версий «Онтологического доказательства». Так, после обоснования актуальности выбранной темы и обозначения круга предполагаемой аудитории (в лице верующих и неверующих) Франк как в тезисах так и в статье обращается к аргументу Ансельма. Затем он упоминает о неточности его формулировки, критике Канта и возражении Гегеля, а от него приходит к Декарту: к *cogito ergo sum* и самоочевидности «я». Движение от Ансельма к Декарту нужно Франку, чтобы показать несостоятельность кантовской критики и в то же время надлежащую интерпретацию онтологического доказательства (о чем ниже). «Попробуйте подойти к этому рассуждению с кантовской критикой онтологического доказательства, с рассуждением, что содержание понятия независимо от реальности предмета, что мысль о ста талерах не гарантирует их реальности и пр. Вы сразу же убеждаетесь, что в отношении *этого* предмета они теряют свою силу»¹⁹, – писал Франк в ранее опубликованном тексте, а в черновой записи можно прочесть: «*Cogito ergo sum*, как онтол[огическое] доказ[ательство]. Неприменимость к нему критики Канта. Смысл: знание, как самообнаружение, откровение реальности, *contra* предметное знание»²⁰.

В свою очередь, в рукописи «Доказательство бытия Бога» Франк непосредственно после указания актуальности исследования подчеркивает, что «доказательство есть опосредств[енное], косвенное, чисто логическое знание – знание же о Боге как-то должно быть непосредств[енным], захватывать душу, как бы быть **откровением**»²¹. Иными словами, докладчик сразу обозначает конечную цель, к которой должны прийти его слушатели в завершение лекции, а именно – самооткровение реальности.

Из вышесказанного следует, что тематические вехи тезисов Франка, взятые все вместе, а не по отдельности, в общем соответствуют той структуре текста, которую мы наблюдаем в статье 1930 г. «Онтологическое доказательство бытия Бога». Хотя данная конструкция полностью не представлена ни в одном из выступлений, ее звенья рассредоточены в каждом из них.

3. Сущность онтологического доказательства согласно Франку

Франк выделяет два типа доказательства бытия Бога: «от устройства мира к Богу»²² и «независимо от него, через любое рассуждение, прямо направленное на идею Бога»²³. В статье «Онтологическое доказательство бытия Бога» мыслитель дает этим типам доказательств названия «эмпи-

¹⁹ Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Р., 1972. С. 116.

²⁰ Франк С.Л. ОДББ.

²¹ Франк С.Л. Доказательство бытия Бога.

²² Франк С.Л. ОДББ.

²³ Там же.

рического» и «рационального»: первый способ доказательства является доказательством «от мира», второй «от идеи»²⁴. Ярким примером эмпирического доказательства, как полагает Франк, служит греческая мысль, которая «особенно склонна была к такого рода обоснованию бытия Бога, с необычайной остротой ощущая эстетическое величие и гармонию мироздания»²⁵. На тех же греков, точнее, грека – Аристотеля, – Франк ссылается для иллюстрации логики данного рода доказательства в докладе «Доказательство бытия Бога»: «Отрывок из Аристотеля, сохраненный Цицероном (*Somn[ium] Scipionis*): **созерцание звезд[ого] неба и целесообраз[азность] живых существ – бесспорное свидет[ельство] Бога**»²⁶. После представления эмпирического доказательства Франк в обоих рассматриваемых текстах переходит к демонстрации его несостоятельности через обращение к проблеме дисгармонии, зла и теодицеи. Русский философ приводит примеры обнаружения зла в мире, ссылаясь на Достоевского и Шелера, а в тезисах «Доказательства бытия Бога» – также на Белинского, что неудивительно, поскольку «герой Достоевского буквально повторяет хорошо известный в то время пассаж из письма В.Г. Белинского к В.П. Боткину»²⁷. В итоге Франк приходит к выводу, что «размышления над миром все-таки скорее приводят к атеизму (или к учению о бессильном Боге – очень распространено – новый гностицизм). Чтобы это преодолеть, нужна **вера**»²⁸. В свою очередь, в печатной версии читаем: «Если бы человеческой душе был доступен только этот косвенный путь к Богу от познания мирового устройства, то бесспорно, что единственной правомерной гипотезой оставался бы только атеизм»²⁹.

Франк подчеркивает, что зло лишено онтологического статуса, есть небытие, а добро и бытие совпадают. В рукописи «Доказательство бытия Бога» эта мысль выражена довольно четко: «В эт[ом] смысле бытие = добро = полнота. Зло – небытие (Дьявол благ, поскольку **есть** – Макарий Великий)»³⁰. Стоит отметить, что ссылка на Макария Великого не встречается в других текстах на тему онтологического доказательства, хотя в целом присутствует в творчестве Франка, когда речь заходит о проблеме теодицеи³¹.

В чем состоит вторая категория доказательств бытия Бога, т. е. «от идеи», к которой относится онтологический аргумент? Франк утверждает, что так называемое онтологическое доказательство имеет ценность потому, что «*оно не есть “доказат[ельство]”, как умозаключение, а наведение созн[ания] на усмотрение **самоочевидности***»³². А **отсюда истина, постигаемая в онтологическом доказательстве**, есть необходимость абсолютного порядка: «Необходимость *первичная* или *абсолютная*, совмещающая в себе категоричность с аподиктичностью, фактическую неустранимость с логической неотмысли-

²⁴ В то время как в тексте выступления, озаглавленного «Доказательство бытия Бога», подобное различие доказательств, с последующим рассмотрением каждого из них, приводится в самом начале выступления, в опубликованной статье под тем же заглавием данная тема возникает уже в третьей части текста, в самом его завершении, что еще раз свидетельствует о том, что Франк несколько изменил структуру ранее подготовленного текста.

²⁵ Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 146.

²⁶ Франк С.Л. Доказательство бытия Бога.

²⁷ Рыбас А.Е. С.Л. Франк и этика «любви к дальнему» // Мысль. 2014. Вып. 16. С. 110.

²⁸ Франк С.Л. Доказательство бытия Бога.

²⁹ Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 147.

³⁰ Франк С.Л. Доказательство бытия Бога.

³¹ См.: Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Соч. Минск; М., 2000. С. 761.

³² Франк С.Л. ОДББ.

мостью»³³ или: «Абсолютная необходимость, в отличие от эмпирич[еской] необход[имости] (неустранимости) и рационально[ной] необх[одимости] (неотмыслимости), соединяет в себе и то и другое»³⁴.

В выступлении и статье 1930 г. Франк обозначает два вида «самодостоверностей», существенных для онтологического доказательства, как самодостоверность «я» и самодостоверность абсолюта. Философ также затрагивает проблематику взаимоотношений абсолюта и живой веры, абсолюта и человеческой личности. «Этим мы подведены к намеченной в начале нашего размышления проблеме отношения онтологического доказательства к живой религиозной вере»³⁵, – отмечает Франк в статье «Онтологическое доказательство бытия Бога» и те же мысли высказывает в последнем параграфе текста доклада: «Основное сомнение – доказано бытие Абсолютного (“пантеистич[еский] Бог”), но не Бог живой веры»³⁶. Стоит добавить, что Франк различал два вида веры: веру-доверие (т. е. послушание авторитету) и веру-достоверность³⁷, которая основывается на непосредственном религиозном опыте Богообщения. Согласно Франку, «существо веры есть непосредственное сознание, что Правда в этом смысле [как живой опыт. – Т.О., А.Ц.] совпадает с правдой-истиной, с тем, что *истинно есть*, что есть глубочайшая первооснова и универсальная творческая сила всего сущего»³⁸. Вера не есть результат умозаключения, перехода от только мыслимого гипотетического бытия Бога к утверждению Его реального существования, а живое знание, плод Боговидения. В этой связи онтологическое доказательство не является доказательством или аргументом в строгом смысле слова; оно есть *свидетельство*, экспликация личного опыта встречи с Богом.

Каковы основания так понимаемого онтологического доказательства? Ответ на этот вопрос мы находим в метафизической концепции всеединства Франка, согласно которой все, в том числе человечество, укоренено в Абсолюте. Бог не находится вне человека, поскольку мы в Нем «живем, движемся и существуем» (ср. Деян. 17:28), несмотря на то, что Бог бесконечно превышает все творение. Франк рассматривал христианство в пантеистическом ключе³⁹. Если Бог имманентно присутствует в мире (одновременно трансцендируя его), то Богопознание не есть акт рациональной рефлексии, направленный на внешний отвлеченный предмет, а живая мистическая связь с Ним. Как объясняет философ, «смысл онтологического доказательства состоит совсем не в том, что через анализ отвлеченной идеи, не имеющей необходимой связи с реальностью, мы с помощью каких-то волшебных умозаключений, какого-то логического “трюка” доходим до утверждения реальности, а просто в том, что *мы здесь с самого начала имеем не отвлеченную идею, а саму полноту реальности*, и всматриваясь в нее, видим, что *иначе* мы такой предмет вообще иметь не можем, т. е. что обычное логическое различие между “идеей” и “реальностью” здесь неосуществимо»⁴⁰.

Стоит уточнить, что Франк, анализируя традиционную формулировку *ratio Anselmi*, разделял кантовскую критику, согласно которой переход от идеального порядка к порядку реальному является необоснованным, ис-

³³ Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 122.

³⁴ Франк С.Л. ОДББ.

³⁵ Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 138.

³⁶ Франк С.Л. ОДББ.

³⁷ См.: Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления. С. 455.

³⁸ Там же. С. 575.

³⁹ См.: там же. С. 507, 613; Франк С.Л. Свет во тьме. М., 1998. С. 207.

⁴⁰ Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 115.

кусственным и даже «магическим». В то же время он уже в работе 1915 г. обратил внимание на то, что корректная формулировка онтологического аргумента содержится не во второй, а в третьей главе «Прослогиона», а также в последующем сочинении Ансельма “*Liber apologeticus contra Gaunilonem, respondentem pro insipiente*” («Книга в защиту безумца»). По мнению Франка, «если под “доказательством” разуметь ход мыслей, основанный на умозаключении и уясняющий какую-либо истину косвенно, через установление ее связи с другими истинами, то “онтологическое доказательство” вообще не есть “доказательство”, ибо оно есть, напротив, ход мыслей, подводящий к непосредственному усмотрению первичной, самоочевидной истины»⁴¹. В трактате «Непостижимое», написанном несколько лет спустя после вышеприведенных слов, русский философ уточнял: «Все противники онтологического доказательства исходят из – представляющейся им очевидной – предпосылки, что Бог есть особый, сущий “предмет” мысли, тогда как онтологическое доказательство именно это и отрицает (и только в своих менее удачных – и именно поэтому наиболее популярных – формулировках на словах как будто исходит из той же предпосылки, чтобы потом ее опровергнуть). А именно, смысл онтологического доказательства заключается не в том, что из чистой “идеи” Бога, как гипотетически мыслимого содержания понятия, можно путем умозаключения “вывести” реальное бытие Бога (что действительно, безусловно, невозможно, и в дешевой победе над этой формулировкой и состоит торжество всех критиков этого доказательства). Истинный смысл его состоит, напротив, в том, что показывается, что Божество есть реальность, которая при ясном усмотрении ее существа никогда не может быть дана как “чистая идея”, а всегда непосредственно открывается нам как полновесная конкретная реальность»⁴². Так, в одном из своих комментариев к книге Романо Гвардини «Христианское сознание. Исследование о Паскале», сделанном после 1935 г., Франк привел красноречивый отрывок из работы Ансельма «Прослогион», онтологическое доказательство которого Гвардини, как указал С.Л. Франк, ставил «в ряд с *argument de raî* Паскаля»: «Значит, Господи, Ты не только то, больше чего нельзя представить, но сам Ты есть нечто большее, чем можно представить. Ибо раз можно представить нечто такого рода, – если это не Ты, получается, можно представить нечто большее Тебя: не может быть»⁴³. При этом вслед за приведенной цитатой в скобках Франк написал «очень хорошо, отметить!» и далее подчеркнул, что «онтол[огическое] доказат[ельство] и выражает тайну Бога – неприступный свет, в к[отором] Он живет»⁴⁴. Согласно такой интерпретации онтологического доказательства (отметим: именно доказательства, а не просто аргумента, ибо что может быть убедительнее, чем узрение самоочевидной реальности Бога?) критика Канта бьет мимо цели, т. к. основывается на совершенно противополож-

⁴¹ Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 120; *Obolovitch T., Wszolek S.* Dowód ontologiczny w ujęciu Siemiona Franka // *Analecta Cracoviensia.* 2004. Т. XXXVI. S. 40–41.

⁴² Франк С.Л. Непостижимое. С. 651.

⁴³ При цитировании С.Л. Франк использует немецкоязычное издание работы Ансельма. В статье дается русский перевод «Прослогиона» (*Ансельм Кентерберийский.* Сочинения / Пер. И.В. Купреевой. М., 1995. С. 138).

⁴⁴ Франк С.Л. Выписки из разных книг // *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library.* Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 17.

ных предпосылках⁴⁵. «То, что у Франка выступает под знаком тождества (бытие и необходимая мыслимость), у Канта однозначно различается и даже, в некотором смысле, выступает как оппозиция»⁴⁶. Франк, преодолев свое раннее увлечение кантианством и неокантианством⁴⁷, провозглашал позицию онтологизма, не противопоставляя объект и субъект, а принимая их внутреннюю связь в первоэальности-абсолюте.

Вернемся к новообнаруженным материалам из Бахметьевского архива. Отдельный интерес представляет вышеупомянутая третья страница, хранящаяся вместе с текстом конспекта «Онтологическое доказательство бытия Бога». Она содержит тезисное изложение либо уточняющих вопросов слушателей, либо ответов Франка; во всяком случае, позволяет воссоздать направление дискуссии. Как уже отмечалось, в ней приняли участие А.П. Доброклонский, Е.В. Спекторский и Ф.В. Тарановский. Примечательным является то, что все они стояли у истоков Русского научного института в Белграде и подписывали проект институтского Устава⁴⁸. Учитывая, что свои доклады С.Л. Франк прочитал весной 1930 г., на тот момент председателем Русского научного института являлся Е.В. Спекторский. Этот пост он покинет осенью того же года, и 4 ноября 1930 г. его сменит еще один слушатель Франка – Ф.В. Тарановский, который будет многократно переизбираться на должность председателя до самой смерти; в июне 1936 г. на его место придет А.П. Доброклонский⁴⁹.

Присутствие первых трех председателей Русского научного института в Белграде на лекции Франка в очередной раз указывает на интерес ведущих ученых русской эмиграции к его творчеству. Возможно, Франку не удалось до конца прояснить свою позицию, поскольку в рукописи постоянно повторяется реплика о необходимости понимать онтологическое доказательство бытия Бога именно как «наведение на очевидность», «усмотрение»⁵⁰. Вероятно, ключевой момент франковских размышлений вызвал наибольшие сомнения и непонимание со стороны его аудитории. Так, в пометке, подписанной «Евг. Вас.» (Спекторский), приводится уточнение о том, что онтологическое доказательство не является интеллектуализмом, но, напротив, выступает как его противоположность, а под надписью «Фед. Вас.» (Тарановский) разъясняется, что «доказ[ательство] имеет в виду опознание, разъяснение религ[иозного] опыта, а не только границы познания»⁵¹. Также в отношении А.П. Доброклонского Франк вынужден пояснять свою позицию о переходе от «я» к абсолюту, которая, как указывает философ, совершается через «первичность», через обнаружение абсолюта в «я». Здесь же Франк истолковывает Августина, указывая на то, что тот излагает «не психологический процесс, но само содержание». Несомненно, имеется в виду содержание августинов-

⁴⁵ Кроме того, Франк принимает доказательство, представленное в третьей главе «Прослогиона», в то время как критика Канта направлена против той формулировки, которая содержится во второй главе, где высказывается предположение, что существование является предикатом бытия существующего только in intellectu. См.: *Obolevitch T., Sajdek Z. Ontologizm i dowód ontologiczny w filozofii rosyjskiej // Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma. Kraków, 2011. S. 177.*

⁴⁶ *Коцюба В.И. К вопросу об онтологическом доказательстве (С.Л. Франк – И. Кант) // Знание и традиция в истории мировой философии. М., 2001. С. 401.*

⁴⁷ См.: *Оболевич Т. От неокантианства к онтологизму // Мысль. 2014. Вып. 16. С. 62–69.*

⁴⁸ *Чурич Б. «Записки Русского научного института в Белграде». С. 304.*

⁴⁹ См.: *Ульянкина Т.И. Русская академическая эмиграция в Сербии: обзор довоенного периода 1919–1938 гг. // Российско-сербские связи в области науки и образования: XIX – первая половина XX в. СПб., 2009. С. 66.*

⁵⁰ *Франк С.Л. ОДББ.*

⁵¹ Там же.

ского *cogito ergo sum*, посредством которого и осуществляется достижение «первичности». Свое понимание природы онтологического доказательства бытия Бога Франк более полно и систематически изложит в статье для «Записок Русского научного института в Белграде».

4. Заключение

Имя С.Л. Франка редко встречается в учебниках по философии религии. Однако не подлежит сомнению, что его исследования в этой области имеют большую ценность и представляют интерес также для современных ученых. Достаточно напомнить, что русский философ, вероятно, первым из философов XX в. (уже в 1915 г.!) обратил внимание на различие формулировки во второй и третьей главе «Прослогиона» Ансельма. Это косвенно подтверждает сам Франк. Считается, что идея нового понимания онтологического доказательства принадлежит Карлу Барту, опубликовавшему в 1931 г. работу «*Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*» («*Fides Quaerens Intellectum – доказательство существования Бога Ансельма в контексте его теологической программы*»), отразившую результаты его семинаров в Университете Бонна в 1930 г. по богословскому трактату Ансельма «Почему Бог стал человеком» (*Cur Deus homo*)⁵². Однако следует помнить о том, что Барт ссылаясь на труд другого философа, выходца из России, Александра Койре⁵³. В свою очередь, сам Франк писал: «После того, как я в своей книге “Предмет знания” пытался выяснить этот истинный смысл онтологического доказательства у Ансельма (...), мое толкование нашло себе подтверждение в превосходном анализе этой темы, представленном в чисто исторической работе А. Койрэ, “L’idée de Dieu chez Anselm”»⁵⁴. На 30-е гг. прошлого века приходится настоящий ренессанс онтологического доказательства: на эту тему писал, в частности, неотомист Этьен Жильсон⁵⁵, а пионерские работы Франка тех лет занимают одно из наиболее почетных мест, несмотря на то, что они незаслуженно недооценены мировым философским сообществом.

В настоящее время обе формулировки онтологического доказательства и разница между ними являются предметом исследований также аналитической философии⁵⁶, но мало кто знает, что именно Франку принадлежит идея рассматривать не вторую, а третью главу «Прослогиона» в качестве наиболее содержательного и адекватного представления аргумента Ансельма, развиваемого на протяжении веков многими другими мыслителями.

В интерпретации Франка онтологическое доказательство – это не частная тема философии религии, а выражение самой ее сути. Если религия, как учил еще В. Соловьев, есть «воссоединение отдельных существ и частных начал и сил с безусловным началом»⁵⁷, то данная связь предполагает возмож-

⁵² См.: Душин О.Э. «Онтологический» аргумент в интерпретации С.Л. Франка // Мысль. 2014. Вып. 16. С. 51–53.

⁵³ Koyré A. L’idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. P., 1923.

⁵⁴ Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. С. 126.

⁵⁵ Gilson E. Sens et nature de l’argument de saint Anselme // Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. 1934. No. 9. P. 5–51.

⁵⁶ См.: Ontological Proof Today. Frankfurt, 2012.

⁵⁷ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 4. М., 2011. С. 18. Ср. Чтения по философии религии магистра философии В.С. Соловьева (Стенограмма) // Там же. С. 357: «Религия есть воссоединение человека и его мира с безусловным, всецелым началом».

ность и даже необходимость непосредственного познания существования Бога. Именно об этом, согласно мыслителю, и трактует онтологическое доказательство. «Система Франка показывает, что предпосылка Бога – не менее допустимая предпосылка, чем те, которые принимаются современной философией»⁵⁸. Сам философ, явно полемизируя с кантовским пониманием религии, планировал написать работу «Религия в пределах опыта» или «Религия как опыт»; в сохранившихся записях можно прочесть, что «религия познается не на пути мысли; реальность, с к[ото]рой она имеет дело, может только либо быть непосредственно “воспринята”, уловлена, почувствована, либо отсутствует для нас. Это значит, что религия в основе своей есть опыт»⁵⁹. Новые, а точнее, архивные, но доселе не введенные в научный оборот материалы – конспекты лекции (лекций) русского философа в Белграде – красноречиво иллюстрируют убеждение о приоритете духовного опыта, который «фиксируется» в онтологическом доказательстве.

Список литературы

Аляев Г.Е. «Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С. Франка (или написанная?). Послесловие к публикации // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / Ред. Г.Е. Аляев и др. Полтава: АСМІ, 2016. С. 521–534.

Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Пер. И.В. Купревой. М.: Канон, 1996. 400 с.

Антонов К.М. Проблемы философии религии в «Непостижимом» С.Л. Франка // *Вестн. ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия.* 2009. Вып. 2(26). С. 72–92.

Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начале XX века. М.: ПСТГУ, 2013. 360 с.

Антонов К.М. Философия религии и религиозная философия в русской мысли // *OMNIA CONJUNGO: Сб. научных работ в честь 65-летия проф. В.В. Сербиненко* / Ред. О.В. Марченко. М.: РГУ, 2015. С. 206–220.

Антонов К.М. Философия религии раннего Франка // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия.* 2007. № 5. С. 63–76.

Астапов С.Н. Познание Бога как проблема философии религии С.Л. Франка // *Мысль.* 2014. Вып. 16. С. 55–61.

Астапов С.Н. Философия религии С.Л. Франка // *Культура и религия.* 2011. № 1. С. 1–13.

Душин О.Э. «Онтологический» аргумент в интерпретации С.Л. Франка // *Мысль.* 2014. Вып. 16. С. 47–55.

Заяц Т. С.Л. Франк про християнство як релігію особистості // *Рецепція ідей Канта у філософії та культурі російського Срібного віку: Матеріали Міжнародної наукової конференції 2014 р.* / Ред. В.С. Возняк и др. Дрогобич: Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. С. 350–357.

Колеров М.А. Петр Струве как мыслитель: вводные замечания // *Петр Беренгардович Струве* / Под ред. О.А. Жуковой, В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2012. С. 73–97.

Коцюба В.И. К вопросу об онтологическом доказательстве (С.Л. Франк – И. Кант) // *Знание и традиция в истории мировой философии* / Ред. Н.Н. Трубникова и др. М.: РОССПЭН, 2001. С. 397–412.

Оболевич Т. От неокантианства к онтологизму // *Мысль.* 2014. Вып. 16. С. 62–69.

Рыбас А.Е. С.Л. Франк и этика «любви к дальнему» // *Мысль.* 2014. Вып. 16. С. 106–117.

⁵⁸ *Фебер Я.* С.Л. Франк и обоснование религиозной философии // *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku.* Ostrava, 2015. S. 214.

⁵⁹ *Франк С.* Из записной книжки 1944 года // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі.* Полтава, 2016. С. 518.

«Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка. Сб. науч. ст. / Ред. К.М. Антонов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 244 с.

Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 9–168.

Соловьев В.С. Чтения по философии религии магистра философии В.С. Соловьева (Стенограмма) // *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 351–387.

Ульянкина Т.И. Русская академическая эмиграция в Сербии: обзор довоенного периода 1919–1938 гг. // Российско-сербские связи в области науки и образования: XIX – первая половина XX в. Материалы Международ. науч. конф. / Ред. Э.И. Колчинский, А. Петрович. СПб.: Нестор-История, 2009. С. 56–77.

Фебер Я. С.Л. Франк и обоснование религиозной философии // *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku* / Kol. J. Feber, J. Petrucijová. Ostrava: Vysoká škola báňská – Technická univerzita, 2015. С. 213–223.

Франк С.Л. К истории онтологического доказательства // *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 365–416.

Франк С.Л. Предмет знания // *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 37–364.

Франк С.Л. Доказательство бытия Бога // *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 11.*

Франк С.Л. Из записной книжки 1944 года // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / Ред. Г.Е. Аляев и др. Полтава: АСМІ, 2016. С. 517–520.

Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // *Франк С.Л.* Соч. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 247–796.

Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Бога // *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 11.*

Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // *Франк С.Л.* С нами Бог. М.: АСТ, 2003. С. 439–744.

Франк С.Л. Свет во тьме. М.: Факториал, 1998. 256 с.

Хаардт А. Присутствие отсутствующего: к вопросу о Другом в социальной феноменологии Ж.-П. Сартра и С.Л. Франка / Пер. А.С. Цыганкова // *Филос. журн.* 2015. Т. 8. № 4. С. 109–123.

Чурич Б. «Записки Русского научного института в Белграде» // *Русское зарубежье и славянский мир: Сб. тр.* / Ред. П. Буняк. Белград: Славистическое о-во Сербии, 2013. С. 303–317.

Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма / Пер. О. Назаровой. М.: Идея-Пресс, 2012. 303 с.

Gilson E. Sens et nature de l'argument de saint Anselme // *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age.* 1934. No. 9. P. 5–51.

Koyné A. L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. P.: Leroux, 1923. 240 p.

Obolevitch T., Wszolek S. Dowód ontologiczny w ujęciu Siemiona Franka // *Analecta Cracoviensia.* 2004. T. XXXVI. S. 35–47.

Obolevitch T., Sajdek Z. Ontologizm i dowód ontologiczny w filozofii rosyjskiej // *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma* / Red. S. Wszolek. Kraków: Copernicus Center Press, 2011. S. 169–185.

Ontological Proof Today / Ed. by M. Szatkowski. Frankfurt: Ontos Verlag, 2012. 520 p.

The philosophy of religion of S.L. Frank in the light of new materials

Teresa Obolevitch

The Pontifical University of John Paul II. 9 Kanonicza Str., Kraków, 31-002, Poland; e-mail: teresa.obolevitch@gmail.com

Alexander Tsygankov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: m1dian@yandex.ru

This article offers a comparative analysis of the texts of S.L. Frank dedicated to the problem of ontological proof of the existence of God. The authors make a systematic comparison between the already published works of Frank and those materials which have hitherto remained unknown to the academic community and are published for the first time in the present fascicle of the *The Philosophy Journal*. As a result of this survey, it has become possible to clearly indicate what remains constant throughout Frank's consecutive attempts to 'justify' the ontological argument and what are the changes from one to another, which is also reflected in the structure of the respective texts. Special attention is given the analysis of Frank's two essays, entitled, respectively, *The proof of the existence of God* and *Ontological proof of the existence of God*, which originate from a talk on the ontological argument given in the spring of 1930 in Belgrade, where Frank, at the invitation of P.B. Struve, delivered a course of lectures at Russian Scientific Institute. A detailed description of published archival materials from Bakhmeteff Archive of Columbia University (New York, USA) is appended to the paper.

Keywords: Ontological proof of the existence of God, Russian philosophy in emigration, Russian religious philosophy, Frank, Struve, Dobroklonsky, Spektorsky, Taranovsky

References

Alyayev, G. "Religiya v predelakh tol'ko opyta': nenapisannaya kniga S. Franka (ili napisannaya?). Posleslovie k publikatsii" [Religion in the frame of the pure experience: non-written book of S. Frank (or written?)], *Istoriya filosofii u vitchiznyaniy dukhovniy kul'turi* [History of philosophy in the native spiritual culture], ed. by G.E. Alyayev et al. Poltava: ASMI Publ., 2016, pp. 521–534. (In Russian)

Anselm of Canterbury. *Sochineniya* [Selected Works], trans. by I. Kupreeva. Moscow: Kanon Publ., 1995. 400 pp. (In Russian)

Antonov, K. "Filosofiya religii i religioznaya filosofiya v russkoy mysli" [Philosophy of religion and the religious philosophy in Russian thought], *OMNIA CONJUNGO*, ed. by O. Marchenko. Moscow: RGGU Publ., 2015, pp. 206–220. (In Russian)

Antonov, K. "Filosofiya religii rannego Franka" [The philosophy of religion of early Frank], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 7: Filosofiya*, 2013, No. 5, pp. 63–76. (In Russian)

Antonov, K. "Problemy filosofii religii v 'Nepostizhimom' S.L. Franka" [The problems of philosophy of religion in 'The Unknowable' of S.L. Frank], *Vestnik PSTGU, Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya*, 2009, Vol. 26, No. 2, pp. 72–92. (In Russian)

Antonov, K. *Filosofiya religii v russkoy metafizike XIX – nachale XX veka* [Philosophy of religion in Russian metaphysics of the 19th – the early 20th century]. Moscow: PSTGU Publ., 2013. 360 pp. (In Russian)

Antonov, K. (ed.) *'Samyy vydayushchiysya russkiy filosof': Filosofiya religii i politiki S.L. Franka* ['The most outstanding Russian philosopher': Philosophy of religion and politics of S.L. Frank]. Moscow: PSTGU Publ., 2015. 244 pp. (In Russian)

Astapov, S. "Filosofiya religii S.L. Franka" [Philosophy of religion of S.L. Frank], *Kul'tura i religiya*, 2011, No. 1, pp. 1–13. (In Russian)

Astapov, S. "Poznanie Boga kak problema filosofii religii S.L. Franka" [The cognition of God as a problem of the philosophy of religion of S.L. Frank], *Mysl'*, 2014, Vol. 16, pp. 55–61. (In Russian)

Churich, B. "Zapiski Russkogo nauchnogo instituta v Belgrade" [Notes of the Russian Scientific Institute in Belgrad], *Russkoe zarubezh'e i slavyanskiy mir. Sbornik trudov* [The Russian abroad and Slavic world], ed. by P. Bunyak. Belgrad: Slavisticheskoe obshchestvo Serbii Publ., 2013, pp. 303–317. (In Russian)

Dushin, O. “‘Ontologicheskii’ argument v interpretatsii S.L. Franka” [‘The ontological’ argument in the interpretation of S.L. Frank], *Mysl’*, 2014, Vol. 16, pp. 47–55. (In Russian)

Ehlen, P. *Semen L. Frank: filosof khristianskogo gumanizma* [Semen L. Frank: the philosopher of the Christian humanism], trans. by O. Nazarova. Moscow: Ideja-Press Publ., 2012. 303 pp. (In Russian)

Feber, J. “S.L. Frank i obosnovanie religioznoy filosofii” [S.L. Frank and justification of religious philosophy], *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku* [Russian philosophy and its reflection in Czech Republic and Slovakia], ed. by J. Feber & J. Petrucijová. Ostrava: Vysoká škola báňská – Technická univerzita Publ., 2015, pp. 213–223. (In Russian)

Frank, S. “Dokazatel’stvo bytiya Boga” [The proof of the existence of God], *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library*. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 11.

Frank, S. “Iz zapisnoy knizhki 1944 goda” [From the notebook of 1944], *Istoriya filosofii u vitchiznyaniy dukhovniy kul’turi* [History of philosophy in the native spiritual culture], ed. by G.E. Alyaev et al. Poltava: ASMI Publ., 2016, pp. 517–520. (In Russian)

Frank, S. “K istorii ontologicheskogo dokazatel’stva” [History of the ontological proof], in: S. Frank, *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Object of Knowledge. Man’s soul]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1995, pp. 365–416. (In Russian)

Frank, S. “Predmet znaniya” [The Object of Knowledge], in: S. Frank, *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Object of Knowledge. Man’s soul]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1995, pp. 37–364. (In Russian)

Frank, S. “Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii” [The Unknowable: an ontological introduction to the philosophy of religion], in: S. Frank, *Sochineniya* [Selected Works]. Minsk: Kharvest Publ.; Moscow: AST Publ., 2000, pp. 247–796. (In Russian)

Frank, S. “Ontologicheskoe dokazatel’stvo bytiya Boga” [The ontological proof of the existence of God], *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library*. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 11.

Frank, S. “S nami Bog. Tri razmyshleniya” [God with Us: Three Meditations], in: S. Frank, *S nami Bog* [God with Us]. Moscow: AST Publ., 2003, pp. 439–744. (In Russian)

Frank, S. *Svet vo t’me* [The Light Shines in the darkness]. Moscow: Faktorial Publ., 1998. 256 pp. (In Russian)

Gilson, E. “Sens et nature de l’argument de saint Anselme”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1934, No. 9, pp. 5–51.

Haardt, A. “Priststvie otsutstvuyushchego: k voprosu o Drugom v sotsial’noy fenomenologii Zh.-P. Sartra i S.L. Franka” [The presence of the absent-one: towards the problem of the Other in the social phenomenology of J.-P. Sartre and S.L. Frank], trans. by A. Tsygankov, *Filosofskiy zhurnal*, 2015, Vol. 8, No. 4, pp. 109–123. (In Russian)

Kolerov, M. “Petr Struve kak myslitel’: vvodnye zamechaniya” [Peter Struve as a thinker: introductory remarks], *Petr Berengardovich Struve*, ed. by O. Zhukova & V. Kantor. Moscow: ROSSPEN Publ., 2012, pp. 73–97. (In Russian)

Kotsyuba, V. “K voprosu ob ontologicheskome dokazatel’stve (S.L. Frank – I. Kant)” [On the issue of the ontological proof (S.L. Frank – I. Kant)], *Znanie i tradiciya v istorii mirovoj filosofii* [Knowledge and tradition in history of the world philosophy], ed. by N. Trubnikova et al. Moscow: ROSSPEN Publ., 2001, pp. 397–412. (In Russian)

Koyré, A. *L’idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*. Paris: Leroux, 1923. 240 pp.

Obolevich, T. “Ot neokantianstva k ontologizmu” [From Neo-Kantianism to ontologism], *Mysl’*, 2014, Vol. 16, pp. 62–69. (In Russian)

Obolevitch, T. & Sajdek, Z. “Ontologizm i dowód ontologiczny w filozofii rosyjskiej” [Ontologism and the ontological proof in Russian philosophy], *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma* [The ontological proofs. In the 900th anniversary of the death of St Anselm], ed. by S. Wszolek. Kraków: Copernicus Center Press, 2011, pp. 169–185. (In Polish)

Obolevitch, T. & Wszolek, S. "Dowód ontologiczny w ujęciu Siemiona Franka" [The ontological proof according to Semyon Frank], *Analecta Cracoviensia*, 2004, Vol. XXX-VI, pp. 35–47. (In Polish)

Rybas, A. "S.L. Frank i etika 'lubvi k dal'nemu'" [S.L. Frank and ethics of 'love for the distant'], *Mysl'*, 2014, Vol. 16, pp. 106–117. (In Russian)

Solov'ev, V. "Chteniya o Bogochelovechestve" [Lecture on Godmanhood], in: V. Solov'ev, *Polnoe sobranie sochineniy i pisem* [Complete works and letters], Vol. 4. Moscow: Nauka Publ., 2011, pp. 9–168. (In Russian)

Solov'ev, V. "Chteniya po filosofii religii magistra filosofii V.S. Solovyova (Stenogramma)" [Readings in Philosophy of religion of Master of Philosophy V.S. Solovyov (Transcript)], in: V. Solov'ev, *Polnoe sobranie sochineniy i pisem* [Complete works and letters], Vol. 4. Moscow: Nauka Publ., 2011, pp. 351–387. (In Russian)

Szatkowski, M. (ed.) *Ontological Proof Today*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2012. 520 pp.

Ul'yankina, T. "Russkaya akademicheskaya emigratsiya v Serbii: obzor dovoennogo perioda 1919–1938 gg." [Academic Russian emigration in Serbia: overview of the pre-war period of 1919–1938 years], *Rossijsko-serbskie svyazi v oblasti nauki i obrazovaniya: XIX – pervaya polovina XX v.* [Russian-Serbian connection in the field of science and education: 19th – the first half of the 20th century], ed. by E. Kolchinskii & A. Petrovich. St. Petersburg: Nestor-Istoriya Publ., 2009, pp. 56–77. (In Russian)

Zayats, T. "S.L. Frank pro khristiyanstvo yak religiyu osobistosti" [Frank about Christianity as the religion of the person], *Retseptsiya idey Kanta u filosofii ta kul'turi rosiys'kogo Sribnogo viku* [Reception of the ideas of Kant in philosophy and culture of Russian Silver Age], ed. by V. Voznyak et al. Drogobich: Vidavnichij viddil Drogobic'kogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Ivana Franka Publ., 2014, pp. 350–357. (In Russian)

ДИСКУССИИ

А.А. Перцева

ОБРАЗ ДРУГОГО В РАННЕЙ ТЕОРИИ ВООБРАЖЕНИЯ М. МЕРЛО-ПОНТИ

Перцева Алина Андреевна – докторант школы «Практики и теории смысла». Университет Париж VIII Венсенн-Сен-Дени. Франция, 93526, Saint-Denis, 2 rue de la Liberté; аспирант школы по философским наукам. Национальный Исследовательский Университет «Высшая Школа Экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: alina.pertseva@gmail.com

В статье на материале курсов лекций, прочитанных Мерло-Понти в Сорбонне и в Коллеж де Франс в 1950-е гг., анализируется начало процесса выработки М. Мерло-Понти в полемике с Ж.-П. Сартром собственного подхода к теме воображения. Особое внимание уделяется роли опыта Другого в качестве исключения из оппозиции «восприятие/воображение» Сартра. Демонстрируя одновременно эффективность разбора этого опыта у Мерло-Понти для критики теории воображения Сартра и его непоследовательность с точки зрения подхода, практикуемого самим Мерло-Понти, мы прослеживаем траекторию поиска Мерло-Понти собственной теории воображения во всей ее противоречивости: начиная с того, как в определенный момент Мерло-Понти делает необычное для себя исключение для фигуры Другого на фоне восприятия вообще, и заканчивая тем, как в результате толкования Фрейда он отказывается от этой привилегии опыта восприятия Другого, обобщая его специфику до восприятия в принципе. Не ограничиваясь простым описанием этой траектории, в заключение мы предпринимаем попытку провести связь между, с одной стороны, привилегированным положением Другого в ситуации смешения установок восприятия и воображения на первых этапах критики теории воображения Сартра у Мерло-Понти и, с другой стороны, мотивом взгляда вещей в его поздней теории образа.

Ключевые слова: Мерло-Понти, Сартр, Другой, воображение, восприятие, образ, сновидение, сон, ониризм, взгляд

Философию середины XX в., особенно во Франции, характеризует повышенное внимание к фигуре Другого. В этом контексте отношение М. Мерло-Понти к проблеме Другого¹ можно, пожалуй, назвать «равнодушием». Конечно, сложно спорить с тем, что рассуждения о Другом, часто встречающиеся в корпусе его работ, демонстрируют как не имеющее себе равных по глубине и ясности понимание самой философской проблемы Другого², так и то, что можно было бы назвать «жизненной мудростью»³ его размышлений. Но эти его несомненные заслуги, как ни странно, не отменяют основополагающей индифферентности к проблеме. Под индифферентностью Мерло-Понти к проблеме Другого мы будем понимать следующую особенность его подхода: для Мерло-Понти во встрече с Другим нет ничего действительно особенного по сравнению со встречей с миром вообще. Должным образом описанное восприятие мира вещей автоматически гарантирует для Мерло-Понти присутствие Другого в мире⁴. Достаточно сравнить плавные переходы к теме Другого у Мерло-Понти с контрастными описаниями, противопоставляющими мир вещей до вторжения Другого, с миром, трансформированным в результате его «эпифании», например, у Ж.-П. Сартра или Э. Левинаса, и главное – с теоретическими последствиями этой встречи, чтобы убедиться в индифферентности Мерло-Понти. Нередко у Мерло-Понти особенно глубокие рассуждения, посвященные теме Другого, практически сводятся на нет

¹ М. Мерло-Понти не употребляет понятие «другой» с большой буквы. Мы будем здесь употреблять слово «Другой» (autrui) с большой буквы, чтобы отличать его от французского “autre”, которое мы будем писать с маленькой.

² См., например, в его курсе в Сорбонне: «...если дух, или я (moi), определяется через контакт с самим собой, как возможна репрезентация другого?» (*Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949–1952. P., 2001. P. 38*). Или в другом варианте этой же главы: «Проблема другого существует тогда, когда я не свожу себя к серии психологических опытов и когда я при этом не могу придать себе статус вечного и единственного субъекта...» (*ibid. P. 540*). Тем не менее чаще всего свои усилия Мерло-Понти направляет на то, чтобы «снять» проблему Другого, а не «решить» ее. Показателен в этом отношении распространенный у него ход изложения: сначала Мерло-Понти демонстрирует неразрешимость чисто теоретической проблемы Другого в философии, а затем противопоставляет ей реальный опыт встречи с Другим (что схоже с ответом на апории Зенона Антисфена-киника, который молча прошелся в ответ на его демонстрацию невозможности движения).

³ Удачную иллюстрацию того, что мы понимаем под «жизненной мудростью» у Мерло-Понти, можно найти в интерпретации его теории Другого, предложенной Франсуазой Дастур в статье «Опыт встречи». Разбирая в этой статье тему встречи с Другим у трех авторов – Сартра, Левинаса и Мерло-Понти, Франсуаза Дастур очевидным образом останавливается на варианте Мерло-Понти как наиболее миролюбивом. Например, она демонстрирует, как понимание встречи с Другим Мерло-Понти позволяет выйти из подросткового кризиса. Преимущество Мерло-Понти для нее состоит в том, что он настаивает на взаимности отношений Я-Другой, на нашем с ним равенстве; на том, что нас с ним объединяет; а также в его оптимизме, пусть и проникнутом легкой меланхолией: «Но его (Мерло-Понти. – А.П.) огромное преимущество – в том, что он дает нам более конкретный образ возможных человеческих отношений между людьми, которые смогли преодолеть одновременно как часто слишком наивное доверие другим у ребенка, так и закрытость в себе, характеризующую подростка или психоз» (*Dastur F. L'expérience de la rencontre // L'information psychiatrique. 2013. Vol. 89. No. 6. P. 450*). Инфантильный и подростковый образы отношений с Другим, судя по всему, можно соотнести с контрастными концепциями Другого у Левинаса и Сартра соответственно.

⁴ В этом равнодушии к Другому можно выделить два аспекта: с одной стороны, у Мерло-Понти можно найти «эстетизацию» субъекта (Другой, как и я, у Мерло-Понти больше не чистый дух, мы оба изначально вписаны в порядок чувственного и не выделяемся из него), с другой стороны, у него присутствует в равной мере и обратная тенденция – одухотворение чувственного (с вещами мы уже встречаемся так же, как встречаемся с Другими).

их обобщением до темы восприятия вообще. Яркий пример такого рода перехода, хоть и в обратном направлении, предоставляет следующая цитата из его курса лекций:

Только что мы предприняли попытку прояснить, каким образом объект перед нами является уже как другой, и в этом смысле восприятие Другого не является какой-либо особенной проблемой по сравнению с восприятием какого бы то ни было оживленного предмета⁵.

Как на ключевой симптом этого равнодушия можно указать на отсутствие у Мерло-Понти оппозиций между Другим и объектом, Другим и видимым мной миром, вплоть до отсутствия противопоставления между Другим и Я⁶. Любопытная уже тем, что рискует лишиться Другого его инаковости⁷, эта специфика подхода Мерло-Понти к проблеме Другого в общей формулировке послужит нам здесь лишь контрастным фоном для анализа одного исключительного случая использования специфики Другого в определенный момент разработки Мерло-Понти собственной теории воображения.

Хотя тема воображения и может показаться маргинальной для Мерло-Понти, более маргинальной, чем тема Другого, но после публикации его курсов лекций 1950-х гг. исследователи все чаще признают ее первостепенную важность для разработки оригинальной онтологии «Видимого и невидимого»⁸. Эти же курсы лекций также прекрасно демонстрируют, что Мерло-Понти далеко не сразу удалось выработать тот подход к воображению и образу, какой мы привыкли с ним ассоциировать. Прежде чем принять привычную⁹ для нас форму, какой мы находим ее в «Оке и духе» и «Видимом и невидимом» и заметках к этой работе, эта теория прошла долгий и полный противоречий путь развития. Ключевое противоречие состоит в том, что на

⁵ *Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant. P. 547.*

⁶ См., например, знаменитое описание рукопожатия из «Философа и его тени», где он описывает рукопожатие как не более, чем продолжение (сложно при этом не обратить внимание на милитаристские коннотации глагола “*appexer*”) опыта самокасания: «Моя правая рука присутствовала при том, как в моей левой руке совершилось событие активного прикосновения. Точно так же тело другого оживает для меня, когда я пожимаю его руку или просто смотрю на нее... Если, пожимая руку другого человека, я в этот миг со всей очевидностью ощущаю его присутствие, то это потому, что его рука занимает место моей левой руки, что в “такого рода рефлексии” мое тело присоединяет к себе тело Другого, парадоксальным образом становясь ее местопребыванием. Обе мои руки являются “соприсутствующими”, или “сосуществующими”, потому что принадлежат одному и тому же телу: Другой появляется благодаря расширению этого сопристутствия, и он, и я – мы выступаем в качестве органов одной и той же интертелесности» (*Мерло-Понти М. Философ и его тень // Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001. С. 192–193. Перевод модифицирован.*)

⁷ См., например, у Деррида: «...мы рискуем также *реапроприировать* инаковость другого, более уверенно, более слепо, то есть более насильственно, чем когда-либо» (*Derrida J. Le toucher, Jean-Luc Nancy. P., 2000. P. 218*). С другой стороны, такой подход сближает Мерло-Понти с тем, что Делёз в эссе, посвященном «Пятнице» Турнье, назвал «структурой Другого» и которую он противопоставил двухчастному анализу Другой-объект объект восприятия / Другой-субъект взгляда у Сартра.

⁸ См., например, у Анабель Дюфурк, чье исследование теории воображения Мерло-Понти можно назвать на данный момент самым полным и подробным: «...воображаемое становится онтологической моделью, и, поскольку именно в нем мы находим импульс к перепределению Бытия, понятия, относящиеся к особому регистру воображаемого, будут занимать ключевое место в определении самого Бытия» (*Dufourca A. Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire. Dordrecht; Heidelberg; L.; N. Y., 2012. P. 349*). И чуть дальше: «Именно текучий и ускользающий характер воображаемого будет возведен в ранг онтологической модели» (*ibid. P. 350*).

⁹ Хотя, судя по количеству оставленных без ответа вопросов в отношении воображения в «Видимом и невидимом», эту форму нельзя назвать завершённой.

самых первых этапах ее разработки Мерло-Понти формулирует несколько гипотез, от которых достаточно быстро откажется. Одна из них как раз и состоит в рассмотрении Другого в качестве специфического в некотором отношении бытия.

Это исключение из общей тенденции индифферентности к фигуре Другого, которое он делает в разработке своей теории воображения, выглядит у Мерло-Понти тем более любопытным, что, на первый взгляд, кажется ничем не мотивированным. Две темы, которые, казалось бы, не объединяет ничего, кроме все более настойчивого желания Мерло-Понти предложить альтернативу знаменитым теоретическим описаниям Сартра, оказываются тесно связанными в 1950-е гг. в курсах лекций Мерло-Понти: проблема Другого и тема воображения, являясь практически дежурными для крупных философов середины XX века, между собой вроде бы не имеют достаточно очевидной связи. Если Мерло-Понти не делал исключения для фигуры Другого там, где это принято (например, в поле восприятия), тем более странно наблюдать, что он его допускает в теории воображения¹⁰. Все выглядит так, как будто, впервые обратившись всерьез к теме воображения, Мерло-Понти вступил на «территорию» Сартра и оказался в плену сартровских же оппозиций, которые едва ли входят в его собственный набор теоретических проблем. Кроме оппозиции «Другой/объект» стоит обратить особое внимание на оппозицию «наблюдаемое/ненаблюдаемое», выглядящую совершенно неожиданной в тексте автора, из-под пера которого вышла «Феноменологии восприятия». Даже у Сартра формально эти две оппозиции не пересекаются¹¹.

Судя по всему, именно совместное рассмотрение этих двух проблем позволяет Мерло-Понти предложить убедительную альтернативу как «Воображаемому» Сартра, так и знаменитому анализу взгляда Другого из «Бытия и Ничто» – более убедительную, чем в «Феноменологии восприятия», где эти темы еще во многом находятся в тени смелых разработок Сартра. Парадоксальным образом, отстаивая свой теоретический подход и интерес ко всему тому, что находится между любыми оппозициями, Мерло-Понти опирается на Фрейда. То есть отправной точкой оригинальной теории воображения Мерло-Понти можно считать использование совершенно нехарактерных для него категорий. Но совместное рассмотрение двух тем (воображение и Другой) вызывает следствия, выходящие за рамки того ситуативного использования, где они появились. Как мы попробуем показать в конце статьи, даже вскоре отказавшись от этой нетипичной для него привилегии Другого в теме воображения и потеряв интерес к критике Сартра, Мерло-Понти так или иначе сохранит тесную связь своей крайне оригинальной теории образа и воображения с фигурой Другого. Поэтому этот необычный эпизод творчества Мерло-Понти, как нам кажется, инте-

¹⁰ И это в том же курсе, цитату из которого мы только что привели как отражающую безразличие Мерло-Понти к Другому!

¹¹ Как ни парадоксально, но тезис Мерло-Понти о неизбежной двойственности восприятия/воображения в случае встречи с другим хорошо согласуется с прочтением фрагмента про взгляд из «Бытия и ничто», который мы предложили в другом месте. Мы попробовали продемонстрировать наличие ряда пунктов, по которым описания работы воображения в «Воображаемом» и встречи со взглядом Другого в «Бытии и ничто» совпадают. Откуда не следует, как мы это показываем, что этот взгляд *исключительно* воображаем. Возможность такого двойного прочтения текстов Сартра, которая, судя по всему, прекрасно осознавалась Мерло-Понти, делает отношения между двумя философами еще более запутанными. См.: Перцева А.А. Видимость субъекта между воображением и восприятием. Сартр и Мерло-Понти // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 3. С. 77–105.

ресен не только тем, что он дает понять более конкретно, каким образом Мерло-Понти дистанцируется от Сартра, но и, выводя на свет истоки его теории воображения, предоставляет нам возможность чуть лучше прочитать его поздние работы.

В этой статье мы попытаемся, таким образом, проследить траекторию разработки собственной теории воображения Мерло-Понти, обращая особое внимание на те теоретические смещения и сдвиги в артикуляции между фигурой Другого и темой воображения, которые предполагает каждый из этапов. Эту траекторию мы попытаемся проследить, соединив три временные точки: 1949–1952 (курс Мерло-Понти в Сорбонне), 1954–1955 (курс Мерло-Понти в Коллеж де Франс, посвященный пассивности) и 1960 (год выхода «Ока и духа»¹²). Еще одно преимущество такого подхода, на наш взгляд, состоит в том, что, поскольку каждый раз Мерло-Понти развивает свой подход к воображению в рамках одной из конкретных тем, можно оценить разнообразие его теоретических интересов и оригинальность подхода к ним. Таким образом, прослеживая эту временную траекторию, мы сможем также охватить в общем виде еще и крайне разнообразный тематический ландшафт его курсов 1950-х гг.

1. Эпизод первый: начало 1950-х

Первая и еще неустойчивая критика теории воображения Сартра намечается в курсе, прочитанном Мерло-Понти в Сорбонне в 1949–1952 гг. и посвященном психологии и педагогике ребенка. Робкая и сдержанная, во многом следующая за Сартром, эта критика тем не менее уже формулирует основные векторы выхода Мерло-Понти за границы чисто сартровского подхода к образу. В качестве одного из таких векторов (и, как мы попробуем показать, ключевого) выступает особый случай восприятия/воображения Другого. Именно акцент на неизбежной двойственности восприятия/воображения Другого, как нам кажется, позволяет Мерло-Понти наиболее убедительно преодолеть резкую дихотомию между двумя этими установками сознания, выдвинутыми Сартром в «Воображаемом». В нем, как известно, Сартр настаивает на их несовместимости: «... дело в том, что образ и восприятие... представляют собой две фундаментальные и не сводимые одна к другой установки сознания. Из этого следует, что они взаимно исключают друг друга»¹³.

Типичные приемы Мерло-Понти в первой критике теории воображения Сартра

Краткий и следующий букве пересказ теории воображения Сартра в качестве самого последнего достижения в этой области в разделе курса под названием «Отношения ребенка с воображаемым», странным образом соединяющий его с тезисами «Наброска теории эмоций» и имеющий, очевидно, в первую очередь, дидактические цели, завершается такой же краткой критикой его резкой оппозиции между восприятием и воображением:

¹² Поздняя теория образа Мерло-Понти нас будет интересовать исключительно в той мере, в которой она интегрирует элементы его теории воображения/восприятия Другого.

¹³ Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. СПб., 2001. С. 213.

Абсолютное разграничение, проводимое Сартром, не позволяет решить проблему воображаемого. Чтобы воображаемое было в состоянии заступать на место реального, необходимо, чтобы реальное и воображаемое не были антиномичными, контрастирующими друг с другом, как день и ночь. В такой концепции не было бы места для мифа¹⁴.

Как видно из этой цитаты, основная претензия Мерло-Понти к Сартру состоит в «статичности» его модели. Только сделав возможным переход от восприятия к воображению и обратно, мы сможем адекватно описать обе установки, считает Мерло-Понти. При этом решение, которое Мерло-Понти предлагает в первую очередь, кажется не менее «статичным». Вводя для сглаживания оппозиции Сартра между воображаемым и реальным третий, промежуточный порядок явленности – миф, или, как он его еще называет, «онирический» порядок, Мерло-Понти еще настолько близок к Сартру, что считает возможным найти такого рода порядок в тексте самого Сартра – во второй части «Воображаемого». Очевидно, что третьего порядка у Сартра, мыслящего оппозициями и дихотомиями, скорее всего нет. Но даже если оставить в стороне вопрос о возможной самокритике Сартра в тексте «Воображаемого», которую надеется найти Мерло-Понти, кажется странным, что введение некоего третьего, отдельного, порядка поможет обеспечить переход между воображением и восприятием: действительно, не благодаря же мифу мы возвращаемся из фантазий в реальность?

Поиск промежуточных реальностей – типичный мыслительный ход этого периода творчества Мерло-Понти – вскоре окажется неэффективным даже в глазах самого Мерло-Понти, и он будет искать альтернативные методы преодоления оппозиций¹⁵. Судя по всему, этот прием не кажется ему работающим уже на этом этапе: на варианте мифа он не задерживается слишком долго и переходит к более абстрактному решению. Абстрактность его состоит в том, что для описания перехода от одной установки к другой Мерло-Понти использует термин, который в рамках его подхода применим практически ко всему: двойственность (*ambiguïté*). Действительно, за Мерло-Понти закрепился ярлык «философ двойственности». Но двойственность, согласно этому рассуждению, – это то, что одновременно объединяет и разъединяет восприятие и воображение. Неоднозначность статуса двойственности в этом случае – как разъединяющего и объединяющего начала – отражают две цитаты: «**Истинное различие:** реальное и воображаемое – это два двойственных сознания»¹⁶ и «Именно эта **общая** двойственность и позволяет иногда воображаемому занимать место реального»¹⁷. В случае воображения и восприятия двойственность означает следующее: существуют моменты, ситуации, в которых сознание колеблется и не может с уверенностью утверждать, воспринимает оно или воображает. Каждая из установок – как воображение, так и восприятие – сталкивается с такого рода опытом. И именно в этот момент они находят что-то общее между собой.

¹⁴ Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant. P. 230.

¹⁵ См., например: «Изучение восприятия только и могло, что навести нас на “дурную двойственность”, смешение конечного с универсальным, внешнего с внутренним» (Merleau-Ponty M. Un inédit de Maurice Merleau-Ponty // Revue de Métaphysique et de Morale. 1962. No. 4. P. 409).

¹⁶ Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant. P. 231 (выделено полужирным мной. – А.П.).

¹⁷ Ibid. P. 230 (выделено полужирным мной. – А.П.).

Учитывая тему курса, несложно догадаться, зачем Мерло-Понти делает акцент на такого рода промежуточной, двойственной реальности: именно в ней и существует ребенок. Менее логичным кажется другое: чуть ли не столько же места уделяется роли воображения в жизни взрослого. Делается это, очевидно, не только и не столько для того, чтобы лучше понять особенность мира ребенка. Формально такого рода детское неразличение между воображаемым и реальным описывается в качестве патологии у взрослого. Но на кону – критика теории воображения Сартра вне зависимости от темы курса. Именно в описании роли воображения во взрослой жизни, формально не связанном с темой курса, можно увидеть гораздо более серьезную критику одновременно теории воображения Сартра и его теории Другого. Критику, которая не просто воспроизводила бы типичные мыслительные схемы Мерло-Понти (промежуточная реальность и двойственность – самые яркие примеры для этого экзистенциального периода мысли Мерло-Понти, применимые практически к любой проблеме), а представляла бы решение *ad hoc*. Мы уже отмечали, что оппозиция Другой/вещь вообще-то не свойственна Мерло-Понти¹⁸, откуда становится особенно очевидно, что это решение – особенное, ситуативное.

Особый случай восприятия/воображения Другого как решение *ad hoc*

Хотя эпизоды неразличения¹⁹ восприятия и воображения не чужды жизни взрослого, в целом, оно приобретает особенную легитимность для Мерло-Понти в случае встречи с Другим. Незаметно (судя по всему, и для самого себя) связывая между собой тезисы двух ранних текстов Сартра – «Воображаемого» и «Наброска теории эмоций», Мерло-Понти, как бы формально продолжая интуиции Сартра, утверждает: «Эмоциональное поведение, которое кажется абсурдным по отношению к миру объектов, совершенно продуктивно в наших отношениях с другим: и правда, *действовать на расстоянии на другого* – это же свойство человеческого лица»²⁰. Понятие «лица» здесь, очевидно, также не случайно, ведь тезис этого предложения перекликается с идеей короткого текста Сартра, который так и называется – «Лица»²¹. В итоге в этом заявлении Мерло-Понти сконцентрированы идеи трех текстов Сартра самого раннего периода, предшествовавшего «Бытию и Ничто». Но, несмотря на это формальное влияние раннего Сартра, рассуждение, которое Мерло-Понти предложит на основе этого тезиса, – серьезнейшая критика Сартра.

Начиная позитивную переоценку воображения, Мерло-Понти все еще во вполне классическом духе ругает за его исключение в случае восприятия вещей: взрослого от ребенка отличает способность выйти из зоны неопреде-

¹⁸ Ср. у Анабель Дюфурк: «Кроме того, утверждая, что воображающая установка *по отношению к объектам* является безумной, Мерло-Понти вводит слишком резкое различие между воображающей установкой по отношению к вещам и воображающей установкой по отношению к другим. Различение, которого он не будет придерживаться после и которое к тому же отсутствовало в «Феноменологии восприятия»» (*Dufourcq A. Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*. P. 193).

¹⁹ Лексика, которую Мерло-Понти употребляет для обозначения связи воображения и восприятия, крайне нестабильна: смешение, переплетение, наложение, неразличение и т. д. Мы также не стали останавливать свой выбор на какой-либо конкретной лексеме, так как эта нестабильность отражает отсутствие у Мерло-Понти окончательной теории этой связи.

²⁰ *Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant*. P. 228.

²¹ *Sartre J.-P. Visages // Les Ecrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*. P., 1970. P. 560–564.

ленности и отказаться от воображения, где это необходимо. Держаться за воображаемое может только «патологический» взрослый: «Если для больного он (объект галлюцинаций. – А.П.) заменяет реальность, то это потому, что реальность оказалась обесцененной, что больной не может более, как здоровый субъект, *противопоставить* переживаемый мир воображаемому»²². Пребывать в этой зоне неразличимости взрослому, по мнению Мерло-Понти этого периода, не только глупо, но и опасно. Здесь Мерло-Понти еще придерживается сартровской же оппозиции между реальным и воображаемым как наблюдаемым и квази-наблюдаемым, чтобы обосновать способность взрослого различать две установки. Тем не менее исключение и составляет для него опыт Другого, в котором даже самый далекий от инфантилизма взрослый не сможет однозначно разграничить две установки. Напротив, инфантилизмом в этом случае будет неспособность признать эту двойственность.

Тогда как восприятие вещей всегда можно отличить, согласно Мерло-Понти, от их воображения, применив критерий верификации опытом (потрогать, приблизиться, рассмотреть внимательнее и т. д., ведь опыт восприятия всегда относителен), в случае встречи с Другим у нас нет возможности проверить наверняка, действительно ли мы воспринимаем ту или иную эмоцию на его лице, выражение того или иного отношения в его интонации, то или иное поведение в его жестах – или же мы всего лишь вообразили их себе. В отношении опыта Другого нет и не может существовать верификации, так как Другой принципиально недосягаем (возможно, и сам для себя). Воображение в этом случае Мерло-Понти понимает максимально широко, имея в виду, главным образом, заимствованные из психологии понятия «проекции» и «интроекции». В этой связи, согласно Мерло-Понти, «поскольку интроекция и проекция неизбежны, мое поведение по отношению к Другому будет всегда в некотором роде воображаемым»²³. И в этот момент вопрос неожиданно превращается для Мерло-Понти в этический.

Назвать вопрос «этическим» – не преувеличение. Ведь требование признать неразличимость воображения и восприятия Другого Мерло-Понти формулирует в терминах должностования: «**необходимо** наладить такую коммуникацию, которая не обрекала бы Другого на приспособление к тому образу, который я себе о нем нарисовал»²⁴. Согласно логике Мерло-Понти, только

²² Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant. P. 229.

²³ Ibid. P. 233. У этой концепции можно найти и более конкретный источник в психологии. Такое широкое понятие «воображения» очевидным образом включает и понятие «телесной схемы», которое Мерло-Понти не отличает от понятия «образ тела». Тезисы «Образа и внешнего вида человеческого тела» Пауля Шильдера (согласно оценкам Сен Обера, Мерло-Понти в этот период уже знаком с тезисами Шильдера. Однако основная работа над этим текстом будет проведена после 1953 г. (см. *Saint Aubert E. de. Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair.* P., 2013. P. 82) и не могли не произвести на Мерло-Понти впечатления своим описанием взаимопроникновения телесных схем/образов: «Имеет место постоянный взаимный обмен между частями нашего собственного образа тела и образами тела других. Имеют место проекция и апперсонализация. Но к тому же могут быть приняты на себя целые образы тела (идентификация) или наш собственный образ тела может быть вытолкнут наружу целиком» (*Schilder P. The Image and Appearance of the Human Body. Studies in the Constructive Energies of the psyche.* N. Y., 1970. P. 241).

²⁴ Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant. P. 231 (выделено полужирным тислом. – А.П.). Ряд социологических и психологических теорий (например, вполне уместный в данном случае гофмановский вариант интеракционизма) позволяет трактовать «приспособление к образу» в неметафорическом смысле. Роль, которую я играю в отношениях с Другим, в соответствии с тем образом, который я о нем составила, навязывает ему роль, комплементарную моей. И в этом смысле образ Другого может иметь реальную силу принуждения. Менее «жесткая» трактовка в этом случае будет заключаться в том, что,

признав неизбежное участие воображения в восприятии Другого, мы можем сделать на него «скидку», учесть его, и в итоге мы можем рассчитывать на понимание, пусть всегда неполное. В этой логике, только признав участие воображения в восприятии Другого, можно его «освободить». Иначе я, не зная того, рискую ограничить свободу Другого свободой (или несвободой – в случае вдохновения психоанализом) моего воображения. Парадоксальная логика этого императива сконцентрирована в следующей цитате: «Допущение иррационального, в данном случае, приводит к жизни, которую можно рассматривать как рациональную в том смысле, что она не чревата расколами»²⁵.

Образ в результате предстает посредником в коммуникации между мной и Другим. И, как всякий посредник, он одновременно заслоняет от меня Другого и устанавливает с ним связь²⁶. Таким образом, делая акцент на связи Я с Другим, на том, что меня с ним объединяет²⁷, Мерло-Понти одним и тем же теоретическим жестом делает акцент на том, что является общим для восприятия и воображения, что их объединяет. В случае курса Сорбонны два «общих места» накладываются друг на друга и за счет эффекта резонанса друг друга усиливают: общее между мной и Другим возникает там же, где в качестве исключительного случая возникает общее между восприятием и воображением.

Критика Сартра в образе Другого

Почему мы заявляем, что в этом подходе к отношениям с Другим заключается критика Сартра, несмотря на формальное вдохновение его тезисами? Дело в том, что кроме прямой критики его оппозиции восприятие/воображение, в это рассуждение вплетается целый ряд тем, которые свидетельствуют – как во фрейдовском толковании сновидений – о некоей сверхдетерминации.

Во-первых, такого рода концепция отношений с Другим появляется у Мерло-Понти не впервые²⁸. В первом томе исследований, посвященном развитию мысли Мерло-Понти в экзистенциальный период его творчества, Э. де Сен Обер дает ряд ценных указаний на источник такой концепции – как ни странно, роман «Кровь других» Симоны де Бовуар, а также на ту задачу, которую она призвана решить, – позволить Мерло-Понти отмежеваться от Сартра. Анализируя ряд текстов, в том числе неопубликованных, он дела-

имея некий образ Другого, я буду, например, неосознанно замечать или игнорировать некоторые элементы его поведения, а фильтром будет выступать пресловутый образ. В этом случае реального принуждения по отношению к Другому нет, но также нет и реальной «коммуникации». Образ «заслоняет» Другого, и я его «не вижу».

²⁵ Merleau-Ponty M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant*. P. 231.

²⁶ Для Мерло-Понти этот тезис – не абстрактное утверждение, это, по сути, его кредо. Причем не только в повседневной, но и философской жизни. Так, в знаменитом тексте «Философ и его тень», где Мерло-Понти предлагает крайне оригинальное прочтение Гуссерля, он с самого начала описывает свое отношение к нему как такого рода смешение восприятия/воображения (стоит обратить внимание на исторически сложившуюся связь понятий «тень» и «образ»), не видя в этом проблемы: «Я заимствую что-то у другого, я наделяю его своими мыслями, и это не поражение в восприятии другого, это и есть восприятие другого» (*Мерло-Понти М.* Философ и его тень. С. 182).

²⁷ Хотя речь идет также о неразличении Я/Другой, из этого не следует, что мы имеем дело здесь с еще одним случаем «безразличия» Мерло-Понти к Другому, описанному во введении. Ведь это наложение Я/Другой здесь Мерло-Понти обсуждает в рамках резкой оппозиции между Другим и вещами мира.

²⁸ Но это не значит, что речь идет о типичной мыслительной схеме, как это будет видно из второго аргумента. В этом случае дело не в мыслительном приеме, а в тематически обусловленном сходстве.

ет важные выводы об одном из ключевых понятий Мерло-Понти – понятии «наложения» (“*empiétement*”). Это понятие появляется в рамках попытки Мерло-Понти описать отношения между людьми (а не структуру восприятия, как принято считать²⁹) как построенные одновременно на конфликте и взаимопонимании, где конфликт – условие возможности полноценной коммуникации, а не препятствие к ней. Понятие «наложения» позволяет Мерло-Понти в эту эпоху сделать мыслимым общее пространство между двумя субъективностями, их со-существование, интер-субъективность, чреватую в равной степени насилием и пониманием. Фигура «наложения» ведет за собой и другую – «вмешательство», «вторжение» (другой вариант перевода слова “*empiétement*”), которая в еще большей мере подчеркивает конфликтный, насильственный фон даже самых, на первый взгляд, мирных отношений с Другим. Важность этих открытий Сен Обера в том, что они позволяют отмежеваться от распространенного представления о Мерло-Понти как теоретике своего рода «предустановленной гармонии» между мной и миром, мной и Другим и увидеть конфликтный фон этих взаимоотношений.

Это общее пространство, будучи результатом наложения одной субъективности на другую, является спорной территорией: в зоне наложения сложно провести однозначную границу между тем, что исходит от меня, что принадлежит мне (в случае курса Сорбонны читай: воображается мной), и тем, что исходит от Другого и ему принадлежит (читай: воспринимается мной). Граница между мной и Другим, которая в этом случае всего лишь дублирует границу между моим восприятием его и его же воображением, оказывается размытой. Таким образом понятие общее пространство между мной и другим не является предустановленным. Напротив, постоянная угроза конфликта, изначально заложенная в коммуникации, делает его очень хрупким.

В результате такой двойственный пессимистично-оптимистичный подход, делающий акцент на зоне неопределенности между мной и Другим, между насилием и пониманием, позволяет Мерло-Понти выйти за рамки двухчастного анализа Сартра из «Бытия и ничто», в котором отношения с Другим колеблются между крайностями садизма и мазохизма. Мерло-Понти, в большем согласии с Фрейдом, чем Сартр, настаивает на обратимости и одномерной работе двух установок. Но то, что Мерло-Понти подхватывает уже выработанное в другом месте описание отношений с Другим, не означает, что он использует исключительно типичную схему и здесь. Ведь, кроме того, Мерло-Понти уделяет особое внимание одному из видов отношений с Другим, которые традиционно тесно связаны с темой воображения, – любви.

Таким образом, во-вторых, введение гипотезы о неразличимости восприятия/воображения в отношениях с Другим позволяет Мерло-Понти также поставить под вопрос знаменитое описание любви Сартра из «Бытия и ничто». Обращаясь к работе Ж. Гекс, посвященной «синдрому покинутости», он рисует портрет «инфантильного» влюбленного, чья любовь ограничена рамками воображения. Но делает он это, как ни странно, для того, чтобы открыть путь к теоретическому описанию «аутентичной» любви взрослого. Вера в возможность «аутентичной» любви и отличает Мерло-Понти от Сартра периода «Бытия и ничто»³⁰.

²⁹ Хотя это понятие вскоре окажется в его теории восприятия. Главным образом, в его описании измерения глубины.

³⁰ Даже при том, что формально Мерло-Понти, как и в случае с мифом, заявляет, что берет противопоставление «воображаемой/аутентичной» любви у самого Сартра. См. статью А. Дюфурк, в которой этот вопрос подробно разбирается: *Dufourcq A. Institution et imaginaire. La réflexion merleau-pontyenne sur les illusions amoureuses // Chiasmi International. 2005. No. 6. P. 303–343.*

Но кроме веры в любовь еще одна черта делает описание Мерло-Понти критикой Сартра. Некоторые комментаторы не упустили возможности проинтерпретировать портрет «инфантильного» влюбленного как замаскированный портрет самого Сартра. Действительно, многие черты их сближают в описании Мерло-Понти. Например: «...боящийся быть покинутым (l'abandonnique) хочет получить *все* здесь и сейчас. Его установку можно назвать онирической в том смысле, что для нее характерен отказ в существовании препятствиям, отказ в существовании относительного; он отказывается видеть между ним и Другим любую случайность, чтобы заполучить *самого* Другого»³¹. Хорошо известно критическое отношение Мерло-Понти к описанию препятствий как зависящих исключительно от сознания и его проектов в «Бытии и ничто». Эту же критику отказа от препятствий мы находим и в описании инфантильной любви³². Кроме того, в принципе, обвинения в инфантилизме часто встречаются между Сартром и Мерло-Понти, причем с обеих сторон³³.

В-третьих, еще один термин из описания Мерло-Понти процесса взросления в генетической перспективе бросается в глаза, точнее, группа терминов, относящихся к семантическому полю магии и колдовства. Хотя, описывая этот переход как «переход к вторичному состоянию, в котором человек больше не является человеку магом [sorcier]»³⁴, Мерло-Понти открыто ссылается на Алена («См. Алэн: «человек человеку маг»³⁵), показать, что это направлено против Сартра, несложно. В «Наброске теории эмоций» (который Мерло-Понти, очевидно, перечитывал, готовя эту лекцию), вдохновленном Аленом, Сартр утверждает: «человек человеку всегда маг»³⁶. Несложно заметить, что цитирует Мерло-Понти все же формулу Сартра, которая, в свою очередь, должна отсылаться к гоббсовскому «человек человеку волк». Поэтому, когда Мерло-Понти описывает мир взрослого в терминах преодоления магии, он оставляет Сартра «позади», то есть в детстве.

Но, несмотря на все усилия Мерло-Понти и на столь высокую концентрацию критических по отношению к Сартру мотивов, попытка Мерло-Понти выйти за рамки теории воображения Сартра и преодолеть его оппозицию восприятию в курсе Сорбонны все еще остается в рамках, очерчен-

³¹ Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant. P. 233.

³² Более того, это описание контраста между инфантильной любовью и «аутентичной» любовью во многом основано на контрасте между амбивалентностью (l'ambivalence) и двойственностью (l'ambiguïté), в который Мерло-Понти также, судя по всему, вкладывает смысл критики Сартра (см.: *Sait Aubert E. de. Être et chair I. P. 285–292*). Согласно интерпретации де Сен Обера: «С 1949 по 1960 Мерло-Понти описывает, таким образом, с заметной регулярностью, взросление человека как путь, ведущий от амбивалентности (l'ambivalence) к двойственности (l'ambiguïté)... Несмотря на риск соединить несоединимое, Мерло-Понти не может удержаться от того, чтобы усмотреть в описании амбивалентности и ригидности преследующие его фантомы, главным образом – Сартра» (ibid. P. 295).

³³ Так, например, у Сартра в написанном после смерти Мерло-Понти воспоминании о нем эта «характеристика» проходит красной нитью через его портрет: «Однажды, в 1947 г., Мерло-Понти мне признался, что он так и не вылез из от неповторимого детства» (*Sartre J.-P. Merleau-Ponty // Sartre J.-P. Situations, IV. P., 1964. P. 190*); «...он любил детское возвращение времен года и церемоний. Но по той же причине безнадежно ностальгируя по детству, он знал, что оно не вернется...» (ibid. P. 207); «Видя, как рушится его детство, он пришел к самопониманию: все, чего он когда-либо хотел, было возвращением к нему, и это невозможное желание было его особым призванием, его судьбой» (ibid. P. 263); «Пока его детство было под защитой, у Мерло-Понти не было потребности в доведении своего исследования до предела. Когда же его мать умерла и вместе с ней ушло его детство, присутствие и отсутствие, Бытие и Ничто переплелись друг с другом...» (ibid. P. 275).

³⁴ Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant. P. 231.

³⁵ Ibid. P. 228.

³⁶ Sartre J.-P. Esquisse d'une théorie des émotions. P., 1995. P. 108.

ных Сартром. Стоит заметить, что, хотя Мерло-Понти в некотором роде и «реабilitирует» воображение, он, следуя Сартру, все еще рассматривает его как источник иллюзий и ошибок, как чисто субъективную способность, как не-наблюдаемое, в отличие от восприятия. И если он настаивает на точке пересечения двух установок в случае Другого, то делает это, все еще опираясь на критерий их разграничения, заимствованный у Сартра. В дополнение к его утверждениям о «психической неполноценности ребенка»³⁷, который живет, как мы помним, в мире неразличения воображения и восприятия, в случае с взрослым, воображение, неизбежное в отношениях с Другим, также является в большей мере препятствием, которое надо учитывать. Как замечает А. Дюфурк в связи с описанием Мерло-Понти патологий любви: «Воображение здесь все еще определяется, в согласии с мыслью Сартра, как чистое отражение чистой субъективности и как существенная скудость»³⁸.

2. Эпизод второй: середина 1950-х

На первый взгляд, критика сартровской оппозиции восприятие/воображение находит у Мерло-Понти свою самую развернутую форму в курсе лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1954–1955 гг. и посвященных теме «Пассивность». Такое мнение распространено в комментаторской литературе. Тем не менее даже самый поверхностный анализ разбора теории сновидения Сартра (подзаголовок курса «Сон, бессознательное, память») демонстрирует, что в этой части курса Мерло-Понти, пусть и в более структурированном виде, но всего лишь развивает основные интуиции курса Сорбонны. Вероятно, наиболее интересное происходит чуть дальше, когда Мерло-Понти переходит к анализу теории бессознательного, то есть формально обращается уже к другому вопросу.

Один из пяти контраргументов

Но оригинальность самого подхода к теме воображения в этом курсе все же заслуживает того, чтобы на ней остановиться. Как и молодой Фуко, у которого в этом же году выходит введение к «Сну и существованию» Бинсвангера, Мерло-Понти разворачивает критику теории воображения Сартра исходя из того, что у Сартра является лишь одним из его проявлений. В отличие от Сартра, молодой Фуко и зрелый Мерло-Понти утверждают: сон – не одна из множества форм воображения. Сон – это первая и главная форма воображения, которая вообще делает возможным воображение. Но цель Мерло-Понти при этом гораздо более амбициозная, чем у Фуко, что вполне объяснимо: критика теории воображения Сартра с опорой на специфику сна позволит ему выйти на новую онтологию, основание которой было бы отличным от резкой оппозиции бытия и ничто, присутствия и отсутствия. С этой целью Мерло-Понти формулирует пять контраргументов к теории сна Сартра. Первые три из них можно квалифицировать как доведение до абсурда тезисов сартровской теории, тогда как два последних стоит, судя по всему, рассматривать как собственные тезисы Мерло-Понти.

³⁷ *Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant. P. 233.*

³⁸ *Dufourcq A. Institution et imaginaire. P. 310.*

Во-первых, Мерло-Понти усматривает противоречие между, с одной стороны, резким противопоставлением сна и бодрствования в терминах ничто и бытия и, с другой стороны, тезисом о том, что пре-рефлексивное сознание отдает себе отчет о том, что оно воображает или видит сны³⁹. Сознание может быть уверено, что воображает только на контрасте с реальностью, а это значит для Мерло-Понти, что реальность, восприятие, пусть в качестве фона, но присутствует во сне. Во-вторых, хотя Мерло-Понти и обращается к сартровскому описанию гипнагогических галлюцинаций как этапа засыпания, чтобы дать теоретический отпор физиологическим теориям сна как чистой пассивности, что касается пробуждения, то его Мерло-Понти считает немислимым у Сартра из-за того, что тот впадает в другую крайность самопассивизации сознания. Этот аргумент звучит абсурдно: если между сном и бодрствованием пролегает непроходимая граница, то мы никогда не сможем проснуться. В-третьих, утверждает Мерло-Понти, если предположить, как это делает Сартр, что вся сила убедительности сна исходит из отсутствия связи с реальностью, малейшее вторжение которой разрушило бы его, то оказываются необъяснимыми сны, которые остаются убедительными, даже когда мы знаем, что это всего лишь сон, и тем более те из них, которые продолжают действовать на нас даже после пробуждения. Таким образом, Мерло-Понти протестует против двух элементов теории воображения Сартра: исключение реальности из сна и отождествление сна с ничто.

Четвертый и пятый аргументы стоит рассматривать в паре, поскольку они открыто выдвигают диаметрально противоположные тезисы. Их противоположность прекрасно иллюстрируется двумя оброненными цитатами: «Бодрствование и сон менее **разнородны**, чем у Сартра»⁴⁰ и «Они [воображающее и воспринимающее сознания] менее **однородны**, чем у Сартра»⁴¹. Но их противоположность еще более сложная, ведь каждый из аргументов в конечном счете утверждает обратное тому, что отражают эти цитаты.

Четвертый аргумент, связанный с первой цитатой, главным образом нас и интересует. Он в общих чертах повторяет тезис, который мы уже разбирали в курсе Сорбонны: «наша “реальная” жизнь является онирической в отношении всего, что касается Другого»⁴². Не должно ли нас снова удивлять, что в лекции про сон Мерло-Понти говорит об опыте Другого? По сути, хотя опыт Другого и не связан напрямую с темой сна, он в данном случае все еще является единственным весомым исключением из оппозиции восприятие/воображение. Судя по всему, специфика Другого – все еще единственный сильный собственный контраргумент Мерло-Понти. В случае со сном Мерло-Понти представляет отношения между восприятием и воображением как отношения, напоминающие по структуре гештальт (фигура/фон), тогда как в случае встречи Другого две установки сознания действительно смешиваются до неразличимости. Аргумент в этом курсе все тот же – невозможность верификации в отношении опыта Другого: «Не существует никакой верификации или *Erfüllung* для впечатления, которое производит на нас другой при встрече»⁴³.

³⁹ По крайней мере, это одна из множества возможных интерпретаций аргумента, к которой мы склоняемся: «Безусловно, она (фикция. – А.П.) не дается действительно в качестве ничто, в качестве фикции; для этого она должна была бы выступать на фоне бытия, восприятия, но фона-то как раз и не хватает. Очаровывающая фикция, ничто, которое не знает себя в качестве ничто – это не пустота» (*Merleau-Ponty M. L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*. P., 2015. P. 249).

⁴⁰ *Merleau-Ponty M. L'institution, la passivité*. P. 250.

⁴¹ *Ibid.* P. 252.

⁴² *Ibid.* P. 265.

⁴³ *Ibid.* P. 251.

Хотя этические импликации этого тезиса и теряют свое значение в этом курсе, но полностью от них Мерло-Понти не отступает, оставаясь все еще на критической дистанции по отношению к воображению: «Любое восприятие Другого – это такой же самообман, как и воображаемое, в том смысле, что оно мне предлагает картину меня в той же степени, что и другого, и в этом случае я вижу практически то же, что и хочу»⁴⁴.

Но несмотря на схожесть аргументов, именно в этом курсе становится очевидна вся противоречивость подхода Мерло-Понти: хотя Мерло-Понти делает акцент на некоем привилегированном опыте – встрече Другого, – чтобы опровергнуть оппозицию Сартра и продемонстрировать смешение двух установок, сам подход к этому опыту все еще предполагает в качестве условия возможности эту оппозицию, причем сформулированную в чисто сартровских терминах. И весь вопрос для Мерло-Понти в этот момент состоит в том, чтобы правильно переформулировать эту оппозицию таким образом, чтобы она не исключала возможности смешения. Как он сам утверждает: «Все это не для того, чтобы отрицать различие, сделанное Сартром, но чтобы его реабилитировать»⁴⁵. В результате в том аргументе, где Мерло-Понти хочет сделать сон и явь более однородными, чем у Сартра, он приходит к тому, чтобы заявить о необходимости в конечном счете теоретизировать их большую разнородность.

Тот же сценарий задействован и в обратном аргументе, настаивающем на большей разнородности, чем у Сартра, между воображением и восприятием: в нем Мерло-Понти приходит в итоге к требованию их большей однородности. Чтобы сделать сон и явь более разнородными, Мерло-Понти предлагает включить измерение телесности: сон и бодрствование – это не просто две установки *сознания*. В их различии важную роль играет тело. Но, зная Мерло-Понти, можно смело утверждать, что тем самым он делает их более однородными. Ведь тезис о том, что действительным субъектом сна является тело, кажется калькой тезиса из «Феноменологии восприятия»: настоящий субъект восприятия – это тело.

Утрата привилегий Другого в анализе бессознательного

Хотя привилегия смешения воображающей и воспринимающей установки остается за опытом Другого и хотя в этой привилегии все еще заключается единственный весомый контраргумент Сартру, следующий из этих двух противоречивых требований к теории воображения (большая однородность/большая разнородность) опыт неразличения восприятия/воображения постепенно получает у Мерло-Понти свое расширение на сферы восприятия вообще. А вместе с ним оказывается размытой и фигура Другого. Ключевой, хотя и не единственный, момент в этом переходе от исключительности опыта Другого к его транспозиции на встречу с миром вообще – переинтерпретация Мерло-Понти бессознательного Фрейда, которую он осуществляет во втором разделе курса «Пассивность».

Сохраняя все еще осторожную дистанцию по отношению к Фрейду, Мерло-Понти в этом курсе делает шаг навстречу психоанализу и подробно анализирует ряд работ, уделяя особое внимание случаю Доры. Очевидно, этот поворот к Фрейду не случаен в тексте-критике Сартра. Тем не менее Мерло-

⁴⁴ Merleau-Ponty M. L'institution, la passivité. P. 252.

⁴⁵ Ibid.

Понти по многим причинам не может просто заимствовать анализ сновидений Фрейда. Критическое отношение к идее бессознательного как второго «я мысля», находящегося как бы позади сознания, заставляет Мерло-Понти внести некоторые модификации в теорию Фрейда. Нет ничего удивительного в том, что понятие «бессознательного» Мерло-Понти переинтерпретирует с точки зрения собственной теории восприятия. Читатели Мерло-Понти к этому уже успели привыкнуть: теория практически любого явления так или иначе интегрирует у Мерло-Понти его теорию восприятия, будь то язык, произведение искусства, отношения с Другим и т. д. **Но при этом случай бессознательного особенный:** судя по всему, переинтерпретация бессознательного с точки зрения восприятия петлей обратной связи приводит к существенным модификациям в теории восприятия.

Согласно Мерло-Понти, восприятие, никогда полностью не совпадая с осознанием того, что было воспринято, включает также «слепые зоны», которые при определенных условиях могут быть вытасчены сознанием на поверхность. Восприятие предполагает структуру фигуры/фона, но это не значит, что фон не воспринимается. Хотя непосредственное внимание может проигнорировать некоторые элементы воспринятой реальности, это не значит, что оно не восприняло их «бессознательно». Фраза «я всегда это знал» пациента, которому открыли глаза на его бессознательные установки, является для Мерло-Понти полностью аналогичной этой структуре восприятия, которое всегда видит больше, чем сознательно закрепляет, и может обратиться к этому «избытку» видимости. Произнесенная собеседником фраза, буквальный смысл которой осознается только через какое-то время, возможно, даже после реакции на нее, выступает примером такого рода бессознательного избытка чувственного в рабочих записях Мерло-Понти⁴⁶.

В результате этой переинтерпретации бессознательное оказывается укорененным в восприятии. Объяснив бессознательное по аналогии с избытком восприятия по отношению к самому себе, Мерло-Понти стал объяснять сам этот избыток через понятие «бессознательного». Вместе с бессознательным в структуру восприятия вплелось и воображение, представленное в этом случае главным образом символизмом сновидений. Это привело к тому, что смешение восприятия и воображения оказалось транспонированным у Мерло-Понти на любой чувственный опыт. В итоге в том же курсе «Пассивность» мы читаем: «Тогда мы действительно увидим, что ониризм – это не небытие воображающего сознания, но то, что он фоновое присутствие в воспринимающем сознании...»⁴⁷. Если до этого Мерло-Понти тратил множество усилий на доказательство того, что работа воображения не исключает реальность, то пришел к большей простоте, обратившись, наоборот, к аргументу, согласно которому реальность не исключает воображения. Теперь для Мерло-Понти, комментирующего толкование сновидений Фрейда, если символика сна и имеет какой-то бессознательный смысл, то только потому, что любое восприятие также пропитано ониризмом: «“Бессознательный” фон, который проступает за ключом, комнатой [как символами мужских и женских половых органов], это не более, чем до-объективный, онирический фон любого восприятия»⁴⁸.

⁴⁶ См. рабочую заметку от 2 мая 1959 г. из «Видимого и невидимого», в которой Мерло-Понти обращается к бергсоновскому понятию «ретроградного/попятного движения истины», напрямую связывая его с понятием бессознательного.

⁴⁷ *Merleau-Ponty M. L'institution, la passivité.* P. 278.

⁴⁸ *Ibid.* P. 323.

Как мы видим, в конце курса 1954–1955 г. опыт Другого теряет свою специфику в отношении оппозиции восприятия/воображения. Но и сама эта оппозиция теряет свою силу в тот момент, когда Мерло-Понти наконец нашел ключ к действительно эффективной критике теории воображения Сартра: мы не можем резко противопоставить восприятие воображению хотя бы потому, что восприятие никогда не совпадает с тем, что Сартр называет «наблюдаемым»⁴⁹. Конечно, Мерло-Понти был в этом убежден еще до того, как занялся переинтерпретацией феномена бессознательного. Тем не менее обращение к Фрейду помогло ему реактивировать этот аргумент, ведь оно позволило связать ненаблюдаемое в восприятии с воображением за счет посредничества «бессознательного». Уже в курсе, посвященном педагогике ребенка, Мерло-Понти обращал внимание на невоспринятый фон любого восприятия. Но «воображением» в тот момент он его назвать еще не решился:

Существуют два вида воображения, или, скорее, мы называем так два феномена разного порядка (скрытые аспекты реального пейзажа, находящегося у меня перед глазами, с одной стороны, и, с другой – представление отсутствующего друга). На границах того, что я действительно воспринимаю, ряд элементов мира не воспринимается, но при этом они принимаются в контекст существующих вещей, эта зона маргинального восприятия составляет одно целое с зоной воспринятого. Также этот случай, если быть точным, не входит в определение воображаемого⁵⁰.

Очевидно, принять идею онирического фона реальности он смог, только позволив себе совершить позитивную переоценку воображения, где оно перестало ассоциироваться исключительно с субъективным иллюзиями⁵¹.

⁴⁹ В «Видимом и невидимом», хотя Мерло-Понти и не предлагает окончательного решения дихотомии воспринимаемого/воображаемого, только ставя проблему, он окончательно закрепляет отказ от сартровской оппозиции наблюдаемого/ненаблюдаемого, которую он открыто использовал еще в курсе Сорбонны. Если раньше особенность восприятия Другого состояла в том, что его нельзя никогда до конца верифицировать, то теперь то же самое характеризует восприятие любого объекта (см. заметку «Трансцендентность вещи и трансцендентность фантазма» от мая 1959).

⁵⁰ *Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant. P. 564.*

⁵¹ В этом контексте и роль воображения в опыте Другого также получает свою позитивную переинтерпретацию. Вопрос воображения Другого – больше не этический, ведь воображать Другого больше не предосудительно для Мерло-Понти: само восприятие Другого имеет множественную и текучую структуру. Это новое отношение, как нам кажется, сконцентрировано в метафоре, которую Мерло-Понти вводит как бы случайно, – метафора «грозди лиц» (*Merleau-Ponty. L'institution, la passivité. P. 320*). **Хотя она и не взята в кавычки** в опубликованных лекционных записях, ее экстравагантность вкупе с симпатией Мерло-Понти к Прусту, которого он специально перечитывал для третьей части курса, посвященной памяти, выводит нас на следующий пассаж из «Под сенью девушек в цвету»: «Лицо человеческое поистине подобно лику божества восточной теогонии, это целая гроздь лиц, расположенных в разных плоскостях и невидимых одновременно» (*Пруст М. Под сенью девушек в цвету. М., 2014. С. 469*). **В этом месте рассуждение Пруста переходит от темы одновременной любви к нескольким девушкам к любви к одной из них, а метафора как бы оправдывает этот переход.** Как будто любить одного человека, который от природы имеет множество лиц, – почти то же самое, что любить нескольких. И дело не только в том, что воображение рисует человека не таким, каким он является «на самом деле», а в том, что и «на самом деле» он крайне изменчив. Таким образом, Мерло-Понти избавляется от оппозиции маска/истинное лицо: истинное лицо само по себе распадается на множество лиц, а понятие маски, связанное с неизбежно искаженным образом Другого, теряет в результате свои пейоративные коннотации. Последующий анализ случая Доры приводит Мерло-Понти к отказу также и от оппозиции воображаемая/аутентичная любовь. Но мы бы хотели все же поставить вопрос: если принять за данность убедительность и мудрость описания воображения-восприятия Другого Мерло-Понти 1950-х гг., есть ли

3. Эпизод третий: начало 1960-х

Каким бы спорным ни было это расширение опыта Другого на опыт восприятия вообще, но, как ни странно, оно-то и является для читателей позднего Мерло-Понти привычным. В таком же виде, практически без каких-либо изменений, мы находим теорию воображения в написанном через пять лет после курса «Пассивность» «Оке и духе». Именно тезис о переплетении воображения с восприятием и ассоциируется с теорией образа позднего Мерло-Понти, главным образом за счет крайне абстрактных формул, которые в этом тексте не находят подробного разъяснения. Формул вроде «воображаемой текстуры реального»⁵², которые теперь получают более конкретное и понятное наполнение благодаря публикации курсов лекций 1950-х гг.

Можно было бы предположить, что привилегия опыта Другого в отношении неразличения восприятия/воображения – всего лишь пройденный этап на пути Мерло-Понти к его новой онтологии видимого. Тем не менее, как нам кажется, эти рассуждения не остались просто частью истории становления теории воображения Мерло-Понти, «позади» него, и не были диалектически «сняты». Судя по всему, этот опыт восприятия/воображения Другого так или иначе оказался интегрирован в опыт восприятия и теории образа вообще.

Поздняя теория образа Мерло-Понти и взгляд Другого

В «Оке и духе», как мы помним, образ – это не то, что художник создает на полотне, копируя реальность. Образ – посредник постоянного взаимодействия между видящим и видимым, он – структура восприятия, которую художник, этот профессионал зрения, лишь выводит на поверхность. Не принадлежа ни субъекту, ни объекту, образ, строго говоря, находится между ними: «Они [рисунок и картина, как и образ] оказываются внутренним внешним и внешним внутренним, что делает возможным удвоение чувственного и без чего никогда не удалось бы понять то квазиналичное бытие и ту непосредственную наличную видимость, которые составляют всю проблему воображаемого»⁵³. Взаимный обмен между видящим и видимым, отражающим видящему его видимость и делающим видимое видящим, и объясняет, согласно «Оку и духу», источник образа⁵⁴. Мерло-Понти так объясняет эту структуру зрения к «Видимом и невидимом»: «Поскольку я вижу, необходимо (как отлично демонстрирует этот двойной смысл слова видеть), чтобы видение дублировалось с помощью дополнительного, или другого, видения: видения меня самого извне, **каким видел бы меня другой**, обустроившийся в середине видимого и осуществляющий его рассмотрение

какая-то возможность непротиворечиво теоретизировать эту двойственность? Можно ли описать восприятие Другого как двойственность восприятия/воображения, не утратив при этом его инаковости?

⁵² Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992. С. 18.

⁵³ Там же. С. 17.

⁵⁴ В более раннем тексте, в «Сомнении Сезанна», еще присутствует четкая оппозиция между живописью воображаемого («воплощение воображаемых сцен, проекция снов вовне» – Merleau-Ponty M. Le doute de Cézanne // Merleau-Ponty M. Sens et non-sens. P., 1996. P. 16) и живописью восприятия («детальное исследование видимостей» – там же) – двумя разными этапами творчества художника. Разница между двумя текстами, центральным персонажем которых является Сезанн как художник *par excellence*, отражает существенный сдвиг в понимании отношения между восприятием и воображением.

из определенного места»⁵⁵. Еще в «Прозе мира» ту же структуру взаимного обмена видимостями и взглядами Мерло-Понти использует исключительно для описания специфики встречи с Другим: «Взгляды, которыми я водил по вещам, как слепой ощупывает объекты своей тростью, кто-то их схватывает с другой стороны, и их оборачивает против меня, чтобы в свою очередь потрогать меня. Я больше не ограничиваюсь чувствованием: я чувствую, что меня чувствуют, и что меня чувствуют как чувствующего, чувствующего тот самый факт, что меня чувствуют...»⁵⁶. С вплетением в восприятие воображения в «Оке и духе» эта структура стала отражать любое восприятие, а не только восприятие Другого.

Но если Другой и до этого, как мы упоминали, был интегрирован в восприятие, то в новой теории образа можно обратить внимание на одно небольшое, но существенное изменение. Субъективация вещей становится более выраженной: с вплетением воображения в структуру восприятия вещи все больше походят на Другого-субъекта. В «Прозе мира» в главе, посвященной Другому, Мерло-Понти, снова сводя проблему Другого к проблеме восприятия вообще, говорит о том, что вещи уже как бы смотрят друг на друга: «... даже о вещах я говорю, что одна “смотрит” на другую или “поворачивается к ней спиной”»⁵⁷. Тогда как в «Оке и духе» образ рождается как точка пересечения моего взгляда и взгляда вещей на меня: «Вот почему многие живописцы говорили, что вещи их разглядывают...»⁵⁸. Вещи, которые раньше только метафорически обменивались взглядами друг с другом, в «Оке и духе» поворачиваются к воспринимающему субъекту и вступают с ним во взаимный обмен взглядами, как это сделал бы Другой («каким видел бы меня другой»⁵⁹). В этом взаимном обмене и сосредоточен образ. Воображение, вплетенное в восприятие, таким образом, наделяет вещи взглядом, субъективируя их. По словам одного из комментаторов Мерло-Понти, «при этом мистическим прототипом вещи является лицо другого, взгляд, обращенный к нам»⁶⁰. Но его слова, судя по всему, следует уточнить: лицо и взгляд, обращенный к нам, действительно становятся прототипом вещи только с появлением у Мерло-Понти темы воображаемой структуры реальности. Лицо Другого – прототип образа вещи, а не самой вещи.

Список литературы

Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Пер. с фр. О.Н. Шпараги. Минск: И. Логвинов, 2006. 400 с.

Мерло-Понти М. Философ и его тень // *Мерло-Понти М.* Знаки / Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Искусство, 2001. С. 182–207.

Перцева А.А. Видимость субъекта между воображением и восприятием. Сартр и Мерло-Понти // *Филос. журн.* 2016. Т. 9. № 3. С. 77–105.

Пруст М. Под сенью девушек в цвету / Пер. с фр. А. Федорова. М.: Альфа-книга, 2014. 506 с.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: АСТ, 2012. 925 с.

⁵⁵ *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Минск, 2006. С. 95 (выделено полужирным тиснением. – А.П.).

⁵⁶ *Merleau-Ponty M.* La Prose du monde. P., 1969. P. 187.

⁵⁷ *Ibid.* P. 191.

⁵⁸ *Мерло-Понти М.* Око и дух. С. 22.

⁵⁹ *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 195.

⁶⁰ *Heidsieck F.* L'ontologie de Merleau-Ponty. P., 2012. P. 73.

- Сартр Ж.-П.* Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Пер. с фр. М. Бекетовой. СПб.: Наука, 2001. 319 с.
- Dastur F.* L'expérience de la rencontre // *L'information psychiatrique*. 2013. Vol. 89. No. 6. P. 443–451.
- Derrida J.* *Le toucher*, Jean-Luc Nancy. P.: Galilée, 2000. 350 p.
- Dufourcq A.* Institution et imaginaire. La réflexion merleau-pontyenne sur les illusions amoureuses // *Chiasmi International*. 2005. No. 6. P. 303–342.
- Dufourcq A.* Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire. Dordrecht; Heidelberg; L.; N. Y.: Springer, 2012. 421 p.
- Heidsieck F.* L'ontologie de Merleau-Ponty. P.: L'Harmattan, 2012. 148 p.
- Merleau-Ponty.* L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955). P.: Belin, 2015. 198 p.
- Merleau-Ponty M.* La Prose du monde. P.: Gallimard, 1969. 238 p.
- Merleau-Ponty M.* Le doute de Cézanne // *Merleau-Ponty M.* Sens et non-sens. P.: Gallimard, 1996. P. 13–33.
- Merleau-Ponty M.* Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949–1952. P.: Verdier, 2001. 570 p.
- Merleau-Ponty M.* Un inédit de Maurice Merleau-Ponty // *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1962. No. 4. P. 401–409.
- Saint Aubert E. de.* Du lien Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951. P.: Vrin, 2004. 365 p.
- Saint Aubert E. de.* Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair. P.: Vrin, 2013. 416 p.
- Sartre J.-P.* Esquisse d'une théorie des émotions. P.: Hermann, 1995. 124 p.
- Sartre J.-P.* Merleau-Ponty // *Sartre J.-P.* Situations, IV. P.: Gallimard, 1964. P. 189–287.
- Sartre J.-P.* Visages // *Les Ecrits de Sartre*. Chronologie, bibliographie commentée / Sous la dir. de M. Contat, M. Rybalka. P.: Gallimard, 1970. P. 560–564.
- Schilder P.* The Image and Appearance of the Human Body. Studies in the Constructive Energies of the psyche. N. Y.: International Universities Press, 1970. 362 p.

Image of the Other in Merleau-Ponty's early theory of imagination

Alina Pertseva

Paris VIII Vincennes-Saint-Denis. 2 rue de la Liberté, Saint-Denis, 93526, France; National Research University "Higher School of Economics". 21/4 Staraya Basmannaya St., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: alina.pertseva@gmail.com

Lecture notes of the courses Merleau-Ponty delivered throughout 1950s at Sorbonne and Collège de France give evidence of the first steps he was taking towards developing, in a polemic with Sartre, his own approach to the problem of imagination. These texts are brought under scrutiny in the present paper, with a **special emphasis on the role of the experience of the Other** which, in Merleau-Ponty's analysis, undermines Sartre's opposition between perception and imagination. The author seeks to demonstrate both the efficiency and the inconsistency of Merleau-Ponty's early endeavours to criticize Sartre's theory of the imaginary, tracing down the development of his own approach to imagination starting from the privileged position given to the experience of the Other (which in itself is quite uncharacteristic of Merleau-Ponty's view of the problem of the Other) as dissolving the boundaries between perception and imagination, and up to the moment when, as a result of his study of Freud, he comes to deny the experience of the Other any privileged status in favour of subordinating its allegedly specific nature to the general principle of perception. The conclusions reached in the course of this enquiry allow to suggest a significant parallel between the privileged place of the Other in Merleau-Ponty's early critique of Sartre's doctrine and the motive of the 'gaze of things' in his later theory of image.

Keywords: Merleau-Ponty, Sartre, the Other, imagination, perception, image, oneirism, gaze

References

- Dastur, F. “L’expérience de la rencontre”, *L’information psychiatrique*, 2013, Vol. 89, No. 6, pp. 443–451.
- Derrida, J. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée, 2000. 350 pp.
- Dufourcq, A. *Merleau-Ponty: une ontologie de l’imaginaire*. Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer, 2012. 421 pp.
- Dufourcq, A. “Institution et imaginaire. La réflexion merleau-pontyenne sur les illusions amoureuses”, *Chiasmi International*, 2005, No. 6, pp. 303–342.
- Heidsieck, F. *L’ontologie de Merleau-Ponty*. Paris: L’Harmattan, 2012. 148 pp.
- Merleau-Ponty, M. “Filosof i ego ten”, in: M. Merleau-Ponty, *Znaki [Signs]*, trans. by I. Vdovina. Moscow: Iskusstvo Publ., 2001. 429 pp. (In Russian)
- Merleau-Ponty, M. “Le doute de Cézanne”, in: M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996, pp. 13–33.
- Merleau-Ponty, M. “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962, No. 4, pp. 401–409.
- Merleau-Ponty, M. *L’institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*. Paris: Belin, 2015. 198 pp.
- Merleau-Ponty, M. *La Prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969. 238 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Psychologie et pédagogie de l’enfant. Cours de Sorbonne 1949–1952*. P.: Verdier, 2001. 570 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Vidimoe i nevidimoe [The Visible and the Invisible]*, trans. by O. Shparaga & T. Shchiptsova. Minsk: I. Logvinov Publ., 2006. 400 pp. (In Russian)
- Pertseva, A. “Visibility of the subject between imagination and perception. Sartre and Merleau-Ponty”, *Filosofskii zhurnal*, 2016, Vol. 9, No. 3, pp. 77–105. (In Russian)
- Proust, M. *Pod sen’yu devushek v tsvetu [In the Shadow of Young Girls in Flower]*, trans. by A. Fedorov. Moscow: Al’fa-kniga, 2001. 506 pp. (In Russian)
- Saint Aubert, E. de. *Du lien Du lien des êtres aux éléments de l’être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951*. Paris: Vrin, 2004. 365 pp.
- Saint Aubert, E. de. *Être et chair. Du corps au désir: l’habilitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin, 2013. 416 pp.
- Sartre, J.-P. *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoi ontologii [Being and Nothingness. An Essai on Phenomenological Ontology]*, trans. by V. Kolyadko. Moscow: AST Publ., 2012. 925 pp. (In Russian)
- Sartre, J.-P. *Esquisse d’une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1995. 124 pp.
- Sartre, J.-P. “Merleau-Ponty”, in: J.-P. Sartre, *Situations, IV*. Paris: Gallimard, 1964, pp. 189–287.
- Sartre, J.-P. “Visages”, in: M. Contat, M. Rybalka, *Les Ecrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*. Paris: Gallimard, 1970, pp. 560–564.
- Sartre, J.-P. *Voobrazhaemoe. Fenomenologicheskaya psikhologiya voobrazheniya [The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination]*, trans. by M. Beke-tova. St. Petersburg: Nauka Publ., 2001. 319 pp. (In Russian)
- Schilder, P. *The Image and Appearance of the Human Body. Studies in the Constructive Energies of the psyche*. New York: International Universities Press, 1970. 362 pp.

Л.Т. Рыскельдиева

ТЕКСТОВАЯ КУЛЬТУРА КАК ОБЪЕКТ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ*

Рыскельдиева Лора Туарбековна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой. Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского. Республика Крым, 295007, г. Симферополь, пр-т. акад. Вернадского, д. 4; e-mail: ryskeldieval@gmail.com

«Поворот к тексту», наблюдаемый в современных социокультурных исследованиях, обусловлен расширением текстового пространства и массовым характером текстовой деятельности. Это обстоятельство указывает на актуальность текстологической составляющей в философии. Предметом рассуждений в данной статье является философский текст, его особенности и историко-культурная судьба. Как пишут философские тексты, кто их читает, как их понимать – вот вопросы, над которыми размышляет автор статьи. Феномен философского текста рассматривается в широком контексте *текстовой культуры* как совокупности способов создания, хранения и трансляции текстов. В ее рамках выделяется *формат* как совокупность условий, определяющих способ появления, форму и характер коммуникативной ситуации текста. Изучение формата текстовой культуры дает исследованиям философского текста возможность учитывать внетекстовые обстоятельства, но при этом избавляет их от редукционизма. В частности, от филологизма, который позволяет рассматривать философский текст как разновидность литературного. Наряду с уже существующими областями историко-философских исследований интерес к текстовой культуре может сформировать еще одно направление, в рамках которого будет востребована философская текстология – и как совокупность приемов исследования философских текстов, и как преподаваемая дисциплина.

Ключевые слова: текстовая культура, формат, чтение, письмо, комментарий, история философии, философский текст, смысл, коммуникация

* Статья написана при поддержке РГНФ в рамках проекта «Влияние форматирования на смысл: изменения в текстовой культуре и трансформация коммуникации» № А 16-03-00120.

Наряду с профессиональным изучением конкретных текстов историками философии, а также академическими исследованиями философского текста такого¹ в последнее время заметен интерес к конкретным способам создания, написания, издания, чтения и др. философского текста разных видов, жанров и форматов². Впрочем, сама по себе существующая в наше время осязаемо жесткая фиксация форм текстового – письменного и устного – выражения результатов научных и философских исследований обращает внимание и на генезис, и на смысл такой фиксации. Как и когда появился жанр научной статьи? Чем монография отличается от других видов книги? Каков статус правил, регулирующих содержание и объем научного доклада? Как прочитать хорошую лекцию? Кажется, что нет такого активно действующего и встроенного в социум ученого, исследователя, философа, которому хотя бы постановка этих вопросов не была понятна – не говоря уже о желании получить на них ответ.

По всей видимости, наш интерес к таким вопросам связан с современным состоянием текстового пространства: оно представляет собой неохватную взглядом отдельного человека совокупность многообразных по типам, видам, жанрам текстов, «переселяющихся» с куска расплющенной и переработанной древесины в Сеть и поэтому в большинстве своем, как кажется, обретающих вечную жизнь в виртуальном мире. Есть ли в этой совокупности место и для философских текстов? Если есть, то каково оно? Влияют ли способ бытия и условия появления философского текста на его смысл? Как появляется философский текст? Кто и для кого его создает? Нуждается ли философская рефлексия в письменной фиксации? Не искажается ли смысл философского текста современными способами его фиксации? Эта серия вопросов требует философского исследования философского текста – другими словами, речь идет о текстологической составляющей современного философского знания в том его разделе, который интересуется бытием самой философии – как бы ни назывался этот раздел.

В ходе такого «поворота к тексту», на мой взгляд, в современной философии тон или моду задали по крайней мере три широко известные на Западе работы:

– П. Рикёр предложил модель *текста* в качестве универсального объекта исследований общества и культуры. Понимая социальное действие как письменный текст, он предложил проект превращения наук об обществе в герменевтику социальных смыслов посредством анализа (объяснения) и интерпретации (понимания), преодолевая при этом дихотомию аналитического и герменевтического подходов³;

– понятия «чтение» и «письмо» последнее время на слуху у философской общественности, а междисциплинарная коммуникативистика делает их предметами исследований и обсуждения. Ж. Деррида в программной работе «О грамματοлогии» обратил наше внимание на глубокую «метафизику письма», в масштабах которой имеет смысл вести речь не просто о знаковой

¹ См., например: Алексеев А.П. Философский текст: идеи, аргументация, образы. М., 2006; Касавин И.Т. Тексты, дискурс, контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М., 2008.

² См.: История философии в формате статьи. М., 2016; Методологические проблемы публикации философских текстов. Материалы конференции – «круглого стола» // Вопр. философии. 2016. № 3. С. 5–51.

³ См.: Рикёр П. Модель текста: осмысленное действие как текст // Социол. обозрение. 2008. Т. 7. № 1. С. 25–43.

фиксации человеческой речи, а о сущностном тождестве речи и письма, о Писании как некоей судьбе человечества. Поэтому историю европейской цивилизации следует, по Деррида, связывать с фонетическим *письмом*⁴;

– книгопечатание – естественное следствие фонетизма – укрепило господство принципа своеобразного «алфавитного индивидуализма», и М. Маклюэн в почти пророческой «Галактике Гутенберга» реконструировал судьбоносный, по его мнению, для человечества момент превращения коммуникации из письменной (которая прежде была устной) в *печатную*. Как средство коммуникации печать существенно повлияла на характер всей западноевропейской цивилизации, развила все ее патологические потенции, изменила формы опыта, мировоззрения и самовыражения, вызвала к жизни особого рода визуальность культуры⁵.

Другими словами, нет никаких помех для того, чтобы в *письменном тексте* видеть генерализованный самой интенцией философской рефлексии объект и признать при этом, что данная рефлексия не способна его ни «обойти», ни элиминировать, ни редуцировать к привычному для философии предметному полю. Внетекстовая или бесписьменная философия нам не известна, словосочетание «философский фольклор» лишено смысла, а «неграмотный философ», как известно, становится пророком.

Естественно, что у такого внимания философии к тексту, к письму и к чтению должна появиться категориальная импликация, которую мы предлагаем фиксировать с помощью понятия «*текстовая культура*». С одной стороны, эта фиксация сродни тому, как рассматривает культуру, например, т. н. культурсоциология, готовая видеть в ней «насыщенный и сложный текст, оказывающий тонкое упорядоченное воздействие на социальную жизнь»⁶. Культура для нее автономна и не редуцируется к несимволическим формам, а исследование культуры должно быть аполитичным и неангажированным. С другой стороны, методическое внимание к тексту сродни русскому формальному методу в литературоведении (ОПОЯЗ Б. Эйхмана, Р. Якобсона, В. Шкловского и др.), основанному на отрицании, по выражению Б.М. Эйхенбаума, беспринципного смешения разных наук и разных научных проблем⁷. Приведу объемную цитату из его «Теории формального метода», характеризующую основное утверждение «формалистов» и метко критикующую то, что сейчас называется междисциплинарностью: «...предметом литературной науки как таковой должно быть исследование специфических особенностей литературного материала, отличающих его от всякого другого, хотя бы материал этот своими вторичными, косвенными чертами давал повод и право пользоваться им как подсобным и в других науках. С полной определенностью это было сформулировано Р. Якобсоном (Новейшая русская поэзия. Прага, 1921. С. 11): “предметом науки о литературе является не литература, а литературность, то есть то, что делает данное произведение литературным произведением. Между тем до сих пор историки литературы преимущественно уподоблялись полиции, которая имея целью арестовать определенное лицо, захватила бы на всякий случай всех и все, что находилось в квартире, а также случайно проходивших по улице мимо. Так и историкам литературы все шло на потребу – быт, психология, политика, философия. Вместо науки о литературе создавался конгломерат доморощенных

⁴ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.

⁵ Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего. 3-е изд. М., 2015.

⁶ Александер Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология. М., 2013. С. 83.

⁷ Эйхенбаум Б.М. Теория формального метода // Эйхенбаум Б.М. Литература: Теория. Критика. Полемика. Л., 1927. С. 116.

дисциплин. Как бы забывалось, что эти статьи отходят к соответствующим наукам – истории философии, истории культуры, психологии и т. д. – и что последние могут естественно использовать и литературные памятники, как дефектные, второсортные документы”⁸.

Введение понятия «текстовая культура» в философский лексикон может поставить тонкий и существенный вопрос о невольной филологизации философии. «Филологизм», наряду с другими редуционистскими опциями (психологизм, физикализм, историцизм и проч.), в полной мере претендует на статус очередной «опасности» для автономии философского дискурса, которую можно утратить на пути широкого внедрения принципа междисциплинарности. К слову сказать, именно он инициировал широкие исследования текстовой культуры за рубежом, примером чему может служить созданный по инициативе специалистов в области эдиционной деятельности Текстологического общества (Society for Textual Scholarship) международный журнал междисциплинарных исследований “**Textual Cultures: Texts, Contexts, Interpretation**”. Здесь же можно упомянуть масштабное исследование М. Ирвайн социальной роли грамматики (первого из «свободных искусств») в институционализации образовательных моделей, формировании дискурсивных и текстовых компетенций⁹. Думается, что достижения лингвистов и литературоведов в наше время трудно не признать, но это признание не должно стать поводом забыть о существенных особенностях философского текста и природе философской рефлексии. Профессиональный пуризм не спасает философию от редуционизма, но профессионально-критическое отношение к междисциплинарности способствует сохранению специфики философии.

Выделение текстовой культуры как предмета, с одной стороны, удовлетворяет естественную тягу философов к конкретности исследуемого материала, их интерес к вещам и проблемам, а с другой стороны, дает необходимый простор рефлексии, для поисков которой в безграничном текстовом пространстве остается один ориентир – рефлексия же. Кроме того, этот объект позволит нивелировать ценностно-нагруженные сетования некоторых филологов на нынешнее молодое поколение: на то, что оно не читает, не умеет писать, у него на низком уровне (или вовсе отсутствует) текстовая культура. Эти сетования сродни недавним утверждениям о наличии «бескультурных» и нецивилизованных народов, которые, мол, нуждаются в окультуривании с нашей стороны. Разумеется, желание вернуть прошлое и «повысить» текстовую культуру подростка эпохи Instagram понятно и даже похвально, но именно преобладающая визуальность современной культуры не дает этому желанию реализоваться!

Очевидно, что не все философы готовы признать принципиально текстовый характер исследуемой ими реальности, даже если согласны с тем, что источник знаний о ней уже заключен в тексты очень разных форматов: от расшифровки показаний прибора до поэтического сборника, от выступления на симпозиуме до тематического сборника статей и др. Единственный раздел философского знания, демонстрирующий непосредственную связь с исследованием текстов, – это история философии. В общем потоке современных историко-философских исследований, на мой взгляд, сейчас хорошо заметны три методологические установки: доксографическая, историцистская и герменевтическая. Первая реализуется в виде «неодоксографии»: комиксы,

⁸ Эйхенбаум Б.М. Теория формального метода. С. 116.

⁹ См.: Irvine M. The Making of Textual Culture: “Grammatica” and Literary Theory 350–1100. Camb., 1994.

рассказы о личной жизни философов, художественные фильмы. Вторая установка традиционно осуществлялась в систематических, часто многотомных трактатах и учебниках, а в наши дни на смену им приходят энциклопедии и словари, жанр которых вполне адекватен условиям информационного общества. Третья установка, полагаю, наиболее плодотворна, и именно в ее рамках может найти свое место исследование текстовой культуры.

История философии, особый статус которой в XX в. отмечали многие, стала первой собственно философской дисциплиной, осознавшей специфику философского текста. Еще Г.В.Ф. Гегель сформулировал методологическую коллизию историко-философского знания: история философии – это история или философия? Интерес историка философии направлен на временное или вечное? Эта коллизия понятна и в наши дни. Не умаляя ее значения¹⁰, я вижу возможность если не снятия, то переключения внимания с нее на интерес к изучению философского текста, его специфики как феномена текстовой культуры. Усмотрение этого феномена требует идентификации в качестве именно философского текста, критерий которой я определяю через понятия полноты и автономии философского дискурса¹¹. Предельный случай – философский текст, написанный философом в целях изложения своей философии, но до этого предела может помещаться все жанровое многообразие – от поэмы до монографии. В этом смысле «философский текст» или текст, идентифицированный как философский, может быть и субтекстом в рамках, например, экзистенциалистского романа или фильма А. Тарковского.

Идентификация текста как философского никак не исключает исследования истории его создания (которая порой может быть более чем увлекательной), или реконструкции социальных, культурных, политических, психологических и других обстоятельств его появления, или лингвистического анализа особенностей его языка. Однако ни один из видов таких исследований не дает полноты его *смысла*, который удостоверяется только в качестве результата коммуникации автора-философа и читателя-философа. Очевидно, что автор и читатель становятся философами именно в процессе «производства» и «потребления» смысла философского текста, и речь не идет о наличии диплома или даже призвания.

«Что можно делать с текстом?» – спрашивал А.М. Пятигорский и отвечал: «...писать, читать и комментировать»¹². Применительно к философскому тексту это три вида актов, которые являются свидетельством наличия философского сегмента в текстовой культуре. Понятие текстовой культуры следует лишить оценочных коннотаций и понимать под ней способы производства, хранения и трансляции текстов. Тогда «писать», «читать» и «комментировать» будут такого рода действиями, с помощью которых можно реализовать текстовую культуру.

¹⁰ Рыскельдиева Л.Т. Дисциплинирующая роль истории философии // История философии: вызовы XXI века. М., 2014. С. 80–89.

¹¹ См.: Рыскельдиева Л.Т. О философской текстологии, или Чему может научить история философии // Вопр. философии. 2015. № 1. С. 106–114.

¹² Пятигорский А.М. О философской работе Зильбермана // Пятигорский А.М. Избр. тр. М., 1996. С. 167.

І. Писать

Как мы пишем? Ясно, что при помощи букв – наше письмо фонетическое (звуковое) и буквенное, совокупность букв – алфавит, буква в качестве графемы есть главное средство написания слов. Записываемые слова состоят из частей – флексий, слова составляются в предложения, из которых состоит письменный текст. Все ли и везде так пишут? Очевидно, что нет.

Известно, что наша письменность западносемитского происхождения, она начала оформляться примерно в конце II тыс. до н. э., получив позже распространение в эллинистическом мире. Связь буквенного письма с предшествовавшими или сосуществовавшими, как бы их ни называли исследователи – идеографическим или рисуночным, логографическим или словесным, клинописным, слоговым, смешанным, с детерминативами или без них, – не вполне ясна. Но все специалисты полагают появление звукового алфавита революцией¹³, повлиявшей на широкий евразийский культурный регион, включая Индостан: индийские слоговые письменности (харапские печати не расшифрованы) кхароштки и брахми, как принято считать, производны от семитского. Позднейшее письмо деванагари принципиально не отличается от буквенного и позволяет записать все, включая и «глокую куздру». Фонетический компонент есть и в китайском идеографическом письме, а именно: рисунок понятия, которое можно изобразить, может обозначать абстрактное понятие, звучание которого сходно с первым, в этом случае используется *детерминатив* как «ключ» к расшифровке знака. Например, знак «дерево» подставляется во все знаки, обозначающие названия деревьев и всего, что связано с древесиной и деревьями¹⁴. Однако «глокая куздра» по-китайски невозможна! Иероглифическое письмо не предоставляет в наше распоряжение пустые, свободные от значения элементы, из которых, как в конструкторе, можно собрать желаемое или требуемое. LEGO (дат. «играй хорошо») в этом смысле – и метафора, и модель механизма современной текстовой культуры, в которой записи подлежит все, что угодно, у набора знаковых единиц нашего письма семантика не задана, любая знаковая единица может быть элементом типографского набора.

Известно, что у истоков философии (которая, как мы отмечали, нам не известна бесписьменной) находится критика письменности. Это, разумеется, относится к т. н. восточной философии, но не обходит стороной и греческую. Предания оставили нам образы Конфуция, который вел живые беседы с учениками, Лао-цзы, который продиктовал свой текст «стражу», Гаутамы Будды с его «молчащей метафизикой». Действительно, аналитическая по духу глубокая рефлексия традиции Абхидхармы сформировалась во многом вопреки молчанию Гаутамы, и даже адживики, которых исследователи считают первыми философами в Древней Индии, не оставили письменных текстов. Во второй половине XX в. возникла дискуссия по поводу «неписаной» философии Платона¹⁵, предмет обсуждения которой был порожден несколькими пассажами из диалогов, где Сократ ругает письменность (вообще, как таковую!) и воспекает диалектику как искусство устной беседы. Это серьезное утверждение могло иметь серьезные же для платоноведения импликации:

¹³ См.: Фридрих И. История письма. М., 1979.

¹⁴ См.: там же. С. 173–174.

¹⁵ См.: Васильева Т.В. Писаная и неписаная философия Платона // Васильева Т.В. Поэтика античной философии. М., 2008. С. 505–528; Мочалова И.Н. Аристотелевское прочтение Платона, или Была ли у Платона неписаная философия // Вестн. РХГА. 2013. Т. 4. Вып. 3. С. 80–87; Слезак Т.А. Как читать Платона. СПб., 2008.

Платон мог утаить от записи то существенное для понимания своего учения, которое он излагал только в академических лекциях, изустно сохраняя главное, эзотерическое ядро своей философии. Значит ли это, что философия не может обойтись без элемента эзотерии, невысказанного, невыразимого? Есть ли в философии то, о чем следует молчать? Можно ли говорить о невербальном тексте? Что, как и с какой целью записывается?

«Что» или то, что принято называть «существом дела», судя по всему, и есть вербализуемое, «то, что можно сказать ясно» или, по крайней мере, то, что выразимо в словах. Способы и цели письма представляют собой сложное переплетение-калейдоскоп обстоятельств, перспектив, традиций, новаций, технических возможностей и изобретений, которое в совокупности все же представляет собой целостную картину с определенным результатом. Именно этот калейдоскоп влияет на то, каким способом и в каком виде складывается письменный текст, кому и с какой целью он предназначается, именно его можно назвать *форматом текстовой культуры*.

Слово «формат» в последнее время вместе с широким распространением приобретает большой спектр значений. Первоначально этот термин был связан с типографским делом, обозначая соотношение сторон бумажного листа – 1:1,414 (оно было выбрано с той целью, чтобы при сгибании такого листа вдвое, вчетверо или в восемь раз соотношение сторон оставалось неизменным¹⁶. Чем обусловлена такая инварианта? Судя по всему, именно она создала устоявшийся в нашем восприятии образ книги (и визуальный, и тактильный), которую мы берем в руки, листаем, рассматриваем и читаем. Технический аспект этого вопроса может вызвать любопытство историка, но для нас здесь существенно то, что формат – это не жанр и не его синоним, а такая констелляция причин технического, социального, культурного характера, под действием которых и в конечном счете по смысловым соображениям письменный текст приобретает именно этот вид. Формат и есть то, что порождает, так сказать, «внешнюю» форму текста. «Сумма», например, как позднесредневековый формат, по мнению Ф. Киттлера, не могла появиться без пробелов, абзацев и одного новшества – того, что смогло сыграть роль своеобразных кавычек, отсутствующих, как он пишет, «в репертуаре символов, доступных в XIII в.». Это было старофранцузское словечко *lu* в качестве определенного артикля, которое переключало «из уст просторечных студентов в суммы их учителей»¹⁷. То есть понятия «университет», «студент», «учебник», «цитирование» как характеризующие обстоятельства создания, цель и адресат данного текста, на мой взгляд, не менее важны для понимания «Суммы», чем понятия «средневековье», «схоластика» и «теология».

Однако возможно и вполне расширительное, но более близкое к сфере смысла употребление термина «формат». Именно в качестве формата, например, определил В.К. Шохин то, что принято называть «аналитической философией», если не понимать под этим термином конкретный феномен, появившийся в начале XX в. Если вести речь о способе построения философии, основанном на анализе (расчленении) предмета исследования, определении понятий и использующем систему аргументации для опровержения оппонентов, то аналитическую философию как формат философствования можно будет обнаружить и в Древней Индии, и в средневековой Европе¹⁸.

¹⁶ См.: *Борухович В.Г.* В мире античных свитков. Саратов, 1975. С. 4.

¹⁷ *Киттлер Ф.* Медиа философии, философия медиа // *Логос*. 2015. № 2(104). С. 177.

¹⁸ См.: *Шохин В.К.* Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути // *Филос. журн.* 2015. Т. 8. № 2. С. 16–27.

Мы предлагаем изучение формата философского текста в качестве критической реакции на следование принципу междисциплинарности в сфере историко-философских исследований. Вместо реконструкции целого комплекса обстоятельств, сопутствовавших появлению философского текста, мы обращаем свой исторический интерес на то, в чем вся эта совокупность выразилась, на то, что непосредственно предшествовало его появлению в качестве ближайшей причины, обусловившей его вид (что?), цель (зачем?) и внутреннюю коммуникативную ситуацию как отношение автор-читатель (кому?). Но после удовлетворения исторического интереса к подобным обстоятельствам возникает ряд собственно философских вопросов: связана ли «внешняя» (форма) с «внутренним» (смыслом) в тексте? Есть ли обратная связь формата со смыслом? Может ли формат его исказить?

Какое значение для философского исследования имеет знание общего характера письменности и формата написанного текста? Полагаю, существенное для формирования, так сказать, профессиональных компетенций, в число которых в наши дни не может не входить коммуникативная, ориентирующая нас на Другого вообще и на другую текстовую культуру в частности. Во-первых, в момент соприкосновения с философским текстом инокультурного происхождения учет принципиально иного типа письменности убережет нас, не знающих языка оригинала, от заведомо ошибочной интерпретации, сводящейся к выражению «это не философия». Ошибочность здесь неизбежна по причине того, что наша идентификация и осмысление текста происходит на основе известного нам материала нашей, буквенной текстовой истории. Во-вторых, в этот момент мы обязаны будем понять, что имеем дело не просто с переводом (как если бы смысл взяли и перевели на другую сторону), а с принципиально иначе организованным и по-другому созданным текстом с совершенно другим автором. В этом контексте такие философские «-логии», как индология, буддология, синология, приобретают статус первоисточников, а переводчики – статус авторов. И, в-третьих, нам придется осознать, что наше фонетическое (буквенное) письмо делает автора философского текста *полностью* ответственным за его смысл, а в этом аспекте «коммуникативная компетенция» оборачивается рефлексивной и даже саморефлексивной.

II. Читать

Что мы читаем и где это написано? К нашему времени «читать» и «книга» стали парными понятиями, подразумевается, что, даже если мы читаем статью, поэтическое произведение, пьесу и проч., мы все равно держим в руках то, что имеет форму книги, в которой есть страницы и их надо перелистывать: «читать» мы понимаем как синоним «жить в Галактике Гутенберга». М. Маклюэн¹⁹, открывший ее широкому читателю в шестидесятые годы прошлого века, показал нам книгу как особое явление мировой истории и поставил вопрос о ее судьбе. Социальные и культурные основания (или следствия) его рассуждений порой небесспорны и неочевидны, но его мысли о том, что новая, как мы теперь понимаем, Сетевая эра заставляет нас искать новые, адекватные и нашей культуре, и глобальным условиям, и формату межкультурной коммуникации, формы текстовой деятельности, вполне современны. Неясна пока только судьба книги, вопрос о которой им поставлен, но решение этого вопроса пока откладывается. Ж. Деррида в 60-х гг. был убе-

¹⁹ См.: Маклюэн М. Указ. соч.

жден, что эпоха книги вместе с печатной эрой подходит к концу, но У. Эко в начале 2000-х утверждал, что книгу хоронить рано²⁰. Но нас здесь совсем не занимают культур-футурологические или эсхатолого-апокалиптические сценарии, равно как и ответ на вопросы типа «что будет» или «к чему готовиться». Нас, разумеется, заботит понятный философу вопрос «что я должен делать», в свете которого нас может заинтересовать прошлое записанного для последующего прочтения философского текста. Какие философские тексты мы читаем? Филология вообще и литературоведение в частности дают, на мой взгляд, необходимые нам примеры бережного «аудита» всего текстового фонда – именно эту бережность по отношению к текстовой культуре философам стоит заимствовать у филологов²¹.

В ответе на вопрос о том, какие философские тексты у нас есть, мы сталкиваемся с удивительной фразой: «до нас дошло». После нее становится ясно, что до нас дошло не только не все, а очень немногое, по отношению к чему более чем сложно произвести авторизацию. К тому же по сравнению с актуальными и потенциальными возможностями современного сетевого «текстохранилища» то, что до нас дошло, может быть легко представлено в виде целокупности, которая требует не просто изучения, но и заботы. Судьба авторских оригиналов рукописей прошлого плачевна, они, оказывается, горят. Древнейшая буддийская письменная культура, например, в первоисточнике дошла до нас, только начиная с наскальных надписей и надписей на специальных каменных колоннах времен императора Ашоки III в. до н. э., а какова судьба всей древнеиндийской письменной культуры предшествующих веков, доподлинно неизвестно. Исследователи уверены, что письменность в Древней Индии была уже в VIII в. до н. э., но главной сферой ее применения были сначала торговые, а потом административные дела: торговые документы, письма, расписки, грамоты и проч. Брахманам, по словам В.Г. Эрмана, «по-видимому, не приходило в голову, что столь возвышенный предмет, как литература... может иметь что-то общее с таким низменным и прозаическим делом, как письменность»²².

Судя по всему, тезис о бытовом и прозаическом характере первых письменных текстов не вызывает особых сомнений у исследователей. Понятно, почему новгородские берестяные грамоты стали таким бесценным свидетельством истории древнерусской повседневности, приоткрыли историкам быт и нравы далеко не «безмолвствующего большинства». Письмо сильно облегчало жизнь, письменность поэтому – величайший из даров, а бог, изобретший письмо, достоин особых почестей. Но вот запись, а потом и издание философского текста – совсем другое дело.

Если письменный формат философского текста действительно воспринимался поначалу как понижение его статуса и искажение истинного, внутреннего смысла, то распространение его в «широкий доступ» должно было восприниматься ревнителями философского пуризма и эзотерии как ценностная катастрофа. *Экдосис* – изданный для публики (широкой или не очень) текст требовал *архетипа* – оригинала текста, подготовленного к изданию, с него писцами делались *антиграфы* – копии²³. Кто первым из философов сделал из своего текста архетип и отнес его «в люди» – писцам? Предание гласит, что это был Анаксагор из Клазомен, вероятно, первый из великой афинской школы, создатель «общедоступной» философии, тот, ко-

²⁰ См.: Карьер Ж.-К., Эко У. Не надейтесь избавиться от книг! СПб., 2010.

²¹ См., например: *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Camb., 2003.

²² Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. С. 38.

²³ Борухович В.Г. Указ. соч. С. 127.

го афинский суд приговорил к смерти, и тот, кто благоразумно ее избежал. То, что можно иной раз купить «в оркестре самое большое за драхму» – так презрительно Платон («Апология Сократа» 26d) отзывается об изданном Анаксагором труде²⁴. Драхма – это много? Историки говорят, что немало, а в Александрии за эти деньги можно было купить целый папирусный свиток (по-нашему, наверное, книгу). Как бы то ни было, золотой век афинской философии был еще и временем хождения философии «в народ», результатом которого, судя по всему, оказался феномен библиотеки – величайшее достижение античной культуры. Однако обе величайшие библиотеки древности – Александрийская («для всех») и библиотека Аристотеля («для нас») постигла грустная участь: одна, видимо, сгорела, другую, видимо, съели черви. Если первая оказалась безвозвратно утраченной, то вторая была восстановлена с легкостью: по свидетельству Страбона, например, библиофил (не философ) Апелликонт из Теоса, «стараясь восстановить изъеденные червями места, сличил рукопись с новыми копиями текста, неправильно дополняя их, и выпустил в свет книги, полные ошибок»²⁵. Не то же ли делает в наши дни историк философии, работающий с архивом философа и восстанавливающий его тексты по оставшимся обрывкам и заметкам?

Принято считать, что первый оригинал философского текста (архетип), дошедший до нас, принадлежит Фоме Аквинскому, а его философия «до нас дошла» в первозданном виде. Что же до предшествующего массива текстов, то через хрупкость папируса, разрушение бересты и дороговизну пергамента, через многочисленные списки, изложения и переводы до нас дошло то, что смогло дойти, а мысль обо всех преградах, преодоленных этими текстами на пути к нам, вызывает в нас уважение к той, по выражению Гадамера, «силе», с которой предание к нам обращается. Кроме того, иной раз перевод может стать спасительным для оригинала, как это было, например, с древнейшими буддийскими текстами, сохранившимися в китайских и тибетских переводах. Это, впрочем, не мешает многим буддологам считать их надежными и ценными источниками, несколько не уступающими в своей аутентичности палийским каноническим²⁶.

Как читать философский текст? Очевидно, что с установкой на смысл, носителем которого является читатель. Смысл позволяет «собрать» текст в целое, если его жанр или формат не является для читающего адекватным цели философской рефлексии, например «вычитать» его из романа, поэмы или научной статьи. Смысл, интерес к смыслу, потребность в осмыслении, смысл как цель – вот то, что движет читателем философского текста, и осмысление – активный процесс, а ищущий смысла является его носителем. Практика осмысления есть дело смыслопорождения, и в этом отношении читатель философского текста *полностью отвечает* за его смысл. Будь то неизвестно как (или, лучше сказать, чудом) дошедшие до нас отрывки-фрагменты досократиков, перевод текста загадочного Нагарджуны или вызывающая цепенящий восторг «Этика» Спинозы, философский текст всегда «открыт» для понимания-осмысления.

Учет внетекстовой и внефилософской составляющей при интерпретации философского текста, судя по всему, неизбежен. Вопросы «что повлияло», «почему» или «что отражает» естественно возникают в голове читателя, позитивно настроенного на изучение текста в контексте. Так и реализовались,

²⁴ Платон. Апология Сократа // Платон. Соч.: в 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 95.

²⁵ Страбон. География в 17 кн. М., 1994. С. 571.

²⁶ См.: Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 343.

и имеют возможность реализоваться разные формы неизбежного редукционизма, объясняющего смысл текста психологическими, историческими, социальными, политическими и экономическими условиями его создания. При этом работы, содержащие такое объяснение, могут быть захватывающе интересными. Примерами их могут служить исследования А.А. Кара-Мурзы, его увлекательные оперативные расследования в рамках «философского краеведения», когда он ярко и увлекательно воспроизводит исторические условия «замысливания», написания, издания текста, его социокультурный фон, время, место и обстоятельства публикации, основные события личной, душевной жизни автора текста²⁷. Еще пример – книга А.А. Яковлева «Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина», по «сюжету» которой можно ставить художественный фильм, несмотря на то, что это вообще не художественный текст, а грандиозное академическое исследование, реконструирующее социально-политический и историко-биографический фон создания «Двух трактатов о правлении» и других работ Дж. Локка²⁸. Но исчерпывается ли реконструкцией исторических обстоятельств создания текста все, что необходимо для понимания его смысла? Не превращается ли история философии при этом в историю философов? Не имеем ли мы дело здесь с историческим редукционизмом? Филологический редукционизм, очевидно, проявится в том случае, если исследователь сделает упор на особенностях авторского стиля, его выразительных возможностях, на деталях реконструкции его рукописей и т. д. Несложно представить и психологическую редукцию смысла философского текста к анализу личности его автора, ее типа, патологий и проч.

В целом, относясь к любого рода редукционизму настороженно, я полагаю наиболее адекватным контекстом изучения философского текста текстовую культуру, которая дает прояснение тексту именно как тексту. Много для такого прояснения можно получить из самого текста, вычитав в нем обстоятельства, вызвавшие его создание, коммуникативную ситуацию и цель. Эти факторы (особенно в современных изданиях) не всегда ясны из «колофонов», но могут легко реконструироваться по предисловию, введению или заключению, однако очень часто требуются как герменевтические, так и аналитические усилия по прояснению того, кому и с какой целью создавался данный текст. Такая реконструкция, произведенная в диахроническом и синхроническом аспектах, позволит сравнивать, например, античный симпозион с современными симпозиумами (конференциями), а средневековую Сумму с нынешними вузовскими учебниками. Сравним, к примеру, два известных текста, написанных почти в одно время, с одинаковыми названиями и на одну и ту же тему, – «Логику смысла» Ж. Делёза и «Логику смысла» А.В. Смирнова. Книга Делёза, по его признанию, замысливалась как роман о смысле или (и это не игра слов) роман со смыслом, как текст литературного жанра с философским содержанием, с таким сюжетом, где главным действующим лицом должна быть главная философская проблема – проблема смысла. Нестандартно, необычно, в стиле кэрроловских «книг для девочек», не трактат, не исследование, но и не художественное произведение – намеренная смесь форматов. Его целью было раскрытие «специфических отношений» смысла (по его выражению, «несуществующей сущности») с

²⁷ См., например: *Кара-Мурза А.А.* Откуда рождаются философские статьи? // История философии в формате статьи. М., 2016. С. 110–121.

²⁸ См.: *Яковлев А.А.* Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина. М., 2013.

бессмыслицей. Кому она адресована? Тому, кому нужно лекарство от нормальности, кто хочет, наконец, стать «профессионалом», тому, кто хочет «познать самих себя: быть немножко алкоголиком, немножко сумасшедшим, немножко самоубийцей, немножко партизаном-террористом»²⁹, кто понял всю бессмыслицу занятий нормального человека. Тот, кто спрашивает себя: «Неужто на нашу долю выпало лишь составление сборников да выпуск тематических номеров журнала»³⁰? Смысл в этой книге в результате оказался «размазанным» по воспетой им «поверхности», и собрать его не удастся даже самому искушенному читателю. Эпатаж и эстетизм Делёза сильно отличается от фундаментальности нормального исследования в академическом формате, выполненного тем, кто своей целью считает именно поиск смысла, а не погоню «за призраком, ускользающим каждый раз»³¹, предпочитает, судя по всему, именно издавать журналы, а не уходить в запой по причине сильной зависимости смысла от нонсенса. А кто адресат книги Смирнова? Именно обычные «мы», или, как выражался Э. Гуссерль, «нормально расположенные люди», которых не раздражает поиск именно смысла, процесс осмысления и смыслополагания, кто не согласен наблюдать за показанной Делёзом «порочной связью» смысла с бессмыслицей. Такие «мы» продолжаем пытаться его ухватить (можно и в тематическом сборнике!) и именно эти попытки считаем признаком профессионализма.

III. Комментировать

Если и автор, и читатель философского текста несут ответственность за его смысл, то где свобода, которая делает возможной эту ответственность? Она, полагаю, проявляется в интерпретационно-комментаторской деятельности. У. Эко утверждал, что нет таких текстов, которые не предполагали бы сотрудничество автора с читателем³², и что «автор» – это метафора определенной «текстовой стратегии», «модель читателя» – то же³³. Разумеется, в конечном счете смысл философского текста имеет коммуникативную природу, в этой коммуникации автор и читатель – на равных. Однако анонимные философские трактаты нам неизвестны, философский фольклор невозможен, а автор и читатель здесь вовсе не нуждаются в том, чтобы быть «спрятанными» в текст, «размытыми» в тексте, «размазанными» по тексту. И автор, и читатель здесь – личности, участвующие в осуществлении текста, и статус их как личностей определен природой философской рефлексии. Тогда интерпретация философского текста – это именно *inter-*, то, что возникает между ними в процессе перевода с языка автора на язык читателя – даже если они находятся в одной языковой среде, свидетельство пóнятности текста состоит в том, что я могу о нем говорить «своими словами» или говорить «его словами» как своими (*interpretatio graeca* – термин для обозначения того, как греки переименовывали на свой лад, заимствуя египетских божеств: Амон – Зевс, Озирис – Дионис). Это хорошо видно в русском эквиваленте термина «интерпретация»: толкование, придание толка, смысла (переводить-толмачить).

²⁹ Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 190.

³⁰ Там же. С. 298.

³¹ Смирнов А.В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001. С. 15.

³² См.: Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб., 2007. С. 14.

³³ См.: там же. С. 24.

Перевод из одной языковой среды в другую – чистый случай интерпретации, крайне характерный для смыслообразования. Именно на это постоянно указывает А.В. Смирнов, показывая, как смысл появляется в момент перевода – когда «то» становится «этим», попадая из одной смысловой логики в другую. При этом может оказаться, что хорошо известные нам идеи только на первый взгляд облегчают процесс интерпретации инокультурного философского текста, и требуется особое внимание и ряд особых усилий для того, чтобы быть вознагражденным пониманием³⁴. Переводчик действительно как бы переводит смысл «отсюда» – «туда»: например, из статичного и громоздкого словообразования, лишённого грамматической динамики (обилие длинейших сложных слов!), позднесредневековой санскритской прозы – в гибкий, флексивный, динамичный современный русский язык. Естественно, он вынужден, как говорит Р. Псху, «не только соучаствовать в формировании заданного смысла на своем языке (предварительно ознакомившись с автохтонной традицией интерпретации переводимого текста), но и вносить в перевод динамику (в виде грамматических показателей), которой нет в тексте оригинала изначально»³⁵. Особое воздействие перевода на смысл позволило видеть в переводчике не только лингвиста, а сам перевод расценить не только в качестве посредника в процессе межкультурной коммуникации, но и, по выражению Н.С. Автономовой, «как условие возможности любого познания в социальной и гуманитарной области»³⁶.

Еще одно, высшее, на мой взгляд, свидетельство того, что текст понят, – способность его комментировать. В наше время, как кажется, этот термин уже лишен его исходного значения: римляне под *comment* понимали выдумку, вымысел, точнее, при-мысел (*com-ment*). Комментаторами (скрипторами) в Средние века называли тех, кто способен понять само Писание, то, что ему предшествовало, – античных авторов, и то, что ему воспоследовало, – Предание. В наши дни, когда текст и коммуникация становятся почти синонимами, когда коммуникация стала массовой, а тексты пишут практически все, термин «*comment*» стал популярным: «*no comment*», «каменты», комментаторы, «комментарий» в программировании. Собственный комментарий или сознательный отказ от него – обязанность каждого публичного лица, удачный или неудачный комментарий может повлиять на внешнюю политику государства. Каково измерение свободы комментирования философского текста?

Известны разные измерения этой свободы. Минимальна она, например, в традиционной древнеиндийской текстовой культуре. Развитая здесь мнемоническая практика делала излишней письменную фиксацию сутр и возможной аттестацию этой фиксации как преступной по отношению к традиции. Шастры же, представленные текстами разного рода, по мнению Ш. Поллока, возникают как специфическая импликация сохраненной и верно интерпретированной традиции – они содержат указание на путь закрепления знания на практике, в совокупности умений³⁷. Комментарий как особый формат текстовой культуры традиционной Индии призван был сохранить понимание смысла и уберечь его от искажений и произвола: право на комментарий надо получить!

³⁴ См.: Смирнов А.В. Обманчивая похожесть заимствований: История идей и смысловая логика // История философии: вызовы XXI века. М., 2014. С. 246–250.

³⁵ См.: Псху Р.В. Философский санскрит и трудности его перевода // Вопр. философии. 2016. № 3. С. 89.

³⁶ Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыт философии языка. М., 2008. С. 6.

³⁷ См.: Pollock Sh. The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History // Journal of the American Oriental Society. 1985. Vol. 105. No. 3. P. 499–519.

Очевидно, что максимальна свобода комментария – в наши дни. Как бы мы ни оценивали это измерение, наше отношение к этой свободе ставит ряд вопросов: что такое комментарий к философскому тексту? Можно ли научиться комментировать философские тексты? Нужно ли этому учить? Ответим на них последовательно.

Комментарий – это претензия на высший уровень понимания, свидетельствующий о наличии «своего мнения» не только по поводу комментируемого текста, но и по вопросам, в нем затронутым. В предельном случае комментарий должен быть результатом соотношения моей философии и философии автора текста, когда я могу мыслить вместе с ним, при-мысливая к его тексту без искажения смысла и с опорой на необходимое знание текстовой культуры, которой принадлежит комментируемый текст. Грамотность (устар. «грамата»), таким образом, есть необходимое условие получения права на комментарий – и одной грамматикой тут не обойтись! Комментатор философского текста играет роль того, кого в наше время принято называть экспертом, опытным специалистом в какой-то области, отвечающим за свое мнение своим авторитетом, ибо его мнение авторитетно. Для приобретения подобного рода авторитета нужен, разумеется, опыт, богатый опыт «общения» с философскими текстами, опыт текстовой деятельности. Собственно, само существование философского текста, который пишут и читают, началось, судя по всему, по обстоятельствам именно образовательно-учительского характера. Они же в наши дни способствуют его сохранению: Университет и Академия хранят место для философии в культуре и дают возможность достойно встретить «новое средневековье». Не берусь судить обо всей совокупности философских дисциплин, но для истории философии акцент на исследованиях конкретных текстов и их бытия в текстовой культуре, попытки понять, что вызвало к жизни – созданию, хранению и трансляции – именно этот текст, являются, на мой взгляд, весьма плодотворными. Таким образом, нимало не претендуя на революцию в историко-философских исследованиях, я предлагаю историкам философии обратить внимание на два методологически «свежих» объекта философского интереса: «текстовая культура» и «формат текста».

Список литературы

- Автономова Н.С.* Познание и перевод. Опыты философии языка. М.: РОСС-ПЭН, 2008. 704 с.
- Александр Дж.* Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / Пер. с англ. Г.К. Ольховикова. М.: Праксис, 2013. 640 с.
- Алексеев А.П.* Философский текст: идеи, аргументация, образы. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 328 с.
- Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М.: Наука, 1985. 758 с.
- Борухович В.Г.* В мире античных свитков. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1975. 223 с.
- Васильева Т.В.* Писаная и неписаная философия Платона // *Васильева Т.В.* Поэтика античной философии. М.: Акад. проект; Трикта, 2008. С. 505–528.
- Делёз Ж.* Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: Академия, 1995. 298 с.
- Деррида Ж.* О грамматологии / Пер. с фр. Н.С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 511 с.
- История философии в формате статьи / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Культурная революция, 2016. 244 с.

Кара-Мурза А.А. Откуда рождаются философские статьи? // История философии в формате статьи / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеекая. М.: Культурная революция, 2016. С. 110–121.

Карьер Ж.-К., Эко У. Не надейтесь избавиться от книг! / Пер. с фр. О. Акимовой. СПб.: Симпозиум, 2010. 336 с.

Касавин И.Т. Тексты, дискурс, контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М.: Кано+, 2008. 544 с.

Киттлер Ф. Медиа философии, философия медиа / Пер. с нем. И. Инишева // Логос. 2015. № 2(104). С. 173–188.

Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего / Пер. с англ. И.О. Тюриной. 3-е изд. М.: Акад. проект, 2015. 443 с.

Методологические проблемы публикации философских текстов. Материалы конференции – «круглого стола» // *Вопр. философии.* 2016. № 3. С. 5–50.

Мочалова И.Н. Аристотелевское прочтение Платона, или Была ли у Платона неписаная философия // *Вестн. РХГА.* 2013. Т. 4. Вып. 3. С. 80–87.

Платон. Апология Сократа / Пер. с древнегреч. М.С. Соловьева // *Платон.* Соч.: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1968. С. 81–113.

Псху Р.В. Философский санскрит и трудности его перевода // *Вопр. философии.* 2016. № 3. С. 80–90.

Пятигорский А.М. О философской работе Зильбермана // *Пятигорский А.М.* Избранные труды. М.: Яз. Рус. культуры, 1996. С. 161–173.

Рикёр П. Модель текста: осмысленное действие как текст / Пер. с англ. А. Борисенкова // *Социол. обозрение.* 2008. Т. 7. № 1. С. 25–43.

Рыскельдиева Л.Т. Дисциплинирующая роль истории философии // *История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова.* М.: Канон+, Реабилитация, 2014. С. 80–89.

Рыскельдиева Л.Т. О философской текстологии, или Чему может научить история философии // *Вопр. философии.* 2015. № 1. С. 106–114.

Слезак Т.А. Как читать Платона / Пер. с нем. М.Е. Буланенко. СПб.: Изд-во С.-Петербурга. ун-та, 2008. 314 с.

Смирнов А.В. Логика смысла: теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Яз. славян. культуры, 2001. 504 с.

Смирнов А.В. Обманчивая похожесть заимствований: История идей и смысловая логика // *История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова.* М.: Канон+, Реабилитация, 2014. С. 246–250.

Страбон. География в 17 кн. / Пер. с древнегреч. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1994. 640 с.

Фридрих И. История письма / Пер. с нем. М.: Наука, 1979. 463 с.

Шохин В.К. Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути // *Филос. журн.* 2015. Т. 8. № 2. С. 16–27.

Эйхенбаум Б.М. Теория формального метода // *Эйхенбаум Б.М.* Литература: Теория. Критика. Полемика. Л.: Прибой, 1927. С. 116–148.

Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Пер. с англ. и итал. С.Д. Серебряного. СПб.: Симпозиум, 2007. 502 с.

Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М.: Изд-во восточ. лит., 1980. 231 с.

Яковлев А.А. Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2013. 432 с.

Irvine M. The Making of Textual Culture: “Grammatica” and Literary Theory 350–1100. Camb.: Cambridge University Press, 1994. 605 p.

Pollock Sh. The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History // *Journal of the American Oriental Society.* 1985. Vol. 105. No. 3. P. 499–519.

Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece / Ed. by H. Yunis. Camb.: Cambridge University Press, 2003. 262 p.

Textual culture as an object of study in the history of philosophy

Lora Ryskeldieva

Vernadsky Crimean Federal University. 4 Vernadskogo Prospekt, Simferopol, 295007, Republic of Crimea; e-mail: ryskeldieva@gmail.com

The 'turn towards the text', which can be witnessed in recent social and cultural studies, is determined by the ever-expanding textual space and the increasingly mass character of textual activity. The latter circumstance is an indication that the textual constituent of philosophy has risen to prominence. In this paper, the author discusses what it takes for a philosophical text to succeed as such, which historical and cultural destiny it has. How does one write a philosophical text, who will be its readers, how will it be understood? To answer these questions, the phenomenon of a philosophical text must be viewed against the vast background of 'textual culture', the totality of means employed to create, preserve and transmit the texts. Within textual culture there can be singled out its 'format', which is a set of conditions determining the way a text originates, its form and the nature of the communicative situation proper to it. The analysis of the format of textual culture allows the student of philosophical texts to take full account of extratextual facts while sparing him the risk of reductionism, in particular from that of excessive philologism which prompts one to regard a philosophical text as one of literary kind. Proper understanding of the importance of textual culture may lead to expanding the existing research programmes in the history of philosophy and adding to them the study of philosophical textology.

Keywords: textual culture, format, reading, writing, comments, history of philosophy, philosophical text, meaning, communication

References

- Alekseev, A. *Filosofskiy tekst: idei, argumentatsiya, obrazy* [Philosophical Text: ideas, argumentations, images]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2006. 328 pp. (In Russian)
- Alexander, J. *Smysly sotsial'noi zhizni: Kul'tursotsiologiya* [Meaning of social life: A Cultural Sociology], trans. by G. Ol'kchovikov. Moscow: Praxis Publ., 2013. 640 pp. (In Russian)
- Avtonomova, N. *Poznanie i perevod. Opyty filosofii yazyka* [Knowledge and Translation. Experiences of the Philosophy of Language]. Moscow: Russian Political Encyclopedia Publ., 2008. 704 pp. (In Russian)
- Bongard-Levin, G. & Il'in, G. *Indiya v drevnosti* [India in Ancient Epoch]. Moscow: Nauka Publ., 1985. 758 pp. (In Russian)
- Borukhovich, V. *V mire antichnykh svitkov* [In the World of Ancient Scrolls]. Saratov: Saratov St. Univ. Publ., 1975. 223 pp. (In Russian)
- Carrière, J.-C. & Eko, U. *Ne nadeytes' izbavit'syaotknig!* [Do not expect to get rid of the Books], trans. by O. Akimova. St. Petersburg: Symposium Publ., 2010. 336 pp. (In Russian)
- Deleuze, G. *Logika smysla* [Logique du sens], trans. by Ya. Svirsky. Moscow: Akademiya Publ., 1995. 298 pp. (In Russian)
- Derrida, J. *O grammatologii* [Of Grammatology], trans. by N. Avtonomova. Moscow: Ad Marginem Publ., 2000. 511 pp. (In Russian)
- Friedrich, J. *Istoriya pis'ma* [The History of Writing], trans. from German. Moscow: Nauka Publ., 1979. 463 pp. (In Russian)
- Eihenbaum, B. "Teoriya formal'nogo metoda" [The Theory of Formal Method], in: B. Eihenbaum, *Literatura: Teoriya. Kritika. Polemika* [Literature: Theory. Criticism. Polemics]. Leningrad: Priboj Publ., 1927, pp. 116–148. (In Russian)
- Irvine, M. *The Making of Textual Culture: "Grammatica" and Literary Theory 350–1100*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 605 pp.

- Sineokaya, Yu. (ed.) *Istoriya filosofii v formate stat'i* [History of Philosophy in the Form of Article]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2016. 244 pp. (In Russian)
- Kara-Murza, A. "Otkuda rozhdayutsya filosofskie stat'i?", [What are the Philosophical Articles born from?], *Istoriya filosofii v formate stat'i* [History of Philosophy in the Form of Article], ed. by Yu. Sineokaya. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2016, pp. 110–121. (In Russian)
- Kasavin, I. *Tekst, diskurs, kontekst. Vvedenie v sotsial'nyuyu epistemologiyu yazyka* [Text, Discourse, Context. Introduction to the Social Epistemology of Language]. Moscow: Kanon+ Publ., 2008. 544 pp. (In Russian)
- Kittler, F.A. "Media filosofii, filosofiya media" [Media of Philosophy, Philosophy of Media], *Logos*, 2015, No. 2(104), pp. 173–188. (In Russian)
- McLuhan, H.M. *Galaktika Gutenberga. Stanovlenie cheloveka pechatayushchego* [The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographical Man], 3rd ed., trans. by I. Tyurina. Moscow: Akademicheskiiy proekt Publ., 2015. 443 pp. (In Russian)
- "Metodologicheskie problem publikatsii I filosofskikh tekstov. Materialy konferentsii – 'kruglogo stola'" [The methodological Problems of the Philosophical Texts's Editing. The Materials of Conference – 'round Table'], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 3. 2016, pp. 5–50. (In Russian)
- Mochalova, I. "Aristotelevskoe prochenie Platona, ili byla li u Platona nepisanaya filosofiya [Aristotle's Reading of Plato or whether Plato has Unwritten Philosophy], *Vestnik RHGA*, 2013, Vol. 4, Issue 3, pp. 80–87. (In Russian)
- Plato. "Apologiya Sokrata" [Apology of Socrates], trans. by M. Solov'ev, in: Plato, *Works*, Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1968, pp. 81–113. (In Russian)
- Pollock, Sh. "The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History". *Journal of the American Oriental Society*, 1985, Vol. 105, No. 3, pp. 499–519.
- Psikhu, R. "Filosofskiy sanskrit i trudnosti ego perevoda" [Philosophical Sanskrit and the Difficulties of its Translation], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 3, pp. 80–90. (In Russian)
- Pyatigorskiy, A. "O filosofskoy rabote Zil'bermana" [On Zilberman's Philosophical Work], in: A. Pyatigorskiy, *Izbrannyye trudy* [Selected Works]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury Publ., 1996. pp. 161–173. (In Russian)
- Ricoeur, P. "Model' teksta: osmyslennoe deystvie kak tekst" [The Model of Text: Meaningful Action Considered as a Text], trans. by A. Borisenkova, *Sotsiologicheskoye obozrenie*, 2008, Vol. 7, No. 1, pp. 25–43. (In Russian)
- Ryskel'dieva, L. "Distipliniruyushchaya rol' istorii filosofii [The disciplining role of the History of Philosophy], *Istoriya filosofii: vyzovy XXI v.* [The History of Philosophy: XXI Century's Challenges], ed. by N. Motroshilova. Moscow: Kanon+ Publ., Reabilitatsiya Publ., 2014, pp. 80–89. (In Russian)
- Ryskel'dieva, L. "O filosofskoy tekstologii, ili Chemu mozhet nauchit' istoriya filosofii" [About the Philosophical Textual Criticism or What can be learned from the History of Philosophy], *Voprosy filosofii*, 2015, No. 1, pp. 106–114. (In Russian)
- Shokhin, V. "Analiticheskaya filosofiya: nekotorye neprotorenyye puti [Analytic Philosophy: some unbeaten Tracks], *Filosofskiy zhurnal*, 2015, Vol. 8, No. 2, pp. 16–27. (In Russian)
- Smirnov, A. *Logikasmysla: teoriya i ee prilozhenie k analizuklassicheskoy arabskoy filosofii i kul'tury* [Sense of Logic: the Theory and its Application to the Analysis of classical Arabic Philosophy and Culture]. Moscow: Languages of the Slavic Culture Publ., 2001. 504 pp. (In Russian)
- Smirnov, A. "Obmanchivaya pokhozhest' zaimstvovaniy: Istoriya idey i smyslovaya logika" [The deceptive Similarity of Borrowing: History of the Logic of Sense], *Istoriya filosofii: vyzovy XXI veka* [The History of Philosophy: XXI Century's Challenges], ed. by N. Motroshilova. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitatsiya Publ., 2014. pp. 246–250. (In Russian)
- Strabo. *Geografiya v 17 kn.* [Geography published in 17 volumes], trans. by G. Stratanovskiy. Moscow: Ladimir Publ., 1994. 640 pp. (In Russian)
- Szlezák, T.A. *Kak chitat' Platona* [How to read Plato], trans. by M. Bulanenko. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ., 2008. 314 pp. (In Russian)

Vasil'yeva, T. "Pisanaya i nepisanaya filosofiya Platona" [Written and unwritten Philosophy of Plato], in: T. Vasil'yeva, *Poetika antichnoy filosofii* [Poetics of Ancient Philosophy]. Moscow: Akademicheskiy Proekt Publ.; Triksa Publ., 2008. pp. 505–528. (In Russian)

Yunis, H. (ed.) *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 262 pp.

Yakovlev, A. *Zaveshchanie Dzhona Lokka, priverzhentsa mira, filosofa i anglichanina* [The Testament of John Locke, Peace Advocate, Philosopher and Englishman]. Moscow: Gaidar Institute Publ., 2013. 432 pp. (In Russian)

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

В ЗАЩИТУ СЕМАНТИЧЕСКОГО ЭКСТЕРНАЛИЗМА. АРГУМЕНТЫ ХИЛАРИ ПАТНЭМА

Putnam H. Naturalism, Realism, and Normativity. Cambridge:
Harvard University Press, 2016. 238 p.

Джохадзе Игорь Давидович – кандидат философских наук, заведующий сектором современной западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: joe99@mail.ru

В книге «Натурализм, реализм и нормативность» Хилари Патнэм выдвигает ряд аргументов в защиту семантического экстернализма, доказывая, что не только значения терминов естественного языка, но сами мысли и представления «не локализованы в головах» людей, на этом языке говорящих и думающих. Патнэм отвергает тезис Джона Макдауэла об изначальной концептуальности квалитативного опыта. Чувственные ощущения, по его убеждению, «не играют особой эпистемической роли», поскольку лишены пропозиционального содержания. Концептуально артикулированы апперцепции, а не квалиа, считает философ.

Ключевые слова: метафизический реализм, экстернализм, концептуальная относительность, апперцепция, квалиа, Макдауэл, Ноэ, Джеймс, Дэвидсон

Последняя книга Хилари Патнэма (1926–2016) интересна не только своим содержанием, но и формой. По сути, это развернутый комментарий автора к собственным сочинениям десяти-, тридцати- и пятидесятилетней давности, местами напоминающий интеллектуальный дневник, обильно сдобренный самоцитированием и личными воспоминаниями. Уже по одним названиям глав и параграфов книги можно судить о характере и направленности философских исканий «гарвардского Протея»: от раннего функционализма и натурализма (1 и 2 гл.) через прагматический реализм (3 гл.) к зрелой постфеноменалистской теории восприятия, «транзакционализму» (4 и 5 гл.). В полемике с оппонентами и в диалоге с самим собой Патнэм пытается доказать, что он вовсе не тот, за кого его принимают, точнее, принимали в разные годы на разных этапах его профессиональной карьеры: ни научный реалист в классическом понимании (60–70-е гг.), ни «верификационист» (80-е гг.), ни «концептуальный релятивист» (1990–2000-е гг.). Кто же тогда?

В свое время Патнэм¹ выдвинул ряд аргументов против так называемого метафизического реализма – философского воззрения, согласно которому «мир может быть разделен на объекты и свойства, существующие независимо от человеческого сознания, и притом одним-единственным правильным способом» (с. 24)². Теперь Патнэм считает, что его критика была недостаточно четко артикулирована, а потому ложно интерпретировалась. «Я ошибался, используя “метафизический реализм” – термин, имеющий широкое применение и охватывающий целый ряд философских подходов и теорий, – так, как если бы он относился только к *одной* позиции, которую я рассматривал. Отвергая ее, я де-факто отвергал и все другие позиции из этого ряда» (с. 24–25).

Как известно, антиметафизическая направленность доминировала в англоязычной аналитической философии в период ее становления и институционального оформления (в 1940–1950-е гг., в пору студенчества Патнэма), однако определяющего влияния на последующее развитие этой традиции она не оказала. «Старые» проблемы метафизики (реализм vs идеализм, сознание–тело, универсалии, онтология возможных миров) спустя какое-то время вернулись в аналитическую философию. «Раньше, – вспоминает Патнэм, – я довольно часто высказывался о “метафизике” в уничижительном смысле (влияние моих учителей Куайна и Рейхенбаха слишком явно давало себя знать)... На самом деле, однако, я всегда придерживался определенных метафизических взглядов» (с. 92). Убеждение Витгенштейна и логических позитивистов в бессмысленности метафизики фактически само лишено философского смысла, соглашается с мнением Вайсмана³ Патнэм. «Когда я читаю тексты Платона, или Аристотеля, или Маймонида, или Канта, или даже Гегеля, я не нахожу их буквально бессмысленными, хотя многие идеи названных авторов кажутся мне безнадежно ошибочными» (с. 154). Патнэм «образца 2015 года» прямо заявляет, что считает себя «реалистом в метафизике» (с. 25), только реализм (метафизический) больше не сводится им к пониманию истины как отношения «грубого соответствия» между терминами и их референтами и к допущению одного исчерпывающе полного и достоверного описания мира – реальности *как она есть*. Такая узкая трактовка уже неприемлема для него.

Argumentum primatum Патнэма – указание на возможность теоретически несовместимых, но эмпирически эквивалентных описаний реальности. Устанавливая различные концептуализации некоторой совокупности фактов (дескриптивного материала) и с равным основанием претендуя на истинность, эквивалентные описания (например, матричная и волновая теории в физике) разрушают миф о «корреспонденции» – одно-однозначном соответствии знания объективной реальности. «То, чему должно соответствовать высказывание, претендующее на “истинность”, в разных языковых играх будет различным» (с. 95). Иными словами, всякое описание «объективного мира» является, во-первых, *описанием* мира (прагматический аргумент против «метафизического» – в узко-доктринальном смысле – реализма), а во-вторых, описанием *мира* (реалистический аргумент против релятивизма и солипсизма). Акцентируя концептуальную относительность (conceptual relativity), Патнэм остается верен своей прежней стратегии, пытаясь, как он сам объясняет, провести корабль философии «между Сциллой солипсизма и Харибдой метафизического реализма» (с. 120).

¹ См., например: Putnam H. Realism and Reason. Camb., 1983.

² Здесь и далее в круглых скобках ссылки на рецензируемое издание.

³ См.: Waismann F. How I See Philosophy // Contemporary British Philosophy: Personal Statements. Third Series. L., 1956. P. 489.

За эту приверженность идее концептуальной относительности («концептуальный плюрализм») и вытекающую отсюда релятивизацию знания Патнэм критиковал Дональд Дэвидсон⁴. Утверждение о том, что «высказывания двух разных людей могут противоречить друг другу, оставаясь, тем не менее, истинными “для каждого из говорящих”», не поддается рациональному постижению, считает Дэвидсон. «Трудно представить, – говорит он, – на каком языке эта мысль может быть... непротиворечиво выражена»⁵. Однако, возражает Патнэм, концептуальный плюрализм как раз и настаивает на том, что теоретически несовместимые, но эквивалентные описания *не противоречат* друг другу и являются взаимопереводимыми; истинность одного описания не исключает истинности другого. К примеру, «возможному миру» Карнапа, состоящему из трех неделимых объектов (x_1, x_2, x_3), соответствует эквивалентный ему «мир» Лесневского, состоящий из семи объектов ($x_1; x_2; x_3; x_1+x_2; x_1+x_3; x_2+x_3; x_1+x_2+x_3$). Реальны ли объекты Лесневского, существуют ли мереологические суммы или только мысленно полагаются нами? Ответ зависит от нашей концептуальной установки, от выбора того или иного «диспозитивного языка» (с. 84) – в данном случае это язык теории множеств или язык мереологии. Ни философия, ни математика, ни другие науки не располагают объективно-нейтральным, концептуально не «инфицированным» языком наблюдения и описания. Однако признание концептуальной относительности не мешает нам говорить о «соответствии» (correspondence) наших высказываний реальности. Просто надо иметь в виду, что в разных языковых играх то, что мы называем «реальным» (чему должны *соответствовать* истинные высказывания), тоже будет разным; у каждого диспозитивного языка «своя собственная “онтология”» (с. 85).

На первый взгляд может показаться, что грань между реализмом и антиреализмом в философских построениях зрелого Патнэма практически стерлась (уже сочинения 1980–90-х гг., прежде всего «Разум, истина и история»⁶, давали повод так думать). Однако это обманчивое впечатление. Во-первых, Патнэм не отрицает «каузальную независимость объектов реальности от человеческого сознания» (с. 76); во-вторых, он не является сторонником той разновидности эпистемологического антиреализма, которая ставит научную или философскую истину в прямую зависимость от нашей способности к верификации. С одной стороны, рассуждает Патнэм, имеется большой класс понятий и суждений, которые могут рассматриваться как (предположительно) истинные, несмотря на отсутствие необходимых для их подтверждения/верификации условий (например, «земляне – единственные разумные существа во Вселенной»). Истинность этого и подобных суждений недоказуема, так что бессмысленно даже ставить вопрос о благоприятных, тем более идеальных условиях верификации. Неверифицируемость утверждений не делает их когнитивно пустыми и бессодержательными, не исключает их неассерторического использования и адекватного понимания собеседниками. С другой стороны, любое эпистемически обоснованное суждение, являющееся частью теории, признаваемой истинной, может быть *метафизически* ложным – даже в случае, если отсутствуют условия, необходимые для его фальсификации, т. е. подтверждения его ложности. «Например, у нас могут быть веские основания полагать, что на далеких планетах обитают разумные существа, кото-

⁴ См.: Davidson D. The Structure and Content of Truth // Journal of Philosophy. 1990. Vol. 87. No. 6. P. 279–328.

⁵ Ibid. P. 307.

⁶ Putnam H. Reason, Truth and History. Camb., 1981.

рые шлют сигналы, фиксируемые земной аппаратурой. Однако эти сигналы, “подтверждающие” существование инопланетной цивилизации, могли бы вызываться низкочастотными колебаниями совершенно иного происхождения... Если метафизическим реализмом считать теорию, которая настаивает на том, что истина не тождественна обоснованной утверждаемости (даже в эпистемически идеальных условиях), то я – такой реалист» (с. 26–27).

Говоря об «эпистемически идеальных условиях», Патнэм имеет в виду концепцию истины как идеализированной рациональной приемлемости, которую он защищал в 1980-е гг. и от которой впоследствии отказался (с. 153). Ныне он трактует метафизический реализм широко – настолько, что реалистом оказывается и Тайлер Бёрдж с его «социальным экстернализмом», и даже многолетний оппонент Патнэма Ричард Рорти с его фаллибилистской трактовкой истины. Рациональная приемлемость (обоснованность) наших оценок и верований не равнозначна их истинности, утверждает Патнэм. Однако в том же ключе рассуждает и Рорти. По его мнению, предикат «истинно» философски корректно и практически целесообразно использовать лишь в негативно-ограничительном смысле – как «предостерегающее» (*cautionary*) указание на возможное в будущем опровержение (наши суждения могут быть обоснованными – на *данный* момент, в *данном* контексте и для *данной* аудитории, – не будучи истинными)⁷. Вот только реалистом, тем более «метафизическим», Рорти никак не назовешь!

Отдельного рассмотрения заслуживает 12-я глава книги Патнэма (“*The Development of Externalist Semantics*”), посвященная семантическому экстернализму. Значение лингвистических терминов, доказывает автор, задается внешними сознанию факторами, такими как каузальная цепь или номологическая (законосообразная) связь выражения (термина) и обозначаемого предмета, а также социальными практиками. Выводы экстернализма подтверждаются фактами из реальной истории физики, математики и других наук (а не только придуманным экспериментом «Земля и ее Двойник», о котором Патнэм то и дело ностальгически вспоминает (с. 208–209, 217–218)). В классической физике XIX в. кинетическая энергия тела выражалась формулой $\frac{1}{2}mv^2$, а в специальной теории относительности Эйнштейна – $mc^2/\sqrt{1 - v^2/c^2}$. Из этого не следует, что термином «кинетическая энергия» в 1899 г. обозначалась одна физическая величина, а в 1905 г. – другая. Употребляя этот термин сегодня, мы говорим *о том же самом*, о чем говорили физики до Эйнштейна, но теперь мы значительно лучше понимаем природу описываемого явления. Точно так же референция термина «атом» не изменилась, когда физики отказались от «планетарной» модели атома в пользу квантово-механической; просто наука сделала еще один шаг к пониманию того, что представляют собой *реальные* атомы. Отсюда следует, резюмирует Патнэм, что референция терминов («атом», «энергия» и т. п.) определяется не ментальными состояниями носителей языка (членов того или иного лингвистического сообщества), а «самими вещами», т. е. *внешними* факторами (с. 201–202).

Согласно экстернализму Патнэма, решающая роль в установлении референции принадлежит двум нементальным факторам: природному и социальному. Для того чтобы понимать смысл какого-либо слова (например, «золото» или «алюминий»), не обязательно владеть всей совокупностью информации, позволяющей точно распознать обозначаемый этим словом естественный вид, – достаточно, чтобы соответствующей информацией владели эксперты (способные отличить *aurum* или *aluminium* от других химических

⁷ См.: Rorty R. Truth and Progress. Camb., 1998. P. 60–61.

элементов). Именно эта «экспертная» информация, а не случайные и неполные представления членов языкового сообщества, определяет референцию терминов естественных видов. В каждом сообществе, рассуждает Патнэм, практикуется лингвистическое разделение труда (*the linguistic division of labor*), т. е. в языке имеются термины, точное значение которых известно не всем носителям данного языка, а лишь какой-то подгруппе – специалистам. «Я не только могу не уметь отличать одни виды деревьев или растений от других, например, вяз от ольхи, но я и *не обязан* уметь это делать, – поясняет Патнэм. – Если нужно установить, является ли дерево вязом, я могу обратиться за помощью к человеку, который разбирается в предмете лучше меня» (с. 206). Кроме того, референция терминов, как уже было сказано, зависит от «реальной природы» объектов, служащих образцами обозначаемых ими естественных видов, и отчасти определяется *индексально* (природный фактор). Оба указанных фактора, природный и социальный, не учитываются семантическим интернализмом, трактующим человеческое познание как чисто индивидуальный процесс. Игнорировать разделение лингвистического труда – значит упускать из виду социальный аспект познания («не замечать других людей»); игнорировать индексальность – значит недооценивать вклад, вносимый окружающей средой, «миром».

Целью мысленного эксперимента «Земля и ее Двойник», ставшего известным после выхода в свет статьи Патнэма «Значение и референция» (1973), было доказать: «значения не локализованы в головах пользователей языка» (с. 206). Этот тезис – *locus classicus* семантического экстернализма. Но Патнэм идет дальше и утверждает: не только слова естественного языка, но и сами мысли, которые мы выражаем с их помощью, «имеют значение лишь в контексте наших трансакций с объектами окружающего мира и с другими людьми»; а если «мысли – не в головах, сознание (*mind*) – тоже» (с. 210)⁸.

Свой трансакционализм Патнэм противопоставляет классическому феноменализму, редуцирующему все содержание человеческого знания к чувственным компонентам (ощущениям, сенсбилиям, квалиа и т. п.). Основанием и последней реальностью нашего знания о чем бы то ни было, согласно Расселу, являются чувственные данные, которые, по его выражению, «находятся целиком в наших личных пространствах»⁹ – в пространстве видения, осязания и т. д. Однако такой феноменалистский подход неизбежно заводит философскую мысль в тупик скептицизма, считает Патнэм: «Если в нашем распоряжении нет ничего, кроме личных данных (*private data*), тогда все мы – “Болотные люди”»¹⁰. Болотный человек испытывает определенные

⁸ Об этом подробнее см.: *Вострикова Е.В.* Знание и каузальное обоснование // *Логос*. 2009. № 2(70). С. 63 и далее (§ 6: Почему семантический экстернализм не доказывает истинности экстернализма относительно ментального содержания).

⁹ *Russell B.* *The Problems of Philosophy*. Oxf., 1912. P. 29.

¹⁰ «Болотный человек» (“Swampman”) – мысленный эксперимент Дональда Дэвидсона (см.: *Davidson D.* *Knowing One’s Own Mind* // *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 1987. Vol. 60. No. 3. P. 441–458), придуманный в развитие эксперимента «Земля и ее Двойник». В кратком изложении его сюжет следующий: Дэвидсон отправляется на прогулку по болоту и останавливается под деревом переждать грозу. Ударившая молния расщепляет его тело на молекулы и по невероятному стечению обстоятельств создает из дерева точную копию Дэвидсона. Это существо, Болотный человек, «узнает» друзей Дэвидсона, «припоминает» какие-то истории из «личной» жизни. На самом деле, однако, ему нечего вспоминать, так как все это происходило не с ним. Его «мысли» не являются мыслями. В отличие от настоящего Дэвидсона, у Болотного человека нет собственной «каузальной истории». Эксперимент демонстрирует, что личность – это не только физическое тело и мозг человека, но также история его взаимоотношений (трансакций) с окружающим миром, с другими людьми и предметами.

ощущения, но внешний мир остается для него “закрытым”: он не в состоянии вывести существование мира из своих ощущений. Проблема в том, что Болотный человек не обладает понятиями, а следовательно... у него нет и восприятий – “апперцепций”. Знание не есть результат интеракций с ментальными содержаниями-объектами в личном пространстве; оно является результатом взаимодействия нашего организма с тем, что его окружает, включая культурную и языковую среду» (с. 226).

Патнэм здесь апеллирует к Уильяму Джеймсу и проводимому им различению *ощущений* и *апперцепций*, в «неслиянном единстве» представленных в нашем чувственном опыте. «Ощущения и апперцептивные идеи прочно связаны друг с другом, – цитирует он Джеймса. – Сказать, где начинаются одни и кончаются другие, не легче, чем зрительно провести линию, отделяющую декорации круговой панорамы от расписанного художником заднего полотна»¹¹. Феноменальный характер наших непосредственных восприятий, «перцептов», зависит от того, какими понятиями – «концептами» – мы обладаем и оперируем, поясняет Патнэм. Например, характер восприятия знака или слова, составленного из букв алфавита, незнакомого воспринимающему субъекту, будет существенным образом отличаться от характера восприятия этих же знаков субъектом, являющимся носителем языка. Когда англофон видит табличку с надписью “STOP”, осознание им непосредственно данного в восприятии (сочетания “S”, “T”, “O” и “P” на табличке) «прочно связано», по Джеймсу, с пониманием того, о чем эта надпись сигнализирует. Человека, не «считывающего» знаки, Патнэм сравнивает с ребенком, не владеющим речью. «Если использовать терминологию Канта, можно сказать, что до-дискурсивные существа – дети в первые месяцы жизни и животные – только *испытывают* боль, однако им недоступна *апперцепция* боли; иначе говоря, они не осознают боль как именно боль» (с. 149). То есть связь ощущений и апперцепций, при всей ее прочности и определенности, не абсолютна; «перцепты» возможны *и без* «концептов»; *не весь* чувственный опыт концептуально артикулирован.

Настаивая на этом, Патнэм открыто полемизирует с Джоном Макдауэлом и теми, кто разделяет его убеждение в изначальной концептуальности опыта (квалиа, восприятий, поведенческих реакций и т. д.)¹². Ощущения без понятий не просто слепы, они невозможны, считает Макдауэл. Патнэм возражает: разве наше восприятие новизны – наш опыт первоначальных переживаний – не свидетельствует об обратном? Вспоминая раннее детство, мы часто заново переживаем состояния, которые в момент их возникновения никакой концептуально-смысловой нагрузки не несли. Наше *воспоминание* о каждом из таких ощущений концептуализировано, но *сами ощущения* – нет (с. 147). «Я убежден в существовании квалитативного и неконцептуального измерения опыта, подлежащего научному рассмотрению, – говорит Патнэм. – ...Имеются квалиа, в изучении нейрофизиологической природы которых мы можем существенно продвинуться и *в действительности* продвинулись за последнее время» (с. 156). Маловероятно, однако, что эти исследования приблизят нас к пониманию того, как «работает» наша мысль (в отличие от функционирования мозга), считает Патнэм. На самом деле, в основании нашего знания лежат *апперцепции*, а вовсе не квалиа. Субъективные впечатления (*impressions*) и *ощущения* (*sensations*) «не играют особой эпистемической роли» (с. 164), т. к. лишены «пропозиционального содержания» (с. 194).

¹¹ James W. Essays in Radical Empiricism. Camb., 1976. P. 16.

¹² См.: McDowell J. Mind and World. Camb., 1994. P. 67, 89–90.

В своей книге Патнэм значительное внимание уделяет проблеме *амодальности* восприятия. Сам термин («амодальная апперцепция» или «амодальное восприятие») он заимствует у А. Ноэ. Эмпирический опыт, по словам Патнэма, всегда превосходит объем данного нам в действительности – непосредственно видимого, слышимого, осязаемого. Когда мы смотрим на какой-то предмет, например яблоко, мы видим только обращенную к нам его часть, однако это не мешает воспринимать предмет целостно. Видимая сторона яблока – часть, непосредственно схватываемая в восприятии, или данная в презентации, – аппрецирует невидимую тыльную сторону, воспринимаемую как бы опосредованно, или «амодально». Говоря о таких апперцепциях, исследуя их природу и функции, Ноэ акцентирует роль сенсомоторных навыков¹³ (нам заранее известно, каким «окажется» яблоко, если взять его в руки, рассмотреть с разных сторон, разрезать на части и т. д.), однако упоминает и о возможности «мысленного конструирования» объекта. «В действительности мы имеем здесь нечто большее, чем возможность, – считает Патнэм. – Моя уверенность в том, что компьютер, который стоит на моем рабочем столе, является именно компьютером, а не чем-то еще, не сводится только к “сенсомоторным” предощущениям (expectations)» (с. 150)¹⁴. Все сказанное Макдауэлом о чувственном опыте справедливо, но лишь применительно к апперцепциям, в том числе апперцепциям амодальным, заключает Патнэм. «Концептуально (но не инференциально) артикулированы... апперцепции, а вовсе не *ощущения*... Если “минимальный эмпиризм” Макдауэла настаивает на противоположном, тогда он эмпиричен сверх меры» (с. 151).

Джон Макдауэл – не единственный визави Хилари Патнэма в «Натурализме, реализме и нормативности». Не ограничивая никакими заранее установленными концептуальными рамками круг рассматриваемых тем, перебирая один аргумент и мысленный эксперимент за другим, автор полемизирует с Бернардом Уильямсом, Ричардом Бойдом, Уиллардом Куайном, Майклом Даммитом, Эрнстом Соса и... Хилари Патнэмом. Верный принципу *de omnibus dubito*, американский философ и в свои без малого девяносто не утратил способности к самокритике (наверное, самая частая фраза в книге – «я *ошибался*»)¹⁵. Интеллектуальная добросовестность, требовательность к себе и другим, строгость и лапидарность аргументации всегда отличали Патнэма-аналитика. Таким он предстал и в своей новой книге, которая оказалась прощальной.

¹³ Подробнее см.: *Иванов Д.В.* Энактивизм и проблема сознания // Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 49. № 3. С. 88–104.

¹⁴ Стоит заметить, что феномен «целостности восприятия» хорошо известен и экспериментально исследован, в частности, в гештальт-психологии и феноменологии. См., например, «Картезианские медитации» Гуссерля (§ 55): «Следует проводить различие между тем, что воспринято [в предмете] непосредственно, и избытком – тем, что непосредственно в нем не воспринимается, но все же присутствует. ... Любое восприятие такого типа является трансцендирующим; оно полагает нечто большее, чем присутствие-здесь (Selbst-da), чем то, что оно каждый раз действительно делает присутствующим (präsent)» (*Гуссерль Э.* Избр. работы. М., 2005. С. 412).

¹⁵ Над Патнэмом часто подшучивали за легкость, с которой он менял свои убеждения и доктрины. В юмористическом «Философском лексиконе», редактируемом Д. Деннетом, даже появилась статья об этом: «Хилари – короткий, но продуктивный период в карьере признанного философа. Пример словоупотребления: “об этом я думал три или четыре хилари тому назад”» (*Dennett D.* The Philosophical Lexicon. 2008 ed. // URL: <http://www.philosophicallexicon.com/#H> (дата обращения: 27.10.2016)).

Список литературы

- Вострикова Е.В.* Знание и каузальное обоснование // *Логос*. 2009. № 2(70). С. 54–66.
- Гуссерль Э.* Избранные работы / Сост. В. Куренной. М.: Территория будущего, 2005. 464 с.
- Иванов Д.В.* Энактивизм и проблема сознания // *Эпистемология и философия науки*. 2016. Т. 49. № 3. С. 88–104.
- Davidson D.* Knowing One's Own Mind // *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 1987. Vol. 60. No. 3. P. 441–458.
- Davidson D.* The Structure and Content of Truth // *Journal of Philosophy*. 1990. Vol. 87. No. 6. P. 279–328.
- Dennett D.* The Philosophical Lexicon. 2008 ed. // URL: <http://www.philosophicallexicon.com/#H> (дата обращения: 27.10.2016).
- James W.* Essays in Radical Empiricism / Ed. by R.B. Perry. Camb.: Harvard University Press, 1976. 279 p.
- McDowell J.* Mind and World. Camb.: Harvard University Press, 1994. 191 p.
- Putnam H.* Reason, Truth and History. Camb.: Cambridge University Press, 1981. 222 p.
- Putnam H.* Realism and Reason. Camb.: Cambridge University Press, 1983. 312 p.
- Rorty R.* Truth and Progress. Camb.: Cambridge University Press, 1998. 355 p.
- Russell B.* The Problems of Philosophy. Oxf.: Oxford University Press, 1912. 167 p.
- Waismann F.* How I See Philosophy // *Contemporary British Philosophy: Personal Statements. Third Series* / Ed. by H.D. Lewis. L.: George Allen and Unwin, 1956. P. 447–490.

In defense of semantic externalism.

Hilary Putnam's arguments

Putnam H. Naturalism, Realism, and Normativity. Cambridge: Harvard University Press, 2016. 238 p.

Igor Dzhokhadze

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: joe99@mail.ru

In his *Naturalism, Realism, and Normativity*, Hilary Putnam puts forward a number of modified arguments in defense of semantic externalism, arguing that not only “meanings aren’t in the head”, but our thoughts and ideas as well. Reference of the terms used in speech, as well as content of statements and representations, is determined not by mental states of a speaker (member of some linguistic community), but by “the environment itself”, i.e. external factors – natural and social. Putnam refuses to endorse John McDowell’s claim that all perceptual experiences are initially conceptualized. On his view, sensations “play no special epistemic role”, for they lack propositional content. It is apperceptions that are conceptually articulated, not qualia, Putnam insists.

Keywords: metaphysical realism, externalism, conceptual relativity, apperception, qualia, McDowell, Noë, James, Davidson

References

- Davidson, D. “Knowing One’s Own Mind”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1987, Vol. 60, No. 3, pp. 441–458.
- Davidson, D. “The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy*, 1990, Vol. 87, No. 6, pp. 279–328.

Dennett, D. *The Philosophical Lexicon*, 2008 ed. [<http://www.philosophicallexicon.com/#H>, accessed on 27.10.2016].

Husserl, E. *Izbrannye raboty* [Selected Works], ed. by V. Kurennoi. Moscow: Territoriya Budushchego Publ., 464 pp. (In Russian)

Ivanov, D. "Enaktivizm i problema soznaniya" [Enactivism and the Problem of Consciousness], *Jepistemologija i filosofija nauki*, 2016, Vol. 49, No. 3, pp. 88–104. (In Russian)

James, W. *Essays in Radical Empiricism*, ed. by R.B. Perry. Cambridge: Harvard University Press, 1976. 279 pp.

McDowell, J. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1994. 191 pp.

Putnam, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 222 pp.

Putnam, H. *Realism and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 312 pp.

Rorty, R. *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 355 pp.

Russell, B. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1912. 167 pp.

Vostrikova, E. "Znanie i kauzal'noe obosnovanie" [Knowledge and Causal Justification], *Logos*, 2009, No. 2(70), pp. 54–66. (In Russian)

Waismann, F. "How I See Philosophy", *Contemporary British Philosophy: Personal Statements. Third Series*, ed. by H.D. Lewis. London: George Allen and Unwin, 1956, pp. 447–490.

А.А. Горных

**ВЕЩЬ НА ЭКРАНЕ:
ИСТОРИЧЕСКИЙ СЕНСОРИУМ АНДРЕЯ ТАРКОВСКОГО
(РАЗМЫШЛЕНИЯ ПО ПОВОДУ КНИГИ РОБЕРТА БЕРДА
«АНДРЕЙ ТАРКОВСКИЙ. ЭЛЕМЕНТЫ КИНО»)**

Горных Андрей Анатольевич – профессор отделения медиа и коммуникаций. Европейский гуманитарный университет. Литва, LT-01114, г. Вильнюс, ул. Тауро, д. 12; e-mail: andrei.gornykh@ehu.lt

Кинематографическая «натурфилософия» Тарковского – его “кино элементов” (Земли, Огня, Воды, Воздуха) – рассматривается Робертом Бердом как эффект “элементов кино”. Такими элементами, прежде всего, являются «поток» и «пленка». Потоки Тарковского – это потоки его знаменитой кинематографической воды, но также и визуализируемые атмосферные «волны» и «флюидные» движения постоянно дрейфующей камеры. Эти потоки, сливаясь друг с другом, образуют «экран» для материализации протекания времени в конкретных сообществах зрителей. Пленка – это материальный носитель фильма (кинопленка), сам фильм (кинолента). Но также и та «водная» пленка кинообъектов, которая возникает как эффект потоков, и та невидимая «пелена», которая создается вокруг предметов флюидной камерой Тарковского. Специфические кинематографические техники советского кинорежиссера, элементы его киностилля порождают особую вещественность кинопредметности. Эта вещественность может быть «прочитана» как эстетический горизонт исторического воображаемого оттепельного поколения. С одной стороны, в качестве утопического импульса обретения эстетического коллективного единства (сообщества с одинаковым опытом протекания времени) в противовес сталинской тоталитарной утопии. С другой, как специфическое проявление общего симптома модерна – угасания Энергии, стирания вещей и опустошения человека, эстетической реакцией на которые и выступает кинематограф Тарковского.

Ключевые слова: элементы кино, кинопредметность, Тарковский, Берд, общество

Книга Роберта Берда «Андрей Тарковский. Элементы кино» – лучшая книга о Тарковском, которую я держал в руках. По сути она представляет с собой прекрасно изданный альбом со множеством качественных цветных иллюстраций. Это делает книгу настоящим живописным лабиринтом мира Тар-

ковского. В этом лабиринте есть несколько сквозных иконографических тем (воды, огня, книги, дома и др.), к которым постоянно возвращается глаз читателя. В нем есть многочисленные прихотливые боковые ходы самых разнообразных интертекстуальных переключек и исторических ассоциаций – от картин классической европейской живописи до документов советской эпохи.

При погружении в текст это ощущение образного универсума усиливается. Автор обладает поразительным для представителя той жизни, которая кажется инопланетной по отношению к миру Тарковского, чувством культурного и исторического контекста советского кинорежиссера. Берд создает тонкую сеть ассоциаций, в которой улавливает специфику творчества Тарковского. Русская религиозная традиция, поэтика русской формальной школы, европейская философия темпоральности, реалистический живописный канон, советская идеология и бытовые реалии, литература модернизма – таковы лишь некоторые нити этой сети. О самих же фильмах Тарковского автор, кажется, знает практически все, начиная от кадровой памяти на все его картины и заканчивая нюансами их производства и рецепции (особенностей дубляжа, техник съемки, музыкального сопровождения и т. п.).

Не ставя задачу предложить нечто вроде «лучшей интерпретации» Тарковского, Берд осуществляет тщательный формальный анализ «сделанности» его фильмов, параллельно соотнося их с историческими контекстами различной глубины, которые оттеняют элементы киноформы, подчеркивая их «объемы» и «фактуры». Полемизируя с такими авторами, как Фредрик Джеймисон или Славой Жижек, он пытается избежать укладывания кинопоэтики Тарковского в теоретические схемы – при, наверное, неизбежной в таких случаях схематизации самих этих теорий – акцентируя внимание на эстетической стороне, возвращая читателю чувственный мир, «сенсориум» кинематографа Тарковского.

Но это не просто книга, которая втягивает широкого читателя в магический мир Тарковского, позволяет ему осмысленно увидеть неразличимый для неподготовленного зрителя поэтический универсум, складывающийся из множества деталей. Эта книга для исследователей, ибо такое видение Тарковского создает динамику понимания – поиск новых вопросов и продолжение размышлений.

* * *

Тарковский, как отмечает Берд, это «Евангелие советской интеллигенции» 1960–1970-х. Воплощение новых настроений и идей постсталинского общества. И одновременно «отдушина» для оттепельного поколения – для социального оптимизма и творческой энергии, которые не находили себе выхода в рамках лишь относительно гуманизированной советской системы. Но в истории советской интеллигенции и – шире – оттепельного поколения советских людей можно различить и другой, более общий сюжет. Неудовлетворенность, нереализованность, утрата интереса к жизни. Эта проблема гораздо шире подцензурного существования человека в жестких рамках советской идеологии, которые творческая интеллигенция чувствовала особенно остро, реагируя диссидентством или бытовым пьянством.

Эпоха «лишних людей», отчуждения индивидов от общества (тем более сильное, чем более яркой является личность), угасания жизненных Энергий – по сути это магистральный сюжет искусства модернизма, особенно

литературно-философского. Ницше и Достоевский, Пруст и Гессе, Кафка и Сартр оставили нам впечатляющие картины современности как эпохи декаданса, скуки, тошноты и т. п.

Можно сказать, что еще не растроченная вера советского человека в утопическое будущее и противостояние с политическим режимом (или ловкое маневрирование между временными, как представлялось, идеологическими «отмелями» сталинизма) как раз придавали тот высокий тонус поколению «шестидесятников», продукты которого палимпсестом ложились поверх общей истории модернизации европейского общества.

Но как только этот тонус стал угасать в связи с брежневским «застоем», на поверхности советского модерна стали проступать жирные пятна модерна как такового. Вместе с базовыми аффектами модерна также и в виде последнего цикла великого модернистского проекта Формализма (В. Шкловский и Ю. Тынянов, А. Ричардс и У. Эмпсон, Д. Рэнсом и К. Берк, Ж.-П. Ришар и Р. Барт) – воскрешения «плоти мира», слов и вещей посредством искусства.

Откуда берется это общее ощущение истертости, изношенности, опустошенности слов, чувств, вещей, людей, которое свободно пересекает границы эпох (дореволюционной и советской) и геополитические границы (России и Европы)? Не является ли постсталинская социальная поэтика искренности, требовавшая выбросить на свалку истории вещи и чувства из «крашенной фанеры» идеологических клише, лишь последним цветением высокого модернизма вообще с его ностальгией по настоящим вещам и живым чувствам? Иными словами, не служит ли это неузнавание симптомов модерна под маской «советского» конститутивным фактором формирования большого стиля «оттепели», что объясняет фрустрацию шестидесятников (от идеологически «правоверного» Роберта Рождественского до «диссидента» Андрея Тарковского) в ситуации, когда они оказались по ту сторону советского и «маска» оказалась сброшенной?

Еще одной ловушкой, которая поджидает в проблемном поле Тарковского, является ловушка чрезмерного обобщения. Одни исследователи увлеченно анализируют в качестве источника творчества Тарковского его противостояние с советской системой как представителя некой аутентичной духовной традиции (в крайних случаях – ортодоксально православной), оставаясь таким образом в узком «антисоветском» историческом горизонте нескольких декад XX в. **Другие расширяют исторический горизонт до исчезновения историчности как таковой, говоря о борьбе рационального, абстрактного и эмоционального, эстетического как определяющем контексте киностилистики Тарковского, борьбе, уходящей корнями то ли в хайдеггерианский «поворот в мышлении» позднего средневековья, то ли вообще в извечное манихейское противостояние разума и чувств. Советская система в этом свете предстает как один из вариантов – возможно, наиболее бездушный – техногенной машины цивилизации, попирающей человеком природу и природу в человеке.**

Как возможно избежать этих ловушек? Примером этого может служить виртуозное оборачивание Робертом Бердом стандартной теоретической перспективы. Кинематографическую натурфилософию Тарковского, его «кино элементов» – Земли, Огня, Воды и Воздуха – он рассматривает как эффект «элементов кино», кинематографических техник Тарковского: «Сила воздействия фильмов Тарковского заключается не в том, что в них схватывается мистическое присутствие Природы или России, но в том способе, каким в них элементы кино порождают нечто новое в самом зрителе посредством

экрана (*through the screen's mediation*)»¹. Эта кинематографическая медиация, центральная функция экрана как опосредующего звена между автором и зрителем выступает лейтмотивом всей книги.

Кинематограф Тарковского, таким образом, помещается в рамку базового парадокса модернизма – если что и репрезентируются под лозунгом возвращения «к вещам самим по себе», так это не первозданные стихии мира, но сами техники их репрезентации². И дело даже не в том, что режиссер Тарковский, провозглашающий лозунг съемки «жизни врасплох», во всей ее естественности, стал притчей во языцех за свое искусственное выстраивание кадра (типа выпалывания цветов с луга или окраски кустов, чтобы добиться нужного оттенка листвы в кадре). Дело в самой функции экрана, на поверхности, в «текстуре» которого и выкристаллизовывается вся вещественность мировых стихий.

В чем же состоит чудо овеществления предметности на плоском экране? В том, что киноэкран служит не столько плоскостью, на которой движутся тени авторского воображения, сколько экраном, – в точном смысле этого слова – заслоняющим от некоего внешнего воздействия. Фильмы Тарковского – это не окно в мир – в современный мир растущих, разнонаправленных скоростей, скомканных чувств, непродуманных мыслей и, как бы сказал Виктор Шкловский, «автоматизированных» вещей, вещей, превратившихся в знаки самих себя. Киноэстетика Тарковского служит поверхностью, отстраняющей зрителя от этого внешнего мира, экранирующей его воздействия так, чтобы на ней могла развернуться встречающая, противонаправленная проекция самого зрительного зала.

В «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше описывает схожую функцию хора в качестве главного «действующего лица» древнегреческой трагедии³. Античная театральная сцена – не окно во внешний мир, в котором мелькают драматические или забавные сценки из жизни. Благодаря хоровым «потокам мелоса» между зрителем и его повседневностью опускается занавес, и он погружается как бы в коллективное сновидение и видит на сцене не людей в масках, но самого страдающего бога, Диониса. Видит в той непосредственности видения, которая и выступает для этой «общины бессознательных актеров» самой достоверной реальностью.

Зрители в зале для Тарковского призваны были пережить похожее обращение. Замедление, осязаемость, равномерность «давления» времени на экране – инсценируются ли на нем картины из прошлого автора или его размышления об этике познания – должны были увенчаться квазирелигиозным моментом единства протекания времени в сознании всех зрителей. Это единство протекания времени призвано обратить зрителей в нечто вроде виртуальной эстетической общины⁴. Именно это новое качество, «мысль», рождающаяся на стороне зрительного зала, проецируясь на экран, рождает объемность и вещественность, смысловую «непосредственность» кинопредметности. Или, говоря словами Тарковского: «Кино должно не объяснять, но воздействовать на чувства зрителей так, чтобы разбуженная эмоция могла дать импульс мысли»⁵.

¹ Bird R. Andrei Tarkovsky. Elements of Cinema. L., 2008. P. 12.

² См., например: Greenberg C. Modernist Painting // Art in Theory 1900–1990: An Anthology of Changing Ideas. Oxf., 1992. P. 754–760.

³ Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 85–87.

⁴ Не в смысле мнимой, воображаемой, а именно виртуальной – внезапной актуализации самых существенных потенций обычной, «разбавленной» реальности.

⁵ Цит. по: Bird R. Op. cit. P. 13.

Каковы же элементы кино Тарковского, визуальный «мелос» которых позволяет зрителю отрешиться от повседневности, «синхронизироваться» с другими (стать со-временниками) и увидеть «настоящие» вещи? Берд тщательно анализирует самые разнообразные – живописные, звуковые, монтажные – техники советского кинорежиссера, мы выделим лишь ключевые.

Прежде всего это различные «потoki» (flows), которые, сливаясь друг с другом, образуют «экран» для материализации протекания зрительского времени. Потoki воды – речной, дождевой, «океанической». Атмосферные «волны», превращающие поля и кусты в волнующиеся «моря». Потoki естественных шумов, проникающие границы кадров. «Флюидные» движения постоянно дрейфующей камеры, как бы увлекаемой невидимыми, атмосферными «течениями» в пространстве кадра.

Причем кинематографическая вода Тарковского – как правило, вода неглубокая, подобно мелкой реке с водорослями или дождевой воде на окнах в «Солярисе». А движения камеры – такие же медленные, но смещенные относительно направления движения внутрикадровых потоков. Эти потоки образуют парадоксальное гетеротопическое кинопространство. В нем качественно различные места – прошлого и настоящего, домашнего и внешнего, чуждого – не замещают друг друга (что же в конце концов выбрал Крис – земной дом или океан Соляриса?), но связаны в нестабильную систему тем особым «перетеканием» (the interflow), которое организует Тарковский на всем протяжении фильма. Перетеканием, имеющим специфическую женскую природу, – чем в конце концов оказывается Хари? – «потоком нейтрино» (как и другие ключевые женские персонажи – конвульсирующие, вибрирующие, нарушающие привычные закономерности гравитации).

Образцовым примером таких потоков может служить знаменитая водная сцена в «Сталкере», когда камера сновидно замедленно движется над сумеречными водами Зоны, омывающими лежащие в ней предметы. Вода тонким слоем затопила кафельный пол какого-то здания (как можно догадаться, комнаты исполнения желаний), но несмотря на это, она не стоит, но течет. Ее спокойное равномерное движение – откуда? куда? связывая какие пространства? – визуализировано движущимися частицами типа ила, находится под углом по отношению к вектору движения камеры. Вместе со своей монтажной позицией в самой «сердцевине» кинопространства, в апогее пути героев, водная сцена приобретает совершенно магическую силу.

Для описания этой силы Берд вводит другой центральный элемент кинематографа Тарковского, используя для этого филигранную игру слов. Пленка (film) – это материальный носитель фильма, основа технической проекции, кинопленка (film-stock). Это сам фильм, «кинолента». Но это также и та пленка, которая возникает как эффект потоков. Водная пленка. А также невидимая «пелена», которая создается вокруг предметов флюидной камерой Тарковского (прежде всего камерой Юсова).

Сама «текстура» экрана, которая «возвращает образу его тактильную материальность», «создает особую плотность жизненного опыта»⁶. Можно сказать, что как различные предметы в кадре увлажняются, намокают, покрываются водной пленкой – излюбленный прием материализации, «зафактуривания» образа у Тарковского – так и сама вода, вместе с другими образами земли, огня и воздуха, наполняющими киномир Тарковского, покрыта кинематографической «пленкой». Как повседневные предметы приобретают особую вещественность от налета стихий – измазанности землей, существо-

⁶ Bird R. Op. cit. P. 85, 92.

вания в осязаемом воздухе, «атмосфере» (дымке, тумане), затронутости языками огня. Так и обычные вода, земля, огонь и воздух – которые мы почти не замечаем в городской жизни, – обернутые в кино-«пленку», становятся первоэлементами Природы. Точнее, заслоненные от нас во всей их стертости и непримечательности пеленой кино, они становятся потусторонней поддержкой экрана для зрительских проекций. Как герои «Сталкера» должны приостановить свое неверие в нечто сверхъестественное по отношению к их повседневности, так и зритель «Сталкера» должен приостановить свою невосприимчивость к миру и поверить в то, что вода – это нечто большее, чем вода, земля – чем земля, огонь – чем огонь, а воздух – чем воздух.

На создание этой сотканной из «потоков» пелены экрана работают все техники репрезентации – от тщательного выбора места, освещения, ракурсов съемки, учета киногении предметов до работы художника картины, звукорежиссера, монтажера. Как в воде вещи приобретают магическое мерцание и глубину, так и на экране «те же самые» обычные неодушевленные предметы, которые располагаются по ту сторону экрана, оживают, становятся объектами эстетической веры в них зрителей. Иными словами, той финальной оболочкой, кино-«пленкой» вещей становится само запечатленное время, его осязаемость и единство протекания для всех собравшихся по эту сторону экрана.

Так, согласно логике Берда, реализуется модернистский проект Тарковского по эстетическому воспроизводству «чувственной полноты фильма... неповторимой и непередаваемой жизненной ткани каждого момента настоящего»⁷.

Но вместе с тем натяжкой было бы считать Тарковского еще одним представителем авторского кино, наряду с другими западными представителями кинематографа высокого модернизма, полагает Берд. Кинопоэтика режиссера вплетена в ткань «советского воображаемого».

И здесь американский исследователь обращает внимание на в высшей степени поучительную деталь. Отец Андрея, Арсений Тарковский, принимал активное участие в формировании этого воображаемого на самых ранних его стадиях. Поэт-лирик был пионером советского радиовещания, осуществляя экспериментальные радиопостановки, посвященные борьбе на трудовых фронтах. «Повесть о сфагнуме» (1931), «Стекло» (1932) – в этих трудовых маршах-повествованиях Арсений вносит значительный вклад в артикуляцию одного из ключевых образов советской утопии – образа Энергии (возникшего еще на стадии разработки ленинского плана электрификации страны Советов – ГОЭЛРО). Сквозь энтузиазм первых пятилеток проходит тема преобразования природы в энергетическую сеть, полностью покрывающую потребности человека. Идеологическим нервом этой темы выступает преобразование самого общества, в котором энергии индивидов сливаются в социальную Энергию, качественно превосходящую их сумму. Энергию, субстанцией которой является освобожденное время коллективного, неотчужденного труда. Овладев этой энергией, люди станут способны не только производить необходимые количества экономической продукции, но и придавать им новые качества, способные принести удовлетворение каждому, а в конечном счете – приблизить будущее, то есть поставить под социальный контроль само время истории. Время социалистического труда в таком воображаемом – нечто вроде напора водного потока в гидроэлектростанции, вырабатывающей самую чистую форму энергии – Электричество, которое сторицей возвращает людям затраченные усилия. Тем самым очерчивается ядро советской утопии – построение такой «энергосистемы», расходование человеческой энергии в которой приводило бы к еще

⁷ Bird R. Op. cit. P. 123.

большему ее накоплению. «Идеалом советского воображаемого была закрытая система динамической стабильности, в которой природные потоки и индивидуальные желания объединились бы для максимальной [производственной] эффективности»⁸. То есть коллективный физический труд увенчивался бы ростом творческого потенциала каждого индивида, а промежуточным эффектом этого стала бы принципиально новая экономическая система, полностью преобразующая природу.

У современников Андрея Тарковского ключевые элементы этого воображаемого еще вполне жизнеспособны (взять, например, повесть Василия Аксенова «Любовь к электричеству: повесть о Леониде Красине» (1969)⁹, в которой сущность большевика представляется как заряд «электричества в жилах», способный передаваться другим и породить общий революционный Ток). Сам же Тарковский явственно чувствует исчерпание этого проекта – энергия уходит из природы и из людей. В этом смысле «Сталкер» служит завершающим советскую эпоху фильмом. В нем сгущенные образы советской власти первых пятилеток – прежде всего образы гигантских гидроэлектростанций – превращаются в камерные руины «сухого тоннеля» (не говоря о других картинах индустриального распада). А иконографический мотив «лампочки Ильича» (голой лампочки, свисающей с потолка на проводе) меняет семантику нового солнца социализма на противоположную – истощения ресурсов, угасания. Лампочка не выдерживает накала какого-то непредсказуемого, последнего всплеска электричества и перегорает в кадре. Как минимум дважды – в начале и в конце пути в Зону. Но кадры самого «вещественного», эстетского перегорания лампочки – когда нить накаливания крупным планом наливается бронзовым свечением и как бы замедленно «лопается», оставляя после себя едкий дым, – не вошли в фильм.

Герои погружаются в сумерки поисков истин собственного желания. Но в кадре все еще звучат стихи Арсения Тарковского, поэтическая монтажная система фильма поддерживает давление времени внутри кадров – утопический импульс приобретает сублимированный, деиндустриализованный вид – сам фильм с помощью душевного труда зрителей вырабатывает Энергию. И в этом производстве экономическое сливается с эстетическим как более всеобъемлющей и продуктивной инстанцией.

Экран в этом случае не является «третьим лишним» между зрителем и миром, которые по прихоти злой судьбы не могут встретиться. Опосредование – единственный и поэтому «прямой» способ их встречи¹⁰. Но функция медиации отнюдь не напоминает переводчика для двух людей, говорящих на разных языках. Наоборот, здесь неправильный перевод становится условием понимания. Что-то извне пленка-мембрана фильма пропускает, что-то экранирует, отбрасывает назад, но по большей части фильтрует, искажает – и именно оказывается тем, что находится на острие наших поисков реальности, абсолютной гарантией которой выступает потустороннее пространство, учреждаемое самим присутствием экрана.

⁸ *Bird R.* Op. cit. P. 132.

⁹ *Аксенов В.* Любовь к электричеству: повесть о Леониде Красине. М., 2008.

¹⁰ Роберт Берд находит трагикомические иллюстрации принципа социального опосредования в сталинском кино, в котором фигура Сталина – настоящего или картинного – может функционировать как необходимая медиация между желанием советского человека и объектами его желания (для образования гетеросексуальных пар или выбора в пользу влечения к революционному делу).

Но отсюда следует, что и сам внешний мир по сути устроен точно таким же образом. Кино лишь продлевает работу дополнительного фильтра «очистки» в условиях, когда настоящий Экран – собственно реальность – перестает с этим справляться. Классическая работа Дюркгейма и Мосса «О некоторых первобытных формах классификации» (1902)¹¹ дает нам неоценимый ключ к пониманию природы этой дисфункции. Первобытный «экран» есть карта социальной тотальности сообщества, «легендой» которой является миф.

Тотальность – это общество как целое, как структура, в которой каждый элемент (термины родства, социальные роли, живые и мертвые) связан с каждым другим по определенным правилам субституции и коммутации. Иными словами, каждый индивид представляет свою соотнесенность с любым индивидом группы и место в общественном целом. В силу того, что внутри общества такая цельность практически недостижима (хотя «примитивные» группы стоят к ней гораздо ближе современных обществ), она существует как бы вне самого общества, как экран, на который проецируются групповые фантазмы, заслоняющие Иное противостоящей человеку природы. В итоге мир по ту сторону экрана предстает продолжением социального мира. Природные вещи и феномены исчерпывающим образом распределяются по четко соотнесенным друг с другом классам, которые являются слепком системы социальных классов, образующих примитивное сообщество. А само общество ретроактивно получает онтологическую гарантию собственного воспроизводства – необходимого и недостижимого Единства.

Именно эта экранирующая функция социальной тотальности радикальным образом подрывается во все более массовой и все более фрагментирующейся социальной системе модерна. В результате чего вещи внешнего мира воспринимаются как лишенные жизненных энергий. Человек модерна вынужден изобретать свои системы защиты вместо демонтированных религиозно-мифологических форм. Модернизм – это невиданный в истории взрыв разнообразия стилей в искусстве, за которым стоят попытки конструирования своего «экрана» со стороны отдельных социальных групп. Попытки возвышенные и обреченные – ибо в результате этих поисков единства и общезначимости художники в конечном счете лишь сами замыкались в своих «приватных языках»¹², теряя связь с миром. Подобно тому, как Горчаков, лирический герой Тарковского в «Ностальгии», в поиске новых впечатлений и средств выражения замыкается в последнем отчаянном усилии немого жеста смерти (несения свечи). Почему даже красоты Италии оставляют его бесчувственным? Те самые, фотографическими изображениями которых он восхищался вместе со своими близкими в России. Потому что он не может разделить этот опыт с «тем самым сообществом друзей и любимых, которое он жаждал бы оживить»¹³. Мир предстает для него чем-то вроде плохого, плоского кино. Но роль кино самого Тарковского в качестве особого полноценного мира, воображаемого экрана для своего «оттепельного» поколения, трудно переоценить. И пафос книги Роберта Берда в общем заключается в том, чтобы научиться относиться к фильмам Тарковского как к эстетическому горизонту конкретного исторического опыта. Например, как к иконографическому мотиву небесного свода в классической живописной традиции, уходящей корнями в позднее средневековье. Книга Камиля Фламариона

¹¹ См. в кн.: Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 2011. С. 55–124.

¹² См.: Jameson F. The Prison-house of Language: a Critical Account of Structuralism and Russian Formalism. Princeton (N.J.), 1972.

¹³ Bird R. Op. cit. P. 190.

«Атмосфера: популярная метеорология» (1888) содержит гравюру с одним из самых известных вариантов этого мотива: человек заглядывает за небесный свод, как если бы он был тонким проницаемым куполом, накрывающим землю, и видит за великолепным звездным «занавесом» небесную механику. Это похоже на то, как если бы зритель во время спектакля заглянул за декорации и увидел бы механику сцены за кулисами вместо живописных картин, в которых разворачивается действие на сцене. Берд приводит это в качестве аллегории того, к чему может привести увлечение абстрактным знанием, – к «застреванию» головы в пространстве потусторонней жизни, к забвению земного, телесного, чувственного, против чего направлена вся эстетическая программа Тарковского. Но то же самое можно отнести и к самим фильмам Тарковского – не нужно спешить заглядывать по ту сторону их эстетики, в поиске идеологических установок или религиозных истин. Не нужно разрывать ту исполненную чувственной красоты пленку, образующую небесный свод воображаемого «экрана, который содержит возможность восстановления самих условий опыта [жизни], восстановления самого времени»¹⁴.

Список литературы

Аксенов В. Любовь к электричеству: повесть о Леониде Красине. М.: Эксмо, 2008. 384 с.

Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1 / Ред.-сост. К.А. Свасьян. М.: Мысль, 1990. 831 с.

Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / Пер. с фр. А.Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011. 416 с.

Bird R. Andrei Tarkovsky. Elements of Cinema. L.: Reaktion Books, 2008. 255 p.

Greenberg C. Modernist Painting // Art in Theory 1900–1990: An Anthology of Changing Ideas / Ed. by Ch. Harrison, P. Wood. Oxf.: Blackwell Publishers, 1992. P. 754–760.

Jameson F. The Prison-house of Language: a Critical Account of Structuralism and Russian Formalism. Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1972. 230 p.

The thing on a screen: the historical sensorium of Andrei Tarkovsky (some considerations about Robert Bird's Andrei Tarkovsky: *Elements of Cinema*)

Andrei Gornykh

European Humanities University. 12 Tauro Str., Vilnius, LT-01114, Lithuania; e-mail: andrei.gornykh@ehu.lt

Tarkovsky's cinematographic 'natural philosophy' – the 'cinema of elements' (Earth, Fire, Water, Air) – gets considered by Robert Bird as an effect of the 'elements of the cinema'. Such elements are, in the first place, 'flow' and celluloid 'film'. In Tarkovsky, flows are the streams of his famous cinematographic water, but also the visualized atmospheric 'waves' and no less the fluid motion of his constantly drifting camera. These flows merge with one another to form the 'screen' where the flow of time can get materialized for the particular communities that the spectators of Tarkovsky's films are meant to become. The 'film' is a material substance, the film as such; it is also that specific 'water film' which appears around the cinematographic objects as an effect of flows; at the same time it is that invisible 'veil' which Tarkovsky's fluid camera creates around the objects. The specific cinematic techniques employed by the Soviet director, the elements of his cinema-style generate the

¹⁴ *Bird R.* Op. cit. P. 223.

characteristic ‘materiality’ of screen images. This materiality can be ‘read’ as an aesthetic horizon of the historical imaginary of the Thaw generation, or, to put it in other words, on the one hand it can be regarded as a utopian impulse toward the aesthetic collective unity (community sharing the same experience of time flow) as opposed to the Stalinist totalitarian utopia, and, on the other hand, as a specific manifestation of the general symptom of modernity: the extinction of Energy, emptiness of things and human beings. Tarkovsky’s cinema can be viewed as part of the late modernist reaction against it.

Keywords: cinema, philosophy, society, history, modernity, the imaginary, aesthetic surface

References

- Aksenov, V. *Ljubov' k jelektrichestvu: povest' o Leonide Krasine* [Love for Electricity]. Moscow: Eksmo Publ., 2008. 384 pp. (In Russian)
- Bird, R. *Andrei Tarkovsky. Elements of Cinema*. London: Reaktion Books, 2008. 255 pp.
- Greenberg, C. “Modernist Painting”, *Art in Theory 1900–1990: An Anthology of Changing Ideas*, ed. by Ch. Harrison & P. Wood. Oxford: Blackwell Publishers, 1992, pp. 754–760.
- Jameson, F. *The Prison-house of Language: a Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1972. 230 pp.
- Nietzsche, F. *Sochinenia* [Selected Works], Vol. 1, ed. by K. Svas'yan. Moscow: Mysl Publ., 1990. 831 pp. (In Russian)
- Mauss, M. *Obshhestva. Obmen. Lichnost'.* *Trudy po social'noj antropologii* [Essays in Social Anthropology]. Moscow: KDU Publ., 2011. 416 pp. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2017. Том 10. Номер 1

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

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*

Технический редактор: *Ю.А. Аношина*

Корректор: *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 13.03.17.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman

Усл. печ. л. 11,00. Уч.-изд. л. 14,05. Тираж 1 000 экз. Заказ № 03

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте Института философии:
http://iph.ras.ru/ph_j.htm

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 форматах MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iph.gas.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,5 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: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- 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;
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая страну, индекс, 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. 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 <http://trans.li>, 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: http://iph.ras.ru/phj_guide.htm
- 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 представления рукописи.
- 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. 318. Тел.: +7 (495) 697–66–01; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru; сайт: http://iph.ras.ru/ph_j.htm

**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>**