



RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

History of Philosophy Yearbook 2023

Vol. 38



Moscow
2023

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Историко- философский ежегодник 2023

Т. 38



Москва
2023

Историко-философский ежегодник 2023. Т. 38

Главный редактор: А.А. Столяров
(Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Маттиас Бормут (Университет Ольденбурга, Ольденбург, Германия); К.Ю. Бурмистров (Институт философии РАН, Москва, Россия); М.Ф. Быкова (Университет Северной Каролины, Роли, США); В.В. Васильев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия); Кеннет Вестфаль (Европейская академия, Триест, Италия); Н.А. Дмитриева (Академия Кантиана, Калининград, Россия; Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия); Эверт ван дер Зверде (Университет Неймегена, Неймеген, Нидерланды); О.И. Кусенко (Институт философии РАН, Москва, Россия); А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва, Россия); А.А. Столяров (Институт философии РАН, Москва, Россия); Хельмут Хайт (Университет Тунцзи, Шанхай, Китай; Коллегия Фридриха Ницше, Веймар, Германия); А.Т. Юнусов (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционный совет

К.М. Антонов (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия); Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай); Филипп Бютген (Университет Париж 1 Пантеон-Сорбонна, Париж, Франция); М.Н. Вольф (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия); К.В. Ворожихина (Институт философии РАН, Москва, Россия); Марчелло Гардзанити (Флорентийский университет, Флоренция, Италия); А.П. Козырев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия); А.Н. Крутлов (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия); Гвидо Кузинато (Университет Вероны, Верона, Италия); Ю.В. Синеокая (Российская академия наук, Россия); Э.Ю. Соловьёв (Институт философии РАН, Москва, Россия); М.А. Солопова (Институт философии РАН, Москва, Россия); М.М. Фёдорова (Институт философии РАН, Москва, Россия); Майкл Форстер (Боннский университет, Бонн, Германия)

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

Периодичность: 1 раз в год. Выходит с 1986 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ФС77-82346 от 23 ноября 2021 г.

Журнал включен в: Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); ERIN PLUS

Публикуемые в журнале исследования прошли процедуру двустороннего слепого рецензирования

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 414

Тел.: +7 (495) 697-91-98; e-mail: hopybook@iphras.ru

Сайт: <https://ife.iphras.ru>



History of Philosophy Yearbook 2023. Vol. 38

Editor-in-Chief: Alexander A. Stoliarov
(RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Matthias Bormuth (University of Oldenburg, Oldenburg, Germany); Konstantin Yu. Burmistrov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Marina F. Bykova (North Carolina State University, Raleigh, NC, USA); Nina A. Dmitrieva (Academia Kantiana, Kaliningrad, Russia; Moscow State Pedagogical University, Moscow, Russia); Helmut Heit (Tongji University, Shanghai, China; Kolleg Friedrich Nietzsche, Weimar, Germany); Artem T. Iunusov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Olga I. Kusenko (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Andrey V. Smirnov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Alexander A. Stoliarov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Vadim V. Vasilyev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia); Kenneth R. Westphal (Academia Europaea, Trieste, Italy); Evert van der Zweerde (Radboud University, Nijmegen, the Netherlands)

Advisory Board

Konstantin M. Antonov (St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia); Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China); Philippe Büttgen (University Paris 1 Pantheon-Sorbonne, Paris, France); Guido Cusinato (University of Verona, Verona, Italy); Maria M. Fedorova (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Michael N. Forster (University of Bonn, Bonn, Germany); Marcello Garzaniti (University of Florence, Florence, Italy); Alexey P. Kozyrev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia); Alexey N. Kruglov (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia); Maria A. Solopova (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Yulia V. Sineokaya (Russian Academy of Sciences, Russia); Erikh Yu. Soloviev (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia); Marina N. Volf (Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia); Ksenia V. Vorozhikhina (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: annually. First issue: 1986

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-82346 from November 23, 2021

Abstracting and Indexing: Russian Science Citation Index (RSCI); ERIH PLUS

All research papers published in the *History of Philosophy Yearbook* are double blind peer reviewed

Editorial address: 109240, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, Russia

Tel.: +7 (495) 697-91-98; e-mail: hopybook@iphras.ru

Website: <https://ife.iphras.ru>



ИССЛЕДОВАНИЯ

Джон Милбанк и «дело Суареса»*

Г.В. Вдовина

Институт философии РАН

109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия

galvd1@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена ключевым понятиям философской теологии Франсиско Суареса и постсуаресианских схоластов. Эти понятия были использованы Джоном Милбанком, современным английским теологом и инициатором движения «радикальной ортодоксии», для исторического обоснования собственных воззрений. В трактовке Милбанка, четыре момента определяют переход средневековой схоластики от «правильного» томистского понимания к пагубным новациям Дунса Скота; через Суареса и его младших современников, по мнению Милбанка, они были восприняты теологами и философами модерна. Речь идет о следующих понятиях: унивокация сущего, познание как зеркальное отражение, потенциальность и «совпадение» (*concurrentia*). Милбанк считает, что эти понятия пришли на смену первоначальному – аналогии, познанию как формальному тождеству, примату актуальности и «вливанию» (*influxus*). Конкретная работа Милбанка с этими

* Статья написана при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 21-011-44040 «Философская теология Франсиско Суареса».



понятиями часто выглядит как насильственное подведение под них целого ряда сложных и разнородных проблем, которые получают одностороннее и даже исторически неверное освещение. Таков предмет данной статьи. Ее цель заключается в том, чтобы, отталкиваясь от воззрений Милбанка, проанализировать на текстуальных свидетельствах смысл указанных понятий и сделать определенные выводы относительно адекватной методологии привлечения схоластической традиции современными мыслителями.

Ключевые слова: Милбанк, Суарес, аналогия, унивокация, актуальность, потенциальность, «вливание», схоластика, радикальная ортодоксия

Для цитирования: Вдовина, Г.В. «Джон Милбанк и “дело Суареса”». *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 6–35.

Поступила в редакцию: 25.05.2023

Поступила после рецензирования: 13.07.2023

Принята к публикации: 20.07.2023

John Milbank and the “Suárez Affair”*

Galina V. Vdovina

Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences

109240, 12/1 Gonchamaya St., Moscow, Russia

galvd1@yandex.ru

Abstract. The article focuses on the key concepts of the philosophical theology of Francisco Suárez and the post-Suárezian scholastics. These concepts were used by John Milbank, contemporary English theologian and initiator of the «radical orthodoxy» movement, to historically justify his own views. In Milbank’s interpretation, four points define the transition of medieval scholasticism from the “correct” Thomistic understanding to the pernicious innovations of Duns Scotus; through Suarez and his younger contemporaries, according to Milbank, they have been adopted by theologians and philosophers of modernity. The concepts in question are: univocation of being, cognition as a mirror image, potentiality, and “coincidence” (*con-*

* The article was prepared with the support of the Russian Foundation for Basic Research, project No. 21-011-44040 «The Philosophical Theology of Francisco Suarez».

currentia). Milbank believes that these concepts have replaced the original ones – analogy, cognition as a formal identity, the primacy of actuality and “*influxus*”. Milbank’s specific work with these notions often looks like a forced subsumption of a range of complex and heterogeneous problems that receive one-sided and even historically incorrect coverage. Such is the subject of this article. Its purpose is to analyze, on the basis of Milbank’s views, the textual evidence of the meaning of these concepts and to draw certain conclusions concerning the adequate methodology of modern thinkers’ engagement with the scholastic tradition.

Keywords: Milbank, Suarez, analogy, univocation, actuality, potentiality, influxus, scholasticism, radical orthodoxy

For citation: Vdovina, Galina V. “John Milbank and the ‘Suárez Af-fair’.” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 6–35. (In Russian)

Received: 25.05.2023

Revised: 13.07.2023

Accepted: 20.07.2023

Джон Милбанк, современный английский теолог и основатель направления философско-богословской мысли, именуемого «радикальной ортодоксией», постепенно набирает популярность в нашей стране. В 2020 г. издательство «Рипол классик» выпустило в свет книгу «Монструозность Христа»¹ – плод дебатов между Джоном Милбанком и Славоем Жижекком, а в 2022 г. издательство фонда «Теозстетика» опубликовало перевод программной монографии Милбанка «Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума»². Совсем недавно вышла из печати еще одна монография Милбанка: «По ту сторону секулярного порядка. Репрезентация бытия и репрезентация народа»³. Обратимся к этой последней работе, чтобы обсудить

¹ Славой Жижек и Джон Милбанк, *Монструозность Христа*, пер. Д.Я. Хамис (М.: РИПОЛ классик, 2020).

² Джон Милбанк, *Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума*, пер. А.И. Кырлежева (М.: Теозстетика, 2022).

³ Джон Милбанк, *По ту сторону секулярного порядка. Репрезентация бытия и репрезентация народа*, пер. А.И. Кырлежева (М.: Библиейско-богослов-

один важный аспект мысли Милбанка, а именно его попытку подвести под собственную концепцию солидную историческую основу.

Одну из ее констант составляет резкое противопоставление двух эпох в истории теологии – Высокого Средневековья, в первую очередь Фомы Аквинского, и позднего Средневековья, а также эпохи барокко и Просвещения: эту линию Милбанк ведет от Дунса Скота через Уильяма Оккама и Франсиско Суареса к Канту. По убеждению Милбанка, для европейского мышления о Боге оказались роковыми теологические новации Дунса, подхваченные его преемниками. Более того, эти новации определили развитие современной философии. Милбанк называет «четыре постулата современной философии»⁴, восходящие к Дунсу и Суаресу: «(1) в онтологии – замена аналогии унивокальностью; (2) в гносеологии – замена знания по тождеству зеркальной репрезентацией; (3) в модальной теории – замена примата актуальности приматом возможности; и, наконец, (4) в теории причинности – замена более раннего представления о конечном и бесконечном причинении, которые происходят синергетически на разных онтологических уровнях, когда последнее воспринимается как трансцендентно всеопределяющее конечные причины в самой их независимости через процесс “в-ливания”, *influentia*, идеей “совпадения” тварной причинности с божественной на одном и том же онтологическом уровне». Отсюда следует заключение: «Во всех четырех случаях мы имеем дело с новым набором философских тезисов, которые определяют весь дальнейший ход развития современной философии»⁵.

Обращаясь к истории, Милбанк поступает весьма своеобразно. Он усматривает признаки каждого из четырех опорных пунктов в самых разных областях, подводя разнородные явления под одну из названных рубрик. Например, под рубрикой «примат возможности над актуальностью» у него оказываются

ский институт, 2023). (Цитаты в статье приводятся по оригинальному изданию: John Milbank, *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People* (Hoboken, NY: John Wiley & Sons, 2013)).

⁴ Milbank, *Beyond Secular Order*, 3.

⁵ Milbank, *Beyond Secular Order*, 28–29.

самодостаточность мыслимой сущности, уход понятия причастности из теологических концепций, равноценность любых актов волевого выбора, зависимость принимаемых решений только от их логической возможности, а не от отношения и стремления к благу и т.д. В итоге всех подобных рассмотрений Милбанк приходит к выводу: теология и – вслед за нею – философия позднего Средневековья и барокко привела к отрыву тварного бытия от божественной трансценденции, к утверждению самодостаточности тварного человека и чистой тварной природы вообще.

Методология Милбанка отнюдь не выглядит безупречной и сама по себе предполагает изрядную долю насилия в трактовке истории мысли. Но ее полноценная критика – задача подробного и более обширного исследования, которое не может быть реализовано в формате данной статьи⁶. Также нет возможности выполнить здесь подробный содержательный анализ действительных воззрений всех упоминаемых Милбанком теологов-схоластов и последовательно сопоставить их с его собственными утверждениями. Мы попытаемся ответить лишь на два вопроса фактологического характера: действительно ли Суарес, а также некоторые идущие за Суаресом теологи занимали позиции, которые им приписывает Милбанк, и можно ли считать неуязвимым то широкое историческое обобщение, которое предлагает Милбанк в своей книге. При этом мы вынужденно ограничимся рассмотрением лишь некоторых, отнюдь не всех аспектов, о которых говорит Милбанк в каждой из четырех рубрик. Для этого коротко рассмотрим релевантные понятия философской теологии Суареса и после Суареса.

⁶ Необходимость такой критики осознается многими. См., например: Douglas Hedley, Wayne J. Hankey, eds. *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth* (Aldershot: Ashgate, 2005); в частности, опубликованную в этом сборнике статью: Richard Cross, «Duns Scotus and Suárez at the Origins of Modernity», 65–80.

1. Аналогия или унивокация?

В онтологическом плане эквивокация означает, что одинаково именуемые предметы никак не связаны между собой; унивокация – что предметы, называемые одним и тем же именем, тождественны по сущности; аналогия – что предметы, различаясь сущностно, подобны друг другу в некотором отношении. В христианской мысли проблема встает в связи с тем, как следует понимать имя и понятие «бытие» или «сущее» применительно к Богу и к тварному миру. Имеет ли оно в обоих случаях один и тот же смысл? Если да, как это возможно? Если нет, как соотносятся эти смыслы, обозначенные одним и тем же именем?

Положение об унивокации *понятия* сущего – один из основополагающих элементов учения Дунса Скота. «Сущее унивокально во всем»⁷, но главное состоит в том, что имя и понятие сущего унивокально по отношению к тварному и нетварному. В самом деле, различие между Богом и творением – наибольшее, и если будет показано, что даже оно не препятствует образованию единого унивокального понятия, то относительно прочих уровней сущего показать это неизмеримо легче. Скот так формулирует свою мысль: «Я утверждаю, что <...> Бог постигается <...> в некоем понятии, унивокальном Ему и твари. А чтобы не было споров об именовании “унивокальность”, я называю унивокальным понятие, которое таким образом едино, что этого единства достаточно для возникновения противоречия при утверждении и отрицании одного и того же относительно одного и того же. Ибо его достаточно для того, чтобы это понятие могло служить средним членом силлогизма и чтобы крайние члены, соединенные средним членом, обладающим такого рода единством, могли считаться соединенными между собой без логической ошибки эквивокации»⁸.

⁷ Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, vol. III, *Ordinatio I, dist. 3* (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954). *Ordinatio I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 150*: «Ens est univocum in omnibus». (Здесь и далее перевод цитат из латинских авторов мой. – Г.В.)

⁸ *Ordinatio I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 26*.

Милбанк полагает, опираясь на некоторых современных исследователей⁹, что в этом вопросе Суарес был фактически последователем Скота, а ссылки на Фому – не более чем дань официальной идеологии Общества Иисуса. Так ли это? Бросим взгляд на критику Дунса у Суареса. В учении об унивокации Суарес констатирует двойную недостаточность: ограниченное понимание аналогии и ограниченное понимание самой унивокации. С одной стороны, Дунс фактически отождествляет единство понятия и унивокальность; между тем существуют виды аналогии, которые тоже основаны на единстве понятия. Такова, по мнению Суареса, аналогия между сущим как таковым и его низшими ступенями¹⁰. С другой стороны, единства понятия, полагает Суарес, недостаточно для унивокации в собственном смысле: унивокальная характеристика должна быть к тому же абсолютно однородной по отношению к своим *inferiora*. В формулировке Суареса, «унивокальное само по себе настолько лишено внутренних различий, что равно, без какой-либо упорядоченности или сопряженности одного с другим, нисходит к низшим ступеням»¹¹. И еще, об унивокальности тварного сущего:

⁹ Например, Olivier Boulnois, *Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe – XIVe siècle)* (Paris: PUF, 1999); Frédéric Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique?* (Paris, Gallimard, Folio Essais, 2004), 314–415; Jacob Schmutz, «La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (13–17 siècles)», *Revue Thomiste* 101 (2001): 217–264; Catherine Pickstock, «Duns Scotus: His Historical And Contemporary Significance», *Modern Theology* 21, no. 4 (2005): 543–575.

¹⁰ Подробнее об этом чуть ниже. Об аналогии сущего у Суареса см. John Patrick Doyle, «Suárez on the Analogy of Being (First part)», *Modern Schoolman* 46, no. 3 (1969); John Patrick Doyle, «Suárez on the Analogy of Being (Second part)», *Modern Schoolman* 46, no. 4 (1969); Rolf Darge, «Grundthese und ontologische Bedeutung der Lehre von der Analogie des Seienden nach F. Suárez», *Philosophische Jahrbuch* 166 (1999); Jean-François Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie* (Paris: Vrin, 2005), 337–357; Vicente Llamas Roig, «La analogia entis en la metafísica suarista. Notas para un patrón mixto», *COMPRENDRE* 20, no. 1 (2018).

¹¹ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae* 28.3.17. (Согласно сложившейся традиции, цитирование «Метафизических рассуждений оформляется следующим образом: название трактата – ДМ, первое число – номер диспутации, второе число – номер раздела, третье – номер параграфа). Цитаты

«Скот верно утверждает, что “сущее” обозначает субстанцию и акциденцию посредством одного и того же формального и объективного понятия; однако мы отрицаем, что этого достаточно, чтобы оно было унивокальным в собственном смысле – разве что оно будет столь же совершенно единым и лишенным различия в отношении к низшим ступеням» (*DM 32.2.14*). Вывод Суареса: имя и даже понятие сущего – одно, но при всем том не унивокально. Единство имени и понятия не отменяет аналогии сущего.

Не подлежит сомнению, что важнейшим понятием философской теологии Суареса служит именно аналогия между божественным и тварным бытием, божественным и тварным сущим. Суарес называет ее аналогией внутренней атрибуции (то есть аналогией, основанной как раз на единстве имени и понятия сущего) и подробно разъясняет ее механизм¹². Вообще говоря, атрибуция одного другому может совершаться двумя разными способами. В одном случае форма, дающая имя членам аналогии, внутренне заключается лишь в одном из ее членов, а другим членам приписывается в силу внешнего именованя. Именно такой тип атрибуции имеет место, когда (классический пример!) называют «здоровым» живое существо и лекарство. Такого рода аналогия представляет собой *аналогию внешней атрибуции*. В другом случае именуемая форма *внутренне* заключена в *каждом* члене аналогии, хотя в одном из них она заключена абсолютно, а в других – через отношение к иному. Иначе говоря, одна и та же внутренняя форма заключается в каждом из членов аналогии, но не одинаковым образом, а сообразно определенному порядку, или тому отношению первого и последующего (*prius et posterius*), в котором они находятся между собой. Этот тип аналогии называется *аналогией внутренней*

приводятся по дигитализированному тексту, подготовленному ведущими современными исследователями на базе первого издания 1597 г.: <https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>

¹² Суарес анализирует аналогию в двух частях трактата «Метафизические рассуждения»: аналогию между тварным и нетварным – в диспутации 28, разделе 3; аналогию между субстанцией и акциденциями – в диспутации 32, разделе 2.

атрибуции. Именно такова аналогия имен, обозначающих трансцендентальные (то есть надкатегориальные) понятия, и в первую очередь аналогия сущего. Здесь опять-таки нужно различать, по убеждению Суареса, два разных аспекта. С одной стороны, а именно со стороны внутренней формы вообще, «творение называется сущим абсолютно: от своего бытия, а не от какого-либо отношения, в котором оно находится к Богу. Доказывается это тем, что творение называется сущим не через внешнее именование от существенности (*entitas*) Бога <...>. Творение <...> в качестве сущего не определяется через Бога <...>. Природа сущего постигается в творении в абсолютном, внутреннем и собственном смысле. Более того, если говорить о нас, то она скорее постигается людьми в тварном сущем, нежели в нетварном» (DM 28.3.4). Точно так же и в отношении акциденции «сущее способно сказываться абсолютно» (DM 32.2.18). Творение называется сущим в абсолютном смысле потому, что оно обладает собственным внутренним бытием, составляющим формальную причину его существования. При этом не имеет значения, что тварное бытие неравно божественному и зависимо от него: эти характеристики дополнительно определяют его в качестве *tale ens*, но не в качестве *ens* как такового.

С другой стороны, а именно со стороны внутренних иерархических ступеней формы, абсолютная природа сущего неодинаковым образом выражена в сущем нетварном и тварном, субстанциальном и акцидентальном. Неравенство объективного содержания на разных ступенях сущего говорит о том, что эта аналогия имеет опору в самой действительности. В ней общее имя «означает такое объективное содержание, которое само по себе подобает многим вещам *сообразно их порядку и отношению между собой*», тогда как любые аналогии внешней атрибуции основываются лишь на именовании, производимых нашим интеллектом (DM 32.2.16).

Наконец, аналогия «по вертикали», т.е. между разными уровнями сущего, соединяется у Суареса с унивокацией «по горизонтали». Так, все полные и целостные субстанции одинаковым образом заключают в себе природу сущего, между ними не существует иерархических отношений, и поэтому они унивокальны друг другу как сущие. Точно так же все акциденции

унивокальны друг другу вне независимости от их категориальной принадлежности: они все совпадают в своих характеристиках акцидентального сущего (*DM* 32.2.21–22). Более того, отношение между сущими в потенции и сущими в акте тоже по необходимости унивокально. В самом деле, те сущности, или «природы», о которых говорит Суарес, абстрагированы от потенциальности и актуальности; поэтому то, благодаря чему они являются сущими, никак не затрагивается их актуальной осуществленностью или неосуществленностью. Другими словами, природа сущего в потенциальных и актуальных сущих тождественна абсолютным образом, т.е. унивокальна.

Как именно внутреннее неравенство сущего выполняет функцию механизма аналогии? Благодаря чему у Суареса *возможна* аналогия сущего и почему она для него *необходима*? С одной стороны, имеется иерархия уровней сущего, в которые общая «природа» сущего нисходит (*descendit*) неодинаковым образом. С другой стороны, абсолютная трансцендентальность сущего исключает возможность его определения чем-то отличным от него самого. Вывод: сущее само по себе определяется до своих модусов и высших родов, в то же время сохраняя в них внутреннее сходство и благодаря ему удерживая эти свои ступени в аналогическом отношении к самому себе. Благодаря чему возможно самоопределение *ens ut sic*, а значит, и аналогия сущих? Благодаря актуализации потенциально скрытых в нем различий. Что это за различия? Различия в сущем как таковом присутствуют в виде разных способов причастности к «природе» сущего, т.е. к бытию. Например, применительно к субстанциальному и акцидентальному сущему Суарес объясняет это так: «Те модусы, которыми тварное сущее определяется к бытию в качестве субстанции или акциденции, внутренне включают в себе сущее как таковое, и потому говорится, что само сущее как бы содержит в себе то неравенство, которое характеризует его в субстанции и акциденции. Это неравенство состоит не в каком-либо различии в уровне совершенства, но в настолько разной причастности к бытию, что в субстанции она реализуется абсолютным и безусловным образом, а в акциденции – лишь умаленно и в силу соотнесенности с субстанцией» (*DM* 32.2.15). Таким образом, потенциальные внутренние

различия присутствуют в *ens ut sic* в виде *habitudines* – формальных внутренних «соотнесенностей», или потенциальных сущностных способностей актуализироваться как тот или другой модус сущего (*DM* 32.2.14). Результат актуализации потенциальных внутренних различий сущего как такового – понятийная структура, воспроизводящая структуру немысленного бытия.

Таким образом, аналогия сущего у Суареса выстраивается на основании формальных характеристик, которые в неактуализированном виде заключены внутри единого понятия сущего как потенциальные *habitudines* и которыми – при их актуализации – сущности конституируются в качестве сущих того или другого уровня. Аналогия сущего – это аналогия разных формальных признаков сущностей (*DM* 28.3.15), реализуемых через причастность бытию. Следовательно, в этой части своей онтологии Суарес отнюдь не является верным последователем Дунса Скота, и обобщение Милбанка неправомерно.

2. Тожество или зеркальная репрезентация?

Позицию Фомы Аквинского, согласно которой познание есть тождество вещи в душе и вещи вне души, нельзя считать чисто аристотелевской. Как верно замечает Милбанк, она скорее представляет собой синтез «чистого» аристотелизма, с его учением о понятии как о принятой без материи форме вещи, с теорией Августина, где понятие отождествляется с «внутренним словом», или «словом ума» (*verbum mentis*). У Фомы, как и у Аристотеля, форма вещи в душе совпадает с формой вещи вне души, но августиновская прививка привносит сюда следующие три момента различия. Во-первых, форма в душе – плод не только пассивного принятия, но и внутренней эманации, внутреннего активного продуцирования «слова ума»; здесь возникает, по словам Милбанка, «реляционный интервал» между познающим и тем понятием, которое у него формируется. Во-вторых, сформированное понятие – это не только «слово» как «высказанное» умом (*verbum mentis*), но также и «слово» как внутренний знак, который указывает за пределы себя самого –

на реальную познаваемую вещь. В понятии соединяются вещь как познанная (означающее, *verbum*) с вещью как тем, что познается и на что направлено внимание (с означаемым), подобно тому, как устное слово соединяет в себе устойчивый звуковой комплекс и его предметное значение. «Иначе говоря, – пишет Милбанк, – “интенционализация” аристотелевского понятия предполагает также и его “лингвификацию”»¹³. В-третьих, внутренний знак превращается во внутренний образ, или «икону», потому что интенциональная референция понятия к познаваемой вещи подразумевает также *возвратное движение* к внутренним чувственным образам – фантазмам (*conversio ad phantasmata*). Это возвратное движение связывает универсальность понятия в интеллекте с чувственным усмотрением единичной реальности в акте воображения¹⁴. Таким образом, здесь был достигнут тонкий баланс между той идеей, что познаваемая форма существует неким высшим образом, и столь же важной идеей, что эта форма как познаваемая отсутствует в существующей вещи как существующей, т.е. в вещи как соединении материи и формы. Эти два аспекта вполне совпадают лишь в Боге¹⁵.

Изоощренное томистское понимание формального тождества¹⁶ между понятием и вещью Милбанк противопоставляет скотистской и позднейшей интерпретации. По убеждению Милбанка, то понятие, которое имеется в виду в случае репрезентации, – больше не интеллектуальное слово, *verbum*, т.е. не то,

¹³ Milbank, *Beyond Secular Order*, 59. См.: Thomas Aquinas. *Opera omnia* (editio Leonina), vol. IV, *Summa Theologiae* (Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888), Pars I, q. 34, a. 2, resp.; q. 85, a. 2, ad. 2. См. также: Mark Jordan, *Ordering Wisdom: The Hierarchy of Philosophical Wisdom in Aquinas* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1986), 31–39.

¹⁴ John Milbank and Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (London: Routledge, 2001), 1–18; John Milbank, «The Thomistic Telescope: Truth and Identity», *American Catholic Philosophical Quarterly* 80, no. 2 (2006).

¹⁵ См.: Milbank and Pickstock, *Truth in Aquinas*, 1–18; Milbank, «The Thomistic Telescope».

¹⁶ Концепция формального тождества у Фомы подробно исследована историками философии. В частности, одна из наиболее цитируемых работ: Доминик Перлер, *Теории интенциональности в Средние века*, пер. Г.В. Вдовиной (М.: Издательской дом «Дело», 2016).

что «возвышает» саму форму и, кроме того, выражает невыразимое интенциональное отношение к материализованной форме, с ее большей экзистенциальной полнотой. Теперь это уже некий эрзац, суррогат реальной вещи, просто модель, кодировка или «представление». Понятие как объект знания интенционально лишь постольку, поскольку является актом репрезентации, а репрезентация есть не что иное, как зеркальное «отражение» материального объекта в уме¹⁷.

Итак, три момента определяют, по мысли Милбанка, томистскую, т.е. «правильную», позицию: 1) продуцирование *verbum mentis*; 2) понятие как внутренний знак внешней вещи; 3) понятие как внутренний «образ», икона, вследствие возврата первичного универсального «слова» к фантазме единичной чувственной вещи. Соответственно, позиция Дунса и постсредневековых схоластов демонстрирует отказ от этих трех фундаментальных признаков понятия: 1) оно больше не продуцируется как *verbum mentis*; 2) оно является не знаком внешней реальной вещи, а ее суррогатом; 3) оно представляет собой уже не внутренний образ вещи, а ее кодированную модель. В целом вся эта концепция в принципе знаменует, по убеждению Милбанка, прогрессирующий отрыв от реальности и все большее замыкание в сфере идеального.

Посмотрим, как обстоит дело в суаресианской традиции¹⁸. Она различает в понятии и вообще в мышлении реальный акт (= качество в интеллекте) и его ирреальное содержание, интенционально соотносимое с внешней реальностью. Говоря о формальном выражении вещи в уме, или о «продуцировании формы, выражающей формально» (*productio formae exprimentis formaliter*), когнитивная теопсихология XVII в. имеет в виду чисто интенциональное содержание. Когнитивный акт связан с реальностью, поскольку именно внешняя вещь изначально актуализирует соответствующую потенцию и определяет понятийное содержание акта, но после такого доопределения содержание

¹⁷ Milbank, *Beyond Secular Order*, 64.

¹⁸ В данном случае мы предпочитаем обратиться к более разработанным и обкатанным позднейшим теориям, нежели к воззрениям Суареса из его юношеского трактата «De anima».

составляет уже собственную характеристику самого акта. То, что акт интеллекта придает объекту именование непосредственно познанного, означает, что акт интеллекта есть сущностная и непосредственная детерминация к тому, чтобы объект выразился актуально. Выражение данного объекта в данном интеллектуальном акте есть собственная характеристика данного акта, интенциональная (ирреальная) сторона термина когнитивного действия, т.е. именно то, что сегодня называют ментальным содержанием.

По своей функции ментальные содержания суть репрезентации объектов мышления и познания. «Репрезентация» не подразумевает здесь никакой «картинности», во-первых, и никакой вторичности в сравнении с «презентациями», во-вторых. Оба термина употребляются в общем случае как синонимы, если речь идет о «первичном схватывании объекта», и означают одно: интенциональное присутствие (*praesentia*) объекта и *in situ* этого его актуальную познаваемость. «Интеллект приходит к познанию чего-либо, – читаем у одного из позднейших схоластов, – лишь при условии, что это нечто для него интенционально присутствует (*sit ipsi praesens*), т.е. интенционально представлено (*praesentatum*) ему, ибо интеллект познает объект, соединяясь с ним (а сделать это он может, лишь имея его присутствующим). И поэтому <...> интеллект мыслит, притягивая к себе объект, т.е. делая его для себя присутствующим, или представленным (*praesentatum*). Следовательно, то, посредством чего интеллект формально приходит к познанию чего-либо, делает это “что-либо” формально присутствующим (*praesens*) для интеллекта, презентированным (*praesentatum*), или репрезентированным (*repraesentatum*). Но то, что формально делает присутствующим для интеллекта нечто презентированное, или репрезентированное, есть его формальная презентация, или репрезентация; и формальная репрезентация формально репрезентирует то, репрезентацией чего она является. Следовательно, то, посредством чего мы формально приходим к познанию чего-либо, формально репрезентирует то, к познанию чего мы через это приходим»¹⁹.

¹⁹ Ildephonsus de Peñafiel, *Cursus integri Philosophici. T. 3* (Lugduni: Sumptibus. Phil. Borde, Laur. Arnaud & Cl. Ricaud, 1655), *De anima*, disp. XX, q. II, sect. II, subsect. VI, § 25, 618–619.

Эта цитата хороша тем, что описывает *бесспорные* для самих схоластов XVII в., т.е. общие для них всех, элементы концепции когнитивных репрезентаций. Здесь идет речь о четырех таких элементах. Во-первых, это момент формальности: «формально представлять», «формально делать присутствующим», «формально приходить к познанию» и т.д. Хотя носителем ментальных содержаний выступает реальная форма (то есть качество в интеллекте), речь идет не о ней как о реальной, а только о ее смысловой стороне: об интенциональном проявлении и раскрытии того, что имеется в объекте. Иначе говоря, термины *formalis*, *formaliter* означают здесь «подобие согласно репрезентации», содержательное соответствие предмета и его схватывания. Во-вторых, это собственно репрезентация, которая наглядно представлена как синоним присутствия, т.е. явленности, содержательной открытости предмета интеллекту. Заметим, что здесь нет речи ни о каких «внутренних интенциональных объектах», которые стояли бы между внешними вещами и интеллектом: общая концепция не исключает такой гипотезы, но вовсе не требует ее с необходимостью. Речь идет лишь о том, что интеллект *получает доступ* к «тому, что заключено в вещи». В-третьих, в приведенном фрагменте сказано, что, получив доступ к содержательному наполнению вещи и воспроизведя его в ментальном содержании акта, интеллект тем самым «соединяется» с нею, «притягивает» ее к себе, т.е. мыслит и познает ее. Опять-таки здесь нет речи об общности формы в староаристотелевском смысле: соединение интеллекта с постигаемым предметом совершается не через принятие его формы без материи, а через чисто смысловое (= интенциональное) *воспроизведение* реального содержания предмета в ирреальном содержании акта. Здесь же обозначается и то, посредством чего дано такое интенциональное присутствие и соединение: «Интеллектуальное подобие и репрезентация объекта, непосредственно представляющая его и, следовательно, непосредственно ему пропорциональная, есть <...> *species expressa*», или, в другом наименовании, *verbum mentis*²⁰. Вся репрезентативность сосредоточена

²⁰ Ioannes a Sancto Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus* (Coloniae Agrippinae: Sumptibus Constantini München, 1654), *De anima*, Q. XI, art. 2, 294:

исключительно в ирреальном содержании реального качества в уме, именно оно «подобно» и «пропорционально» предмету и делает его присутствующим, а значит, актуально постигаемым. Наконец, в-четвертых, *verbum mentis* именуется интенциональным образом и подобием внешней вещи, причем такой образ обладает свойством витальности: «Чтобы интеллект познавал, он должен произвести в себе интенциональное присутствие объекта, или репрезентацию, – не какую угодно, а живую»²¹. Сама по себе витальность естественных когнитивных репрезентаций – свойство *бесспорное* для традиции после Суареса. Вопрос в том, что понимать под их неотъемлемой витальностью. Чтобы репрезентация была живой, требуются два условия: 1) наличие в интеллекте когнитивного качества, которое всегда, по собственной сущности, обладает ментальным содержанием и в этом смысле всегда витально (не может быть качества-понятия, которое было бы понятием ни о чем, пустым понятием); 2) конкретный способ производства этого качества, а именно внутреннее имманентное движение интеллекта, активное продуцирование понятия, в коем это содержание «высказывается», выражается (*verbum mentis*). Иначе говоря, в когнитивном акте, помимо ментального содержания, имеется внутреннее речение (*loquutio*), коим это содержание (вместе с носителем) производится: акт «включает в себя формально образ и его продуцирование»²². Акт постижения не тождествен комплексу «носитель-модель»; живая репрезентативность «состоит не в одном лишь качестве ума, пусть даже оно витально: ведь оно само по себе не есть ни речение, ни работа (*exercitium*). Если бы оно было сотворено Богом, через него живая

«species expressa <...> est similitudo et repraesentatio intellectualis obiecti immediate illud repraesentans, et consequenter immediate ei proportionatur».

²¹ Ludovicus de Lossada, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Jesu, in tres partes divisi* (Salmanticae: Typis Eugenia Garcia, 1735), *De anima*, disp. VIII, cap. 2, § 46, 486: «Ut intellectus cognoscat, debet in se facere intentionalem obiecti praesentiam, seu repraesentationem, non qualemcumque, sed vitalem».

²² Petrus Hurtado de Mendoza, *Universa philosophia* (Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624), *De anima*, disp. VI, sect. II, subsect. 2, § 85, 545.

потенция не работала бы, не рекла, не выражала бы объект витально. Итак, требуется действие, через которое понятие будет произведено живым способом, и это – работа активной витальной потенции: она сама высказывается внутренним образом так же, как внешним образом высказывается объект»²⁵. Благодаря такому механизму интенциональной репрезентации понятие было для Суареса и его последователей так называемым *формальным знаком* реальности, т.е. таким знаком, который, оставаясь невидимым для своего субъекта, в то же время делает для него доступной внешнюю вещь.

Утверждением двух формальностей в витальных репрезентациях отвергается любая механистичность актов мышления и познания, любое их сведение к простой фиксации информации об объекте (модели объекта) на природном носителе. Это означает, что репрезентация внешней вещи в понятии исключает зеркальность, если понимать ее (как, видимо, и понимает ее Милбанк) в смысле механического копирования вещи в уме.

Итак, что мы получаем? Милбанк точно воспроизводит термины, которыми пользуются постсредневековые схоласты, но интерпретирует их неверно. Вернемся к обозначенным выше трем пунктам. 1) Внешняя вещь активизирует познавательную потенцию; конечным плодом этой активации служит выражение вещи во внутреннем слове – *species expressa*, или *verbum mentis*; 2) понятие служит формальным знаком внешней реальности; 3) понятие характеризуется как внутренний «образ», или репрезентация вещи, но не в силу возврата к чувственному образу, а в силу воспроизведения ее существенных черт, ее «кодировки». Но репрезентация не сводится к мысленному перебору предполагаемых свойств вещи, а порождается, как живое живым, всей иерархической системой когнитивности, начиная с ощущений и заканчивая понятиями высочайшей степени абстракции. Витальность понятия – залог его связи с реальностью: с реальностью внешней, выражаемой, и реальностью внутренней, выражающей. А все это вместе означает (подчеркнем еще раз!), что здесь и речи быть не может о «зеркальном», т.е. бездумно-механическом, отражении объекта в уме.

²⁵ Petrus Hurtado de Mendoza, *De anima*, disp. VI, sect. II, subsect. 2, § 85, 545.

3. Актуальность и возможность: пример *ens rationis*

В теме «актуальность и возможность», или даже, вернее, «возможность» (*potentialitas*), Милбанк находит много различных аспектов: от обретения нового знания до волевого выбора, от взгляда на мир как упорядоченное, гармоничное и прекрасное целое до понимания мира как комплекса более или менее случайных реализаций нетварных сущностей, известных нам заранее на чисто логическом уровне. Рассмотреть все эти аспекты в краткой статье невозможно, поэтому ограничимся одним из них, а именно ментальным сущим (*ens rationis*) и его отношением к актуальной реальности. Если Милбанк прав в своей интерпретации, следовало бы ожидать, что тема ментальных сущих должна рассматриваться «отступниками от томизма» исключительно в логических терминах чистой возможности / чистой невозможности и вне всякой связи с актуальным существованием. Что же мы видим у Суареса, которого некоторые исследователи считают транслятором идей скотизма, лишь закамуфлированных под томизм?

В основе концепции ментального сущего у Суареса лежит та мысль, что все мыслимое человеческим интеллектом мыслится как сущее. Если же предметом мышления оказывается нечто не-сущее, оно мыслимо лишь потому, что мыслится, как *если бы* было сущим. Сами по себе не-сущие «не являются истинными реальными сущими, так как не способны к истинному и реальному существованию и не имеют никакого истинного сходства с реальными сущими, на основании которого они могли бы иметь с ними общее понятие сущего»²⁴. Они только потому называются сущими, что мыслятся по способу сущего; а по способу сущего они мыслятся потому, что некоторым образом *аналогичны* реальному сущему и некоторым образом *опираются* на него и *соотносятся* с ним. Отсюда – необходимая и всецелая зависимость ментального сущего от реального,

²⁴ *DM* 54.1.4: «Aliqua entia rationis <...> neque sunt vera entia realia, quia non sunt capacia verae et realis existentiae, neque etiam habent veram aliquam similitudinem cum entibus realibus, ratione cuius habeant cum illis communem conceptum entis».

причем реального в смысле актуальности, а не чистой возможности. Во-первых, *ens rationis*, чтобы быть, нуждается в актуальной производящей причине («<...> dari aliquam causam efficientem, a qua habet ens rationis ut suo modo sit»). Во-вторых, оно нуждается в актуальном носителе своего бытия в уме («esse obiectivum <...> necessario supponit aliquod esse reale, in quo fundetur»). В-третьих, оно нуждается в актуально существе как в обладателе той формы, от которой *ens rationis*, не будучи реальным, получает именование существа, т.е. становится «как будто» сущим («aliquod esse reale <...> a cuius denominatione seu habitudine illud esse obiectivum quasi resultet»)²⁵.

Что это за квазибытие и какова сущность *ens rationis*? Хорошо известная и общепринятая дескрипция приобретает у Суареса характерный для этого философа акцент на квази-существенности: «Обычно ментальное сущее правильно определяют как то, что обладает только объективным бытием в интеллекте, т.е. то, что мыслится разумом как сущее, хотя в самом себе существенности не имеет»²⁶. Но, с другой стороны, реальное сущее потому реально и потому называется сущим, что причастно подлинному актуальному бытию и обладает бытием как даром, принятым от трансцендентного самобытия. А то бытие, от которого называется сущим *ens rationis* и которое сводится к тому, чтобы быть объектом интеллекта, есть не более чем аналог бытия, т.е., строго говоря, вообще не бытие, а лишь мышление или измышление (*cogitari aut fingi*). И поэтому общее описание, которое может быть дано общему понятию существа, а именно «то, что обладает бытием», на самом деле не подходит ментальным сущим²⁷. А потому нельзя сказать, что они могут обладать сущностью: ведь сущность в абсолютном смысле выражает соотнесенность с бытием или способность к бытию, тогда как ментальное сущее таково, что

²⁵ DM 54.2.3.

²⁶ DM 54.1.6: «ideo recte definiri solet ens rationis esse illud, quod habet esse obiective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat».

²⁷ DM 54.1.10: «<...> communis descriptio, qualis dari potest de communi conceptu entis, scilicet, id quod habet esse, revera non convenit entibus rationis».

ему противоречит бытие. Так что при всей аналогичности ментального сущего реальному, при всей его зависимости от актуально сущего и паразитировании на нем «ментальное сущее дальше отстоит, в качестве сущего, от сущего реального, чем нарисованный человек от настоящего: ведь там хотя бы имеется реальное сходство в некотором акцидентальном признаке, которого вовсе не может быть между реальным и ментальным сущим» (*DM* 54.1.10). Таков ответ Суареса на вопрос *quid sit* – что есть ментальное сущее.

Зачем же Суаресу понадобилось посвящать целую дисптацию своего трактата этому «как будто»-сущему, у которого в действительности нет ни актуального бытия, ни сущности? Суарес объясняет: измышление ментального сущего – не наш каприз и даже (не всегда) проявление несовершенства нашего интеллекта, а потребность, объясняемая свойствами некоторых объектов познания. Например, отрицания были бы непознаваемы и немислимы, если бы не мыслились по способу сущего; но то, что мыслится как сущее, не будучи им в действительности, и есть *ens rationis*. Другой повод к мышлению ментального сущего – несовершенство тварного ума: например, он не в силах постигать абсолютно простое и мыслит его как составленное из множества ментальных отношений (например, так мыслятся атрибуты Бога или идеи в Боге). Есть и третий повод: собственная плодотворность нашего воображения и интеллекта, способных актуально сочетать различные реальные формы в некие несуществующие монструозные целостности. Это соображение дает ответ на вопрос о производящей причине *ens rationis* (*propter quid sit*).

Отсюда ясно, что на вопрос о наличии ментального сущего – *an sit* – Суарес отвечает утвердительно. Конечно, оно есть, «ибо многое мыслится нашим интеллектом, что в себе не имеет реального бытия, хотя и мыслится по способу сущего». Это многое Суарес упорядочивает сообразно трехчастному членению, утвердившемуся в средневековой схоластике²⁸: область ментального сущего включает в себя отрицания (*negationes*),

²⁸ *DM* 54.3.1: «*Divisio haec satis vulgaris est*» («разделение это довольно известно»).

лишенности (*privationes*) и ментальные отношения (*relationes rationis*). Итак, *quale sit ens rationis* – каково оно? Каковы существенные признаки и особенности трех его разновидностей?

Отрицания и лишенности, неформально объединяемые под общим именем *caerentiae* (нехваток, неимений), образуют у Суареса наиболее многочисленную и центральную, ядерную группу ментальных сущих. Сами по себе они выражают не что иное, как отсутствие формы в вещах: отрицания выражают просто отсутствие формы, а лишенности – ее отсутствие в вещах, по природе способных ее иметь (таковы слепота или глухота в человеке). Взятые абстрактно, *caerentiae* рассматриваются скорее как небытие, нежели как *entia rationis*; в этом смысле они не являются чем-то измышленным и не влагают нечто в сами вещи, но, наоборот, удаляют нечто от вещей. Если же мы рассматриваем их не абстрактно, а в приложении к конкретным вещам, то постигаем их так, «как если бы» для этих вещей «не иметь что-то» или «быть лишенными чего-то» было своего рода негативным свойством. И с этой точки зрения *caerentiae* «обладают характером сущего – не реального, а ментального» (DM 54.3.4).

Третья группа ментальных сущих – ментальные отношения – существенно отличается от первых двух. Если отрицания и лишенности имеют основанием отсутствие формы, которое приписывается вещам как некое квазипозитивное качество, то ментальные отношения опираются на вполне реальную форму, которая служит основанием, или фундаментом, вымышленного отношения. Момент вымысла, фиктивности, заключается лишь в том, что сущие, сами по себе не соотношенные с другими сущими, мыслятся как обладающие такой соотношенностью: они не имеют в реальности истинного и актуального бытия-к-другому, но мыслятся как имеющие такое бытие²⁹.

О чем говорит нам эта сжато представленная концепция? Очевидно, что Суареса интересует почти исключительно реальное сущее; ментальное сущее лишь оттеняет реальное (и буквально называется «как бы тенью сущих» – «*quasi umbrae*

²⁹ DM 54.3.3: «<...> non habere in re verum esse ad aliud, sed cogitari ut habentes esse ad aliud».

entium»). Оно лишь резче высвечивает то, что составляет существо реального: причастность бытию, обладание истинной формой и способность к актуальному существованию. Далее, основной массив ментального сущего составляют у Суареса отрицания и лишенности, т.е. негативное ментальное сущее; и лишь остаток, мыслимый по способу *relatio rationis*, характеризуется как позитивное квазисущее. Обратим внимание на то, что позитивный вид *ens rationis* возможен у Суареса только в относительной форме, т.е. предполагает вполне реальное и актуальное основание, и только мысленная соотнесенность с другими сущими, которая ему приписывается, имеет чисто мысленный характер. И вообще, ментальное сущее, будучи тенью реального, следует за ним неотступно: где появляется тень сущего, там рядом непременно присутствует и то, что отбрасывает тень. Паразитируя на реальном сущем, *ens rationis* ни на миг не отрывается от него: ни в своем объектном (объективном) бытии, ни в способе мышления, ни в своей квазиформе, заимствованной у реальных вещей. *Ens rationis* – не более, чем довесок к реальному, взятый в модусе «как будто».

4. Причинность: «вливание» или «совпадение»?

Четвертый момент, на котором Милбанк строит свою концепцию радикального переворота в теологии и философии в канун Нового времени, – понятие причинности. Согласно Милбанку, старая томистская концепция опирается на понятие *influxus*, букв. «вливания»: причины действуют совместно, «вливаясь» друг в друга, однако могут бесконечно отстоять друг от друга в бытийной иерархии. Напротив, новая концепция, опять-таки транслируемая через Суареса, имеет основанием понятие *concurrentia* – совпадения действий причин разных типов, которые все рассматриваются как причины одного онтологического уровня.

Сравним эту интерпретацию с тем, как описывает причинность сам Суарес и позднейшие схоласты эпохи барокко.

Прежде всего, размышления о причинности опираются на фундаментальное различие вторичных (тварных) причин

и нетварной Первопричины. Первопричина стоит за вторичными причинами, но может производить свое действие и непосредственно: она может сделать все то, что делают вторичные причины, без содействия с их стороны. Это прямо противоположно трактовке Милбанком «содействия» (*concurrentia*) Первой причины и вторичных причин как «совпадения» на одном уровне.

Далее, общим основанием всех видов причинения служит тот факт, что «причина в собственном смысле есть начало, вливающее (*influens*) бытие в нечто зависящее от него»⁵⁰. Причем под бытием, *esse*, здесь понимается не только бытие *de novo*, т.е. возникновение из небытия, но и любые изменения в уже существующих вещах, в любой категории реального бытия. Ведь если любое причинение есть изменение, а изменение – это движение, а движение – это с онтологической точки зрения переход из потенциального состояния в актуальное, то такой переход должен быть «энергетически обеспечен». Чем? Той самой добавкой бытия, которой недоставало возможному существу, чтобы стать действительным. Понятие «*influxus*», «вливания» бытия, держит на себе всю концепцию реальной причинности как таковой у Франсиско Суареса⁵¹ и во всей послесуаресовской схоластике. Речь идет об актуальном физическом действии: «Физическая причина является и называется физической не просто потому, что имеет физические следствия, но из-за физического вливания, т.е. физического способа действия, который реален и субъектен»⁵². Эта позиция сохранялась в схоластике до самого конца непрерывной традиции. Так, Веремунд Гуфль,

⁵⁰ Veremund Gufl, *Philosophia Scholastica Universa* (Ratisbonae, Typis & Sumptibus Christiani Theophili Seiffarti, 1750), *Tomus III*, Pars I, tract. II, art. 1, § 1–2, n. 425, 242: «*Dicendum: causa proprie est principium influens esse in aliud cum dependentia huius ab illo <...>*».

⁵¹ Учение Суареса о причинах, которое он развивает в дисп. 12–27 «Метафизических рассуждений», в самое последнее время попало в фокус исследовательского интереса. Из недавних публикаций назовем специально посвященный этому учению сборник статей: Jakob Leth Fink, ed., *Suárez on Aristotelian Causality* (Leiden: Brill, 2015); Stephan Schmid, «Finality without Final Causes? – Suárez's Account of Natural Teleology», *Ergo: an Open Access Journal of Philosophy* 2 (2015); о теории *influxus* у Суареса см. pp. 396–401.

автор середины XVIII в., живший через полтора столетия после Суареса и старший современник Канта, подробно разбирает понятие *influxus* применительно к разным типам причин. Для физической причины Гуфль полагает необходимой *активную работу, exercitium*, которой и производится *influxus* бытия. При таком критерии материя и форма вообще не будут принадлежать к физическим причинам (разве что в очень широком смысле), ибо не выполняют никакой специальной «работы» и ничего не «вливают», но представляют собой скорее части вещи, только имеющие разный модус существования: материя существует как часть вещи благодаря *informatio*, оформленности, а форма – благодаря *receptio*, принятию в материя. То и другое просто есть, пока есть сама вещь, своей длительностью они совпадают с длительностью бытия самой вещи, что тоже говорит о том, что здесь нет никакого *influxus*, которым обеспечивалось бы приращение бытия в момент перехода из потенции в акт. Причиной же в собственном смысле будет, строго говоря, лишь *causa efficiens*, которой произведено соединение материи с формой.

Далее, возникает отдельный вопрос о целевой причине: что она собой представляет и каков механизм ее действия? В силу чего целевое причинение вообще возможно, коль скоро цель как объект стремления, а не обладания, чаще всего еще не имеет актуального бытия? Сосредоточимся на том, как видит Суарес причинное действие цели в человеке³³.

³² Guffl, *Philosophia Scholastica Universa*, 244, п. 430: «*Causa physica est et dicitur Physica non praecise ratione effectus physici, sed ob influxum physicum seu modum agendi physicum, qui est realis ac subiectivus*».

³³ В связи с темой целевой причины у Суареса вновь обратим внимание на статью Ш. Шмида: Schmid, «Finality without Final Causes?». Статья содержит также внушительную библиографию. Однако следует заметить, что исследователи, не затрагивающие послесуаресовские схоластические тексты, как правило, упускают из вида формирование в них дистинкции физической / интенциональной причинности. Поэтому, констатируя сущностную напряженность внутри натуралистического описания формальной и целевой причин у Суареса, они либо прилагают сизифовы усилия к тому, чтобы удерживать любой вид причинности в рамках аристотелевского натурализма, считая, что именно таково было стремление схоластики рубежа XVI–XVII вв.,

Если суть причинения как такового заключается в реальном «вливании» бытия (*influxus*), то несуществующая цель, конечно, не может оказать никакого *физического* воздействия на внутреннюю волевую потенцию и тем более на внешнее поведение человека. Однако известный факт состоит в том, что ради достижения несуществующей цели совершаются реальные действия, определяемые реальными актами воли, интенционально направленными на эту цель. Но реальные следствия не могут вызываться ирреальной причиной: это запрещено схоластической физикой – и метафизикой тоже. Следовательно, нужно объяснить реальность целевого причинения, вызываемого несуществующей вещью или несуществующим положением дел как целью. Суарес предлагает такое объяснение в два этапа: 1) он вводит в действие понятие *метафорического движения* (*motio metaphorica*), которым интеллект, просто предъявляя воле несуществующий объект мышления, вызывает в ней влечение к этому объекту и тем самым актуализирует ее; 2) актуализированная воля (*actus voluntatis*) как реальная и деятельная потенция вполне реально и физически направляет дальнейшие действия (*actiones*) ее обладателя к достижению цели. Метафорическое побуждение со стороны интеллекта и физический акт воли в реальности суть один и тот же акт: как происходящий от репрезентации цели в интеллекте он причиняется метафорически; как направляющий действия человека он сам оказывается причиняющим, а именно производящей причиной этих действий³⁴. *Actio*, которая прикидывается единой и цельной

либо, наоборот, уличают Суареса в невозможности такого удержания и считают это его провалом. Между тем Суарес и здесь выступает переходной фигурой: именно его разработки непосредственно послужили основанием для того, чтобы переосмыслить аристотелевскую концепцию причинности, хотя это, возможно, шло вразрез с субъективными намерениями самого Суареса. См. далее в тексте.

³⁴ *DM* 23.4.8: «Est ergo tertia sententia, quae constituit etiam hanc finis causalitatem in motione metaphorica. Addit vero huiusmodi motionem non poni in actu secundo nisi quando voluntas in actu secundo movetur, et quando sic ponitur in re, non esse aliquid distinctum ab ipsomet actu voluntatis. Sed sicut supra dicebamus unam et eandem actionem, prout fluit ab agente, esse causalitatem eius, ut vero inest materiae, esse etiam causalitatem eius circa formam, ita aiunt unam et eandem

(*fingatur esse pura actio*), в одном роде причинения есть следствие, в другом – причина; но разделяются они лишь чисто мысленным различием (*distinctio rationis*). Например, если интеллект метафорически побуждает волю написать письмо, предъявляя ей это еще не написанное письмо как цель, а воля реально побуждает человека к письму, это в реальности не два действия, а одно, «ибо эти два так связаны между собой, что не могут быть разделены». И никоим образом нельзя считать, что побуждение со стороны интеллекта здесь вторично и акцидентально: ведь оно стоит у начала всей причинной цепи, и без него действие письма не состоялось бы. Поэтому именно его нужно полагать исходной реальной причиной действия письма. Вывод: хотя движение, которым несуществующая мыслимая цель актуализирует волю, метафорично и нефизично, его конечное следствие – конкретное поведение человека – вполне реально и физично, ибо метафорическое движение актуализирует волю реально, а реальный акт воли закономерно производит реальные физические следствия. Это позволяет, по мнению Суареса, утверждать, что несуществующая цель есть необходимое и неотъемлемое начало такого реального и физического действия. Следовательно, целевая причина реальна. В конечном счете следование по цепи вторичных причин с необходимостью приводит к Богу как высшему благу *и поэтому* предельной целевой причине человеческого бытия.

Это краткое рассмотрение свидетельствует о том, что понятие *influxus* не только не ушло из философии и философской теологии Суареса и философов после Суареса, но подверглось изощренной разработке, определившей развитие теорий причинности на последующие сто пятьдесят лет.

actionem voluntatis causari a fine et a voluntate ipsa, et prout est a voluntate esse causalitatem effectivam, prout vero est a fine esse causalitatem finalem, et priori ratione esse motionem realem ac propriam, quia talis actio manat a potentia ut a proprio principio physico, posteriori autem ratione esse motionem metaphoricam, quia manat ab obiecto alliciente et trahente ad se voluntatem».

Выводы

Проведенные «следственные действия» позволяют сделать несколько очевидных выводов относительно *содержания* предполагаемой исторической платформы Милбанка. Первый вывод: ключевые понятия философии и философской теологии Суареса и схоластов после Суареса не вмещаются в те рамки, которые установил для них Джон Милбанк, а подчас и противоположны его утверждениям об их содержании. Стало быть, провести прямую линию от Дунса к современной философской теологии и философии через Суареса в роли транслятора скотизма и так, как проводит ее Милбанк, не удастся. Второй вывод: подведение многих сложных и важных вопросов под рыхлые четыре рубрики, о которых пишет Милбанк, не оправдывает себя при обращении к конкретному историческому материалу и выглядит насилием над ним. И третье, самое важное: в стремлении обосновать свою историческую схему Милбанк совершает ту же ошибку, которая была характерна для безнадёжно устаревшего неотомизма, с его заранее принятым тезисом об абсолютной правоте томизма и его интерпретацией учения св. Фомы как вершины всей средневековой философии, а то и всей мировой философии вообще. С похожей предвзятостью, в угоду заранее принятому схематизму, Милбанк решается на широчайшие обобщения, обоснованием которых служит лишь подробное описание его собственных воззрений. К этому нужно добавить неисцелимую вторичность и устарелость его знаний о схоластической теологии, почерпнутых из нескольких более или менее случайно подвернувшихся специальных трудов.

Отсюда следуют несколько выводов касательно корректной *методологии*, которой желательно следовать в поисках исторических корней современных философских концепций. Во-первых, для этого нужен определенный уровень начитанности в первоисточниках и в исследовательских трудах. Предпосылкой фундированных интерпретаций служит личное знакомство (пусть и в переводах) с привлекаемыми текстами и представление о современном уровне их понимания, в том числе об актуальных дискуссиях между сторонниками различных толкований. В данном случае, к сожалению, Джон Милбанк, кажется,

ограничился весьма поверхностным знакомством с целым затонувшим континентом схоластической мысли и поспешил удовлетвориться этим.

Во-вторых, в деле истолкования и оценки изученного материала никто не отменял принципа объективности. Оригинальный взгляд, новый подход, творческое применение элементов старой традиции отнюдь не равнозначны историко-философскому фэнтези. Как мы постарались показать, в случае Милбанка мы имеем дело не столько с интерпретацией, сколько с плодами воображения на тему схоластической традиции; в итоге собственная позиция Милбанка лишается того исторического обоснования, которое он хотел бы ей придать.

И в-третьих, при всей соблазнительности таких попыток, весьма рискованно втискивать реальное философское прошлое в узкие рамки своих предвзятых построений: такая практика с высокой вероятностью грозит обернуться конфузом. Можно было бы только приветствовать любую попытку сегодняшних мыслителей актуализировать незаслуженно забытые интеллектуальные традиции прошлого, но только при условии ответственного и компетентного обращения с ними.

Список литературы / References

- Жижек, Славой и Джон Милбанк. *Монструозность Христа*. Перевод Д.Я. Хамис. М.: РИПОЛ классик, 2020.
(Zizek, Slavoj; Milbank, John. *The Monstrosity of Christ*. Translated by D.Ya. Hamis. Moscow: RIPOL classic Publ., 2020. (In Russian))
- Милбанк, Джон. *По ту сторону секулярного порядка. Репрезентация бытия и репрезентация народа*. Перевод А.И. Кырлежева. М.: Библейско-богословский институт, 2023.
(Milbank, John. *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*. Translated by A.I. Kyrlezhev. Moscow: Biblical Theological Institute Publ. (In Russian))
- Милбанк, Джон. *Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума*. Перевод А.И. Кырлежева. М.: Теоэстетика, 2022.
(Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Translated by A.I. Kyrlezhev. Moscow: Theoesthetica Publ., 2022. (In Russian))

- Перлер, Доминик. *Теории интенциональности в Средние века*. Перевод Г.В. Вдовиной. Москва: Издательской дом «Дело», 2016.
- (Perler, Dominik, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Translated by Galina V. Vdovina. Moscow: Delo Publ., 2002. (In Russian))
- Boulnois, Olivier. *Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe – XVe siècle)*. Paris: PUF, 1999.
- Courtine, Jean-François. *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*. Paris: Vrin, 2005.
- Darge, Rolf. «Grundthese und ontologische Bedeutung der Lehre von der Analogie des Seienden nach F. Suárez». *Philosophische Jahrbuch* 166 (1999): 312–333.
- Doyle, John Patrick. «Suárez on the Analogy of Being (First part)». *Modern Schoolman* 46, no. 4 (1969): 219–249.
- Doyle, John Patrick. «Suárez on the Analogy of Being (Second part)». *Modern Schoolman* 46, no. 4 (1969): 323–334.
- Fink, Jakob Leth, ed. *Suárez on Aristotelian Causality*. Leiden: Brill, 2015.
- Guffl, Veremund. *Philosophia Scholastica Universa. Tomus III*. Ratisbonae, Typis & Sumptibus Christiani Theophili Seiffarti, 1750.
- Hankey, Wayne J., Douglas Hedley, eds. *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Hurtado de Mendoza, Petrus. *Universa philosophia*. Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624.
- Idelfonsus de Peñafiel. *Cursus integri Philosophici. T. 3*. Lugduni: Sumptibus. Phil. Borde, Laur. Arnaud & Cl. Ricaud, 1655.
- Ioannes a Sancto Thoma. *Cursus philosophicus thomisticus*. Coloniae Agrippinae: Sumptibus Constantini Münich, 1654.
- Johannes Duns Scotus. *Opera omnia. T. III. Ordinatio I, dist. 3*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.
- Jordan, Mark. *Ordering Wisdom: The Hierarchy of Philosophical Wisdom in Aquinas*. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1986.
- Llamas Roig, Vicente. «La analogía entis en la metafísica suarista. Notas para un patrón mixto», *COMPRENDRE* 20, no. 1 (2018): 55–71.
- Ludovicus de Lossada. *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Jesu, in tres partes divisi*. Salmanticae: Typis Eugenia Garcia, 1735.
- Milbank, John and Catherine Pickstock. *Truth in Aquinas*. London: Routledge, 2001.

- Milbank, John. «The Thomistic Telescope: Truth and Identity». *American Catholic Philosophical Quarterly* 80, no. 2 (2006): 193–226. <https://doi.org/10.5840/acpq200680242>
- Milbank, John. *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*. Hoboken, NY: John Wiley & Sons, 2013.
- Nef, Frédéric. *Qu'est – ce que la métaphysique?* Paris: Gallimard, Folio Essais, 2004.
- Pickstock, Catherine. «Duns Scotus: His Historical And Contemporary Significance». *Modern Theology* 21, no. 4 (2005): 543–575.
- Schmid, Stephan. «Finality without Final Causes? – Suárez's Account of Natural Teleology». *Ergo: an Open Access Journal of Philosophy* 2 (2015): 393–425.
- Schmutz, Jacob. «La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (13–17 siècles)». *Revue Thomiste* 101 (2001): 217–264.
- Suárez, Francisco. *Disputationes Metaphysicae*. <https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>
- Thomas Aquinas. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus IV. *Summa Theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888.

Wie Hegels kognitive Semantik Newtons „Regel IV der Experimentalphilosophie“ untermauert und damit van Fraassens „konstruktiven Empirismus“ unterminiert

Kenneth R. Westphal

Academia Europaea
34137, Via dell'Istria, 19; Trieste TS, Italia
westphal.k.r@gmail.com

Abstract. Kants *Critik der reinen Vernunft* entwickelt eine einsehende, kräftige Semantik des singulären, spezifisch *kognitiven* Gegenstandsbezugs, die wichtige Folge für die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie rechtfertigt, und die ganz unabhängig vom transzendentalen Idealismus auch noch heute gut vertretbar ist. Die Freilegung dieser kognitiven Semantik vom transzendentalen Idealismus ist Hegels Verdienst. Hier will ich zeigen, dass diese kognitive Semantik die methodologische Regel IV Newtons stark und direkterweise untermauert, zu Gunsten von Newtons Kausalrealismus bezüglich Gravitationskraft. Zuerst betrachten wir Newtons Regel IV der Experimentalphilosophie und ihre Rolle in Newtons Rechtfertigung seines Kausalrealismus bezüglich Gravitationskraft (§ 2). Dann fasse ich diese kognitive Semantik zusammen (§ 3) und zeige, wie sie in der Regel IV eingebettet worden ist und dadurch diese stark untermauert (§ 4). Dieses Fazit erhellt einen entscheidenden, bisher unbeachteten Fehlschluß in Bas van Fraassens Kernargument für seinen anti-realistischen „konstruktiven Realismus“, der sich auch in vielen üblichen Einwände gegen den Realismus vorkommt (§ 5). Diese Probleme erhellen eine zweite Unzulänglichkeit des konstruktiven Empirismus: in aller Kürze, dass er selber nicht (so zu sagen) „empirisch“ adäquat ist, insofern er der klassischen Mechanik Newtons *inadäquat* ist (§ 6). Diese Unzuläng-



lichkeit hebt ein chronisches empiristisches Mißverständnis der newtonischen Mechanik hervor (§ 7). Darüber hinaus trägt diese kognitive Semantik zur Verbesserung einer „semantischen Deutung“ der Wissenschaftstheorien viel bei, besonders dadurch, dass sie die falsche Ansicht unterminiert, dass physikalische Gesetze tatsächlich „lügen“ (§ 8). Also in diesen Hinsichten verfügen Newton, Kant und Hegel noch über entscheidend wichtige Einsichten für die heutigen Wissenschaftstheorie und -geschichte (§ 9).

Schlüsselbegriffe: kognitive Gegenstandsbezogenheit, Kausalerklärung, Fernkräfte, Regel IV, Kausalrealismus, Newton, Hegel, Kant, Harper, van Fraassen, M. Friedman

Empfohlene Zitierweise: Westphal, Kenneth R., „Wie Hegels kognitive Semantik Newtons ‚Regel IV der Experimentalphilosophie‘ untermauert und damit van Fraassens ‚konstruktiven Empirismus‘ unterminiert“, *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 36–99.

Erhalten: 19.06.2023

Revidiert: 03.07.2023

Akzeptiert: 21.07.2023

How Hegels’s Cognitive Semantics Undergirds Newton’s “Rule 4 of Experimental Philosophy” and thus Undermines van Fraassen’s “Constructive Empiricism”

Kenneth R. Westphal

Academia Europaea

34137, Via dell’Istria, 19; Trieste TS, Italia

westphal.k.r@gmail.com

Abstract. Kant’s *Critique of Pure Reason* developed an insightful, incisive semantics of singular, specifically *cognitive* reference to particulars, which justifies important consequences for epistemology and philosophy of science; it holds altogether independently of transcendental idealism and remains cogent today. Disentangling this cognitive semantics from transcendental idealism is Hegel’s achievement. Here I demonstrate that this cognitive semantics directly and powerfully undergirds Newton’s methodological Rule IV, thus further supporting Newton’s causal realism regarding gravitational force. I first consider Newton’s Rule IV of experimental

philosophy and its role in his justification of causal realism regarding gravitational force (§ 2). Then I summarise this cognitive semantics (§ 3) and show how it is embedded within Rule IV and thus strongly supports Newton's rule (§ 4). This result exposes a crucial, previously unrecognised fallacy in Bas van Fraassen's core argument for his anti-realist "constructive empiricism", a fallacy central to many common objections to causal realism, especially in the sciences (§ 5). This problem reveals a second inadequacy of constructive empiricism, in short, that it, so to speak, is itself "empirically inadequate", insofar as it is not at all adequate to Newton's classical mechanics (§ 6). This inadequacy highlights a chronic empiricist misunderstanding of Newtonian mechanics (§ 7). Furthermore, this cognitive semantics contributes to an improved "semantic interpretation" of scientific theories, in part because it undercuts the mistaken idea that physical laws literally "lie" (§ 8). In these regards, Newton, Kant and Hegel provide crucial insights for contemporary history and philosophy of science (§ 9).

Keywords: cognitive reference, causal explanation, distance forces, Rule IV, causal realism, Newton, Kant, Hegel, Harper, van Fraassen, M. Friedman

For citation: Westphal, Kenneth R., "How Hegels's Cognitive Semantics Undergirds Newton's 'Rule 4 of Experimental Philosophy' and thus Undermines van Fraassen's 'Constructive Empiricism'," *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 36–99. (In German)

Received: 19.06.2023

Revised: 03.07.2023

Accepted: 21.07.2023

О том, как когнитивная семантика Гегеля фундирует «IV правило экспериментальной философии» Ньютона и тем самым подрывает «конструктивный эмпиризм» ван Фраасена

Кеннет Вестфаль

Европейская академия

34137, Виа делл'Истрия, 19; г. Триест, Италия

westphal.k.r@gmail.com

Аннотация. В «Критике чистого разума» Канта была разработана тонкая, изобретательная семантика единичной, специфически когнитивной референции к отдельным предметам, которая может служить основанием для важных следствий в области эпистемологии и философии науки; при этом она совершенно независима от трансцендентального идеализма и остается вполне привлекательной и сегодня. Отделением этой когнитивной семантики от трансцендентального идеализма мы обязаны Гегелю. В настоящей статье я показываю, что эта когнитивная семантика может служить непосредственным и устойчивым основанием для ньютоновского IV методологического правила, что в свою очередь служит дополнительным аргументом в пользу ньютоновского каузального реализма в отношении гравитационных сил. Я начинаю с того, что рассматриваю ньютоновское IV правило экспериментальной философии и его роль в обосновании каузального реализма в отношении гравитационных сил (§ 2). Затем я кратко описываю упомянутую когнитивную семантику (§ 3) и показываю, что она встроена в IV правило и, таким образом, служит серьезным аргументом в его пользу (§ 4). Этот вывод позволяет обнаружить принципиальную, до сих пор никем не замеченную ошибку в ключевом аргументе Баса ван Фраассена в пользу его «конструктивного эмпиризма» – ошибку, которая является центральной для многих распространенных возражений против каузального реализма (§ 5). Эта проблема позволяет указать на второе упущение конструктивного эмпиризма, которое, коротко говоря, заключается в том, что он сам не является, так сказать, «эмпирически адекватным», поскольку он совершенно неадекватен классической механике Ньютона (§ 6). Эта неадекватность позволяет выявить хроническое неверное понимание ньютоновской механики эмпириками (§ 7). Кроме того, эта когнитивная семантика служит элементом более совершенной «семантической

интерпретации» научных теорий – среди прочего потому что она устраняет ошибочное представление о том, что физические законы в действительности «лгут» (§ 8). Таким образом, Ньютон, Кант и Гегель служат источником принципиально важных для современной истории и философии науки идей (§ 9).

Ключевые слова: когнитивная референция, каузальное объяснение, дальноедействие, IV правило, каузальный реализм, Ньютон, Кант, Гегель, Харпер, ван Фраасен, М. Фридман

Для цитирования: Вестфаль, Кеннет. «О том, как когнитивная семантика Гегеля фундирует “IV правило экспериментальной философии” Ньютона и тем самым подрывает “конструктивный эмпиризм” ван Фраасена», *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 36–99. (На немецком)

Поступила в редакцию: 19.06.2023

Поступила после рецензирования: 03.07.2023

Принята к публикации: 21.07.2023

Zu Bill Harper in Hochachtung, Dankbarkeit
und Freundschaft herzlichst gewidmet

§ 1. Einleitung

In der *Critik der reinen Vernunft* entwickelte Kant eine noch heute gut vertretbare Analyse der singulären, spezifisch *kognitiven* Gegenstandsbezogenheit.¹ In der *Phänomenologie des Geistes* von

¹ Siehe Kenneth R. Westphal, *Kant's Transcendental Proof of Realism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Kenneth R. Westphal, *Kant's Critical Epistemology: Why Epistemology Must Consider Judgment First* (New York & London: Routledge, 2021); Kenneth R. Westphal, „Beantwortung der Frage: Was ist kritische Philosophie?“, in *Denken und Handeln. Perspektiven der praktischen Philosophie und der Sprachphilosophie – Festschrift für Matthias Kaufmann*, hg. Andrej Krause und Danae Simmermacher (Berlin: Duncker & Humblot, 2020) = Кеннет Вестфаль, „Ответ на вопрос: Что такое ‚критическая философия‘ Канта?“, пер. с англ. А.Г. Жаворонкова; *Вопросы философии* № 6 (2023) (russische Übers. mit Autorenrevisionen). Siehe auch Arthur Melnick, *Space, Time and Thought in Kant* (Dordrecht: Kluwer, 1989); Graham Bird, *The Revolutionary Kant. A Commentary on Kant's*

1807 erkannte Hegel, dass diese kognitive Semantik zur Widerlegung nicht nur der vorkantischen Metaphysik sondern auch des Skeptizismus – ob Pyrrhonischer, Cartesianischer oder empiristischer Art – und zur Rechtfertigung menschlicher Erkenntnisansprüche genügt, und zwar ohne Heranziehung eines transzendentalen Idealismus. Genau diese kognitive Semantik rechtfertigte Hegel im ersten Kapitel der *Phänomenologie*, „sinnliche Gewißheit“. Im dritten Kapitel „Kraft und Verstand“ sieht Hegel ein, dass diese kognitive Semantik Newtons methodologischer Regel IV untermauert und zugleich eine Reihe empiristischer Einwände gegen den Kausalrealismus in der Physik unterminiert. Ich werde das gleich am aktuellen Beispiel des „konstruktiven Empirismus“ bei Bas van Fraassen verdeutlichen.

Zuerst resümiere ich (§ 2) Newtons Regel IV der Experimentalphilosophie und ihren Stellenwert in der Rechtfertigung seines Kausalrealismus bezüglich Gravitationskraft.² Dann (§ 3) fasse ich Hegels kognitive Semantik zusammen, so dass ich (im § 4) darlegen kann, wie sie in Newtons Regel IV eingebettet worden ist, und wie sie diese kräftig untermauert. Demzufolge weist Newtons Regel IV nicht nur kartesianische Physik (*per* Harper), sondern darüber hinaus die kartesianische Voraussetzung der Unfehlbarkeit bezüglich kognitiver Rechtfertigung, auch im Bereich der Empirie, komplett zurück. Dieses Fazit erhellt einen weitgehend unbeachteten, wohl aber entscheidenden Fehlschluss in Bas van Fraassens Kernargument für seinen anti-realistischen „konstruktiven Empirismus“,³ ein Denkfehler, der auch in seiner ferneren Darstellungen seiner Position nicht verbessert ist.⁴

Critique of Pure Reason (Chicago: Open Court, 2006); Johannes Haag, *Erfahrung und Gegenstand* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2007).

² Gemäß William L. Harper, *Isaac Newton's Scientific Method: Turning Data into Evidence about Gravity and Cosmology* (New York: Oxford University Press, 2011).

³ Bas van Fraassen, *The Scientific Image* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

⁴ Bas van Fraassen, *The Empirical Stance* (New Haven, CT: Yale University Press, 2002); Bas van Fraassen, *Representing Science: Paradoxes of Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

Die detaillierte textuelle und systematische Rechtfertigung der betreffenden Hegel-Deutung habe ich an anderen Stellen dargelegt.⁵ Hier fokussiere ich auf die Sachfragen und Kernanalysen, um zu erhellen, wie Hegel den noch heute nachwirkenden Kartesianismus in der Wissenschaftstheorie widerlegt.

§ 2. Newtons Regel IV und sein Kausalrealismus

Newtons Regel IV der Experimentalphilosophie besagt:

„In der Experimentalphysik muss man die, aus den Erscheinungen durch Induction geschlossenen Sätze, entgegengesetzte Hypothesen unerachtet, entweder genau oder nahezu für wahr halten, bis andere Erscheinungen eintreten, durch welche sie entweder größere Genauigkeit erlangen, oder Ausnahmen unterworfen werden“.⁶

⁵ Diese sind zusammengefasst in Kenneth R. Westphal, „Hegel’s Phenomenological Method and Analysis of Consciousness“, in *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, ed. Kenneth R. Westphal (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009); sowie in folgenden Forschungen von mir ausführlich nachgewiesen: „Hegel’s Internal Critique of Naïve Realism“, *Journal of Philosophical Research* 25 (2000); „Analytischer Gehalt und zeitgenössische Bedeutung von Hegels Kritik des unmittelbaren Wissens“, *Jahrbuch für Hegelforschung* 8/9 (2002–2003); *Grounds of Pragmatic Realism: Hegel’s Internal Critique and Transformation of Kant’s Critical Philosophy* (Leiden & Boston: Brill, 2018). Sie sind allesamt von McDowell außer Acht gelassen; siehe K.R. Westphal, „Contemporary Epistemology: Kant, Hegel, McDowell“, in *John McDowell: Experience, Norm and Nature*, ed. Jakob Lindgaard (Oxford: Blackwell, 2008).

⁶ „In philosophia experimentalis, propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae, non obstantibus contrariis hypothesibus, pro veris aut accurate aut quamproxime haberi debent, donec alia occurrerint phaenomena, per quae aut accuratiores reddantur aut exceptionibus obnoxiae“ (Sir Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 3rd rev. ed. (London, 1726; Nachdruck Glasgow: Maclehoese, 1871), 389; Sir Isaac Newton, *Mathematische Prinzipien der Naturlehre*, mit Bemerkungen und Erl. hrsg. von J.Ph. Wolfers (Unveränd. fotomech. Nachdr. der Ausg. Berlin 1872; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963), 381 (rev. von mir, K.R.W.)). Alle Übersetzungen aus Newtons *Principia* sind von Wolfers, werden aber nicht weiter als solche angemerkt, obwohl sie von mir leicht revidiert und ihre Rechtschreibung teilweise modernisiert worden sind.

Dazu setzt Newton gerade Folgendes hin:

„Dies muss geschehen, damit das Argument der Induction nicht durch Hypothesen aufgehoben werde“.⁷

Newtons Regel IV verlangt von einer wissenschaftlichen Hypothese, um als eine *rivalisierende* Hypothese überhaupt zu gelten, nicht nur, dass sie empirisch belegt worden ist, sondern darüber hinaus, dass sie durch genügend sowie genügend *präzise* Evidenzen gerechtfertigt worden ist, um entweder eine schon etablierte Theorie (bzw. ein etabliertes Naturgesetz) zu präzisieren, oder Ausnahmefälle zu ihr (bzw. ihm) anzuführen und sie (bzw. es) dadurch zu restringieren. Die Regel IV ist für Newtons Methodologie grundlegend, wie ich jetzt im Anschluss an William Harper, *Isaac Newton's Scientific Method: Turning Data into Evidence about Gravity and Cosmology*, resümiere.⁸

Neuere Newton-Forschungen, darunter besonders die von Harper, haben herausgestellt, dass Newton eine entscheidend beweiskräftigere Wissenschaftsmethodologie entwickelt und erfolgreich verwendet hat, als diejenige Methodologien und Erfolgskriterien, die sonst unter Wissenschaftstheoretikern diskutiert worden sind; dass Newtons wissenschaftliches Erklärungsideal dazu hinreicht, seinen Realismus bezüglich Gravitationskraft zu rechtfertigen; aber auch darüber hinaus, dass Newtons Erklärungsideal sogar bei geeigneter Datenlage und Analyse den Übergang von der klassischen Mechanik zur Einsteinschen Relativitätstheorie rechtfertigt.

An dieser Stelle muss ich mich damit begnügen, eine Schlüsselthese hervorzuheben, die klar darlegt, wie die Regel IV nicht nur eine wissenschaftsmethodologische, sondern darüber hinaus auch eine erkenntnistheoretische Einsicht einbettet, und wie sie Newtons Kausalrealismus bezüglich der Gravitationskraft untermauert. Bekanntlich weist Newton bloße Hypothesen durch folgender Behauptung zurück:

⁷ „Hoc fieri debet ne argumentum inductionis tollatur per hypotheses“ (ebenda).

⁸ Zur Einführung in Harpers einsehender Umdeutung von Newtons Methodologie siehe Nick Huggett, George E. Smith, David Marshall Miller und William L. Harper, „On Newton's Method“, *Metascience* 22 (2013).

„Alles nämlich, was nicht aus den Erscheinungen folgt, ist eine Hypothese und Hypothesen, seien sie nun metaphysische oder physische, mechanische oder diejenigen der verborgenen Eigenschaften, dürfen nicht in die Experimentalphysik aufgenommen werden. In dieser leitet man die Sätze aus den Erscheinungen ab und verallgemeinert sie durch Induction. Auf diese Weise haben wir die Undurchdringlichkeit, die Beweglichkeit, den Stoß der Körper, die Gesetze der Bewegung und der Schwere kennen gelernt. Es genügt, dass die Schwere (gravitas) existiere, dass sie nach den von uns dargelegten Gesetzen wirke, und dass sie alle Bewegungen der Himmelskörper und des Meeres zu erklären im Stande sei“.⁹

Diese Passage wurde weitgehend von Philosophen – schon von Berkeley und Hume – aus zwei Hauptgründen fehlinterpretiert. Erstens wird weitgehend vorausgesetzt, dass „ex phænomenis <...> deducitur“ bloß „logisch deduzieren“ heißt, obwohl jedoch, dass sich Sätze nur von anderen Sätzen logisch ableiten lassen; Sätze lassen sich nicht von Erfahrungen bzw. eintretenden Phänomene, die keine propositionalen Gebilde sind, ableiten. Zweitens wird üblicherweise angenommen, dass Newton „Induktion“ im bloß numerischen Sinne versteht, demzufolge, dass seine Argumente für die allgemeine Gravitationstheorie ans bekannte humesche Induktionsproblem scheitern müssen.¹⁰

⁹ Newton, *Principia* (1872), 511; (1871), 530; vgl. Sir Isaac Newton, *Opticks*, 4th ed. (London: Innys, 1730; Nachdruck New York: Dover, rev. ed.: 1979), 401–402.

¹⁰ Beide Fehler entstammen der deduktivistischen Auffassung wissenschaftlicher Erklärung, die nicht nur die vermeintlichen (humeschen wie auch goodman-schen) Probleme der Induktionen erzeugen, sondern die auch den Logischen Positivismus und den Logischen Empirismus bis Anfang der Achtzigerjahre stark geprägt hat; hierzu siehe Frederick Suppe, ed., *The Structure of Scientific Theories*, 2nd rev. ed. (Champaign-Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1977); Adolf Grünbaum and Wesley Salmon, eds., *The Limitations of Deductivism* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1988); Henry Kyburg, Jr., „The Justification of Deduction in Science“, in *The Limitations of Deductivism*, ed. Adolf Grünbaum and Wesley Salmon (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1988); Wesley Salmon, *Four Decades of Scientific Explanation* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1989). Dass sich Beobachtungssätze aus Beobachtungen nicht logisch ableiten lassen wurde schon von Hempel und Schlick hervorgehoben; siehe Carl G. Hempel, „On the Logical Positivists’ Theory of Truth“, *Analysis* 2, no. 4 (1935); Moritz

Keine der beiden Interpretationsmeinungen trifft zu. Newton verwendet den Begriff „Deduktion“ im breiteren Sinne, sogar als „Rechtfertigung aufgrund empirischer Evidenzen“, wie im forensischen Sinne des Begriffs. Darum entsteht die wichtige Frage, genau was für eine „Rechtfertigung“ Newton sich in Bezug auf Naturphänomene vornimmt. Ein besonders bedeutsames Beispiel einer newtonschen „Deduktion“ aus Naturerscheinungen wurde von Harper in Antwort auf die Frage angeführt, ob Newton eher angenommen aber nicht nachgewiesen habe, dass sich die Gravitationsanziehung gemäß einer umgekehrten Quadratgröße überall verhält, und nicht nur in denjenigen wenigen Regionen des Raums, für die relevante astronomische Beobachtungen vorliegen.¹¹

Drei Aspekte seiner Beantwortung dieser Frage sind jetzt zu berücksichtigen:

1. Newtons Methodologie zielt sich auf konvergierende Messungen von Kausalparametern mit Hilfe verschiedener, sich unabhängiger Messverfahren, wobei gilt:
 - I) Systematische Abhängigkeiten, die im Licht einer Theorie identifiziert werden, machen das zu erklärende Phänomen zum Maß des Werts desjenigen theoretischen Parameters, der das Phänomen erklärt.
 - II) Gegebenenfalls würden Alternativen zu den beobachteten Phänomenen Information enthalten über alternative Werte des erklärenden Parameters.

Schlick, „Facts and Propositions“, *Analysis* 2, no. 5 (1935). Dies spiegelt sich noch in der Behauptung Davidsons wider, dass nur ein Fürwahrhalten („belief“) ein anderes Fürwahrhalten rechtfertigen kann: „The relation between a sensation and a belief cannot be logical, since sensations are not beliefs or other propositional attitudes. What then is the relation? The answer is, I think, obvious: the relation is causal. Sensations cause some beliefs and in *this* sense are the basis or ground of those beliefs. But a causal explanation of a belief does not show how or why the belief is justified“ (2001, 145); „<...> nothing can count as a reason for holding a belief except another belief“ (2001, 141; vgl. 153, 155); zitiert wird Donald Davidson, „A Coherence Theory of Truth and Knowledge“, in *Kant oder Hegel?* Hg. von Dieter Henrich (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983); Nachdruck in dessen *Subjective, Intersubjective, Objective* (Oxford: The Clarendon Press, 2001).

¹¹ Harper, *Newton's Scientific Method*, 28–31, 137–142.

2. Dieser Aspekt von Newtons Methode unterstreicht die Wichtigkeit des Zusammenhangs zwischen Newtons drei verschiedenen Messverfahren von Zentripetalkraft und Beschleunigungsfeldern.
3. Newtons methodologische Regeln der Naturphilosophie – und ganz wesentlich die Regel IV – unterstützen die Generierung von solcherart gemessenen kausalen Parametern.¹²

Newtons Analysen und Ableitungen sind, wie Harper *en détail* nachweist, sehr reich, subtil und weitgreifend. Hier kann ich nur wenige Kernpunkte anführen.¹³ Ein Beispiel der besagten „systematischen Abhängigkeiten“ liegt in der weiteren physikalischen Bedeutung von Keplers zweitem Gesetz, die Newton hervorhebt. Kepler stellt heraus, dass die beinahe dreieckige Flächen, die eine Linie von der Sonne zu einem sie umkreisenden Planeten beschreibt, zu jedem Zeitabschnitt von gleicher Größe sind, obwohl sich die Geschwindigkeit des Planeten auf seiner Umlaufbahn zunimmt, wenn sich der Planet der Sonne annähert, und abnimmt, wenn er sich von der Sonne entfernt. Keplers zweites Gesetz besagt:

„In gleichen Zeitintervallen überstreicht der Fahrstrahl Planet-Sonne gleiche Flächen“.

Newton sah ein, dass die Stetigkeit dieser Flächengröße auf einen Bahnverlauf genau um den Schwerpunkt der Sonne hinweist – denn eine sich zunehmende Flächengröße würde auf einen Brennpunkt der

¹² Harper, *Newton's Scientific Method*, 257–264, 361–364.

¹³ Für detaillierteres Resümee siehe William L. Harper, „Consilience and Natural Kind Reasoning in Newton's Argument for Universal Gravitation“, in *An Intimate Relation: Studies in the History and Philosophy of Science presented to Robert E. Butts on his 60th Birthday*, ed. James Robert Brown and Jürgen Mittelstraß (Dordrecht: Kluwer, 1989); William L. Harper, „Howard Stein on Isaac Newton: Beyond Hypotheses?“, in *Reading Natural Philosophy: Essays in the History and Philosophy of Science and Mathematics*, ed. David B. Malament (LaSalle, Ill.: Open Court, 2002); William L. Harper, „Newton's Methodology“, in *Quantum Reality, Relativistic Causality, and Closing the Epistemic Circle*, ed. Wayne C. Myrvold and Joy Christian (Berlin: Springer, 2009); sowie William L. Harper, „Newton's Scientific Method“, in *The Oxford Handbook of Newton*, ed. Eric Schliesser and Chris Smeenk (Oxford: Oxford University Press, 2020).

Bahn außerhalb der Sonne, und zwar „vor“ ihr verweisen, während eine abnehmende Flächengröße auf einen Brennpunkt „hinter“ der Sonne verweisen würde. Der erste Fall würde eine sich erweiternde, der zweite eine sich verkleinernde Bahn generieren. Beide Fälle wären instabile, degenerierende Bahnen. Die Newton vorliegenden Beobachtungsdaten, die übrigens auch diejenigen von Kepler wie auch von Brahé enthielten, weisen klarerweise auf eine *stabile* Planetenbahn. Diese Stabilität der Planetenbahn mißt genau ein auf die Sonne gerichtetes Beschleunigungsfeld von umgekehrt quadratischer Größe.¹⁴

Genau dasselbe Resultat – ein Beschleunigungsfeld von invers quadratischer Größe relativ zur Entfernung – ergibt sich unabhängig von dem soeben Gesagten auch schon durch die Beobachtung, ob Bahnpräzession stattfindet, d.h., ob ein Planet genau dieselbe Bahn wiederholt, wobei seine Aphel und Perihel (nämlich seine größte Entfernung von der, und seine kleinste Annäherung an die Sonne; beide als die Apside der Laufbahn bezeichnet) stabil sind, oder ob stattdessen seine Apsiden rotieren, sei es vor- oder rückwärts in Bezug auf die Bewegungsrichtung des Planeten. Durch Heranziehung der Gravitationstheorie Newtons mißt die Stabilität der Apsiden ein Beschleunigungsfeld im genau umgekehrten Quadrat relativ zur Entfernung, aber falls *de facto* Bahnpräzession beobachtet worden wäre – ob positiv oder negativ – so würde diese eine andere Kraftfeldstärke offenbaren.¹⁵

Diese zwei entscheidenden, voneinander unabhängigen Schritte, die Newton für die sechs verschiedenen Planetenumlaufbahnen durchgeführt hat, *sind* Newtons erste „Deduktion“ aus den Erscheinungen der Planetenbahnen eines von der Sonne ausstrahlenden Beschleunigungsfelds von genau invers quadratischer Größe, anstatt von irgendeiner anderen Feldstärke. Seine Extrapolation von diesen Phänomenen der Planetenbahnen und ihre eindeutigen, sich genau übereinstimmenden Messungen eines Beschleunigungsfelds von der besagten quantitativen Form – das *ist* Newtons „Verallgemeinerung durch Induktion“ auf ein von der Sonne ausgehendes Beschleunigungsfeld, aufgrund seiner „Deduktionen“ aus den Phänomenen der Planetenumlaufbahnen.¹⁶

¹⁴ Harper, *Newton's Scientific Method*, 109–120.

¹⁵ Harper, *Newton's Scientific Method*, 120–126.

¹⁶ Harper, *Newton's Scientific Method*, 44–45, 128–129, 135–146, 257–284.

Ferner zeigt Harper, dass Newton noch über viele weitere Beobachtungen verfügte, die wiederum und gleichermaßen genau eine zum Quadrat des Abstands umgekehrt proportionale Stärke der Gravitationsanziehung messen. So etwa Beobachtungen über Kometen, die vier Trabanten des Jupiters, den Erdmond, die Rotation von Jupiter und der Sonne um ihren gemeinsamen Drehpunkt, wie auch eine Palette terrestrischer Phänomene, z.B. über Pendel, über die Akzellerationsrate von freifallenden Gegenständen in der Nähe des Erdes und über die Bewegungen von im Wasser schwimmenden Magneten. Das ganze III. Buch der *Principia* insgesamt, also seine Darstellung des „Weltsystems“, ist Newtons Beweis einer allgemeinen Gravitationskraft, basierend auf vielfältigen, genauen, unabhängigen, aber genau übereinstimmenden Messungen eines Gravitationsfelds von einer Stärke, die umgekehrt proportional zum Quadrat des Abstands ist. Diese Messungen beziehen sich also auf viele verschiedenartige Bewegungen von Körpern. Clairauts erfolgreiche Vorhersage der Wiederkehr von Halleys Kometen im Jahre 1759 war dann nochmals eine große Bestätigung von all dem. Solche fernere Bestätigungen seiner Gravitationstheorie samt deren Erklärungen immer komplizierterer astronomischer Laufbahnen bilden die äußerst erfolgreiche Geschichte der Astronomie bis ins 19. Jahrhundert,¹⁷ zugleich die Zurückweisung jeglichen empiristischen Einwands gegen Newtons Allgemeine Theorie der Gravitation.¹⁸

Harper erklärt sehr schön,¹⁹ wie Newton sein erstes Gesetz nutzt, um sein drittes zu erweitern, so dass der Nachweis gelingt, dass Jupiters Bewegung zur Sonne hin, die in einer Umlaufbahn mündet, statt tangential an der Sonne vorbei zu ziehen, als eine Anziehung zwischen beiden Körpern gilt. Das erste und das dritte Newtonsche Gesetze lauten:

¹⁷ George Biddell Airy, *Gravitation: An Elementary Explanation of the Principal Perturbations in the Solar System* (London: Macmillan, 1834; 2nd ed., 1884).

¹⁸ Robert Grant, *History of Physical Astronomy, from the Earliest Ages to the Middle of the Nineteenth Century* (London: H.G. Bohn, 1852), 51–56; S. Oppenheim, „Die Gravitation“, in J. Hartmann, Hg., *Astronomie* (Leipzig & Berlin: Tuebner, 1921); in *Die Kultur der Gegenwart*, hg. P. Hinneburg, 3. Teil, 3. Abt., Bd. 3.

¹⁹ Harper, *Newton's Scientific Method*, 355–368.

1. Gesetz „Jeder Körper beharrt in seinem Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen geradlinigen Bewegung, wenn er nicht durch einwirkende Kräfte gezwungen wird, seinen Zustand zu ändern“.²⁰
3. Gesetz „Die Wirkung ist stets der Gegenwirkung gleich, oder die Wirkungen zweier Körper auf einander sind stets gleich und von entgegengesetzter Richtung“.²¹

Die Messung einer Anziehungskraft zwischen z.B. Jupiter und Sonne erfordert begrifflich Newtons Definitionen der drei *Größen* der Zentripetalkraft: nämlich ihre absolute Größe, ihre beschleunigende Größe und ihre bewegende Größe.²² Hier sind Newtons Definitionen dieser dreien Größen:

- Def. 6. „Die *absolute* Größe der Centripetalkraft ist das grössere oder kleinere Maaß derselben, nach Verhältnis der wirkenden Ursache, welche vom Mittelpunkte nach den umgebenden Teilen sich fortplanzet“.²³
- Def. 7. „Die *beschleunigende* Größe der Centripetalkraft ist derjenigen Geschwindigkeit proportional, welche sie in einer gegebenen Zeit erzeugt“.²⁴

²⁰ „Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus illud a viribus impressis cogitur statum suum mutare“ (Newton, *Principia* (1871), 13; (1872), 32).

²¹ „Mutationem motus proportionalem esse vi motrici impressæ, & fieri secundum lineam rectam qua vis illa imprimitur“ (Newton, *Principia* (1871), 13; (1872), 32). Zur Erinnerung besagt das zweite Gesetz: „Actioni contrariam semper & æqualem esse reactionem: sive corporum duorum actiones in se mutuo semper esse æquales & in partes contrarias dirigi“ (1871, 14); „Die Aenderung der Bewegung ist der Einwirkung der bewegenden Kraft proportional und geschieht nach der Richtung derjenigen geraden Linie, nach welcher jene Kraft wirkt“ (1872, 32).

²² Harper, *Newton's Scientific Method*, 86–94. *Nota bene*, dass Newton explizit von *Kraftgrößen* spricht. Seine Definitionen werden oft falsch aufgefaßt, als würde er *Kräfte* definieren. Das führt dann leicht zur Ausblendung von Newtons Kraftrealismus und zur Herabstufung seines Erklärungsideals auf bloße empirische Adäquatheit; siehe unten, § 7.

²³ „Vis centripetæ quantitas absoluta est mensura ejusdem major vel minor pro efficacia causæ cam propagantis a centro per regiones in circuitu“ (Newton, *Principia* (1871), 4; (1872), 23–24).

²⁴ „Vis centripetæ quantitas acceleratrix est ipsius mensura velocitati proportionalis, quam dato tempore generat“ (Newton, *Principia* (1871), 4; (1872), 24).

Def. 8. „Die *bewegende* Größe der Centripetalkraft ist der Bewegung proportional, welche sie in einer gegebenen Zeit hervorbringt“.²⁵

Harper zeigt, wie Newton systematische Abhängigkeiten identifiziert, die Umlaufbahnen zu Messungen des Gravitationsfeldes der Sonne machen.²⁶ Jede solche Messung findet in Newtons Methode der sukzessiven Angleichungen ihr Fundament.²⁷ Jede Messung beginnt mit einer noch vorläufigen Annäherung an die physikalische Situation und dient zu einer ersten, noch groben Berechnung des Zielwerts. Im Licht seiner Theorie der Schwerkraft und seiner Wissenschaftsmethodologie – darunter zentralerweise der Regel IV – gelten Abweichungen der ersten Näherung von der zu erklärenden Laufbahn als *theorievermittelte* Sekundärphänomene, die durch wiederholte Anwendung seiner Gravitationstheorie zu erklären und dadurch progressiv zu verbessern sind. Auf diesem Wege eliminiert Newton progressiv die Vereinfachungen oder Idealisierungen jeder Näherungslösung durch wiederholte Verwendung *genau derselben* Erklärungsressourcen seiner Theorie und Methodologie, um zu immer genaueren, immer weniger idealisierten Messungen des Zielwerts zu gelangen. Die wiederholte Verwendung derselben theoretischen Ressourcen führt auf immer genauere, immer *mehr konvergierende* Messungen des Zielwerts, und zwar auf eine Weise, die Newtons Anspruch, dass ein realer Wert gemessen wird, sehr entgegenkommt. Hervorzuheben ist, dass die progressive Zurücknahme von Idealisierungen und die fortwährenden Angleichungen, die in Newtons Methodologie liegt, nicht nur zu erheblich größerer

²⁵ „Vis centripetæ quantitas motrix est ipsius mensura proportionalis motui, quem dato tempore generat“ (Newton, *Principia* (1871), 5; (1872), 24).

²⁶ Harper, *Newton's Scientific Method*, 375–378.

²⁷ Siehe auch George E. Smith, „The Methodology of the *Principia*“, in *The Cambridge Companion to Newton*, ed. I. Bernard Cohen and George E. Smith, 1st ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); George E. Smith, „From the Phenomenon of the Ellipse to an Inverse-Square Force: Why Not?“, in *Reading Natural Philosophy: Essays in the History and Philosophy of Science and Mathematics*, ed. David B. Malament (LaSalle, Ill.: Open Court, 2002); sowie George E. Smith, „Closing the Loop: Testing Newtonian Gravity, Then and Now“, in Z. Biener & E. Schliesser, eds., *Newton and Empiricism* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

Genauigkeit, sondern darüber hinaus zu massiven Korrekturen der Anfangslösung gelangen kann. Im Rahmen von Newtons Methodologie können Endergebnisse durchaus zur Anfangslösung im formalen Widerspruch stehen, und zwar haben sie sich tatsächlich so verhalten. Das läßt sich nicht empiristisch, und schon gar nicht im Rahmen eines hypothetisch-deduktivistischen (H-D) Erklärungsmodells begreifen.

Die große Bandbreite verschiedener, jedoch übereinstimmender Messungen der invers quadratischen Stärke der Anziehungskraft ergibt eine sehr robuste Messung dieser Kraft. Harper betont, wie zentral für Newton der Gedanke ist, dass theoretischer Erfolg darin liegt, genaue und konvergierende Messungen eines Kausalparameters durch diejenige Phänomene zu erlangen, die wir durch gerade diesen Kausalparameter erklären.²⁸ Newtons Ideal des wissenschaftlichen Erklärungserfolgs ist also erheblich stärker als die üblichen empiristischen Maßstäbe der genauen Beschreibung, der Vorhersage und der Retrodktion einer Datenmenge (nämlich der „empirischen Adäquatheit“). Newtons Ideal ist erheblich stärker aus folgenden drei Gründen.

Erstens ist Newtons drittes Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung zweier Körper erforderlich, um die Gewichte der Körper von den Massen derselben zu unterscheiden. Diese Unterscheidung wiederum ist erforderlich, um die Bewegungen der Körper als Messungen für die Stärke ihrer Anziehungskraft zu nützen. Das dritte Gesetz hat für sich erheblich mehr empirische Beweiskraft als jede Hypothese, dass die Anziehungskraft zwischen zwei Körpern paarweise variiert, hauptsächlich darum, weil *nur* das dritte Gesetz uns zu konvergierenden, übereinstimmenden, genauen Messungen der relativen Massen der Himmelskörper unseres Sonnensystems verhilft.

Zweitens vereinheitlicht Newtons Gravitationstheorie bekanntlich eine riesige Bandbreite astronomischer und terrestrischer Phänomene, die vorher als füreinander gleichgültig angesehen worden waren. Diese Erklärungsintegration dient nicht allein der Erweiterung des Umfangs der Anwendung dieser Theorie. Sondern: Dadurch, dass eine und dieselbe Gravitationstheorie diese ungeheure

²⁸ Harper, *Newton's Scientific Method*, 104–107, 194–200.

Menge Phänomene erklärt, ist es Newton in den *Principia* gelungen, diese enorme Auswahl von Bewegungsphänomenen (Kinematik) zur genauen, konvergierenden, übereinstimmenden Messung der Anziehungskraftstärke über den ganzen Umfang unseres Sonnensystems, einschließlich einiger Kometen, zu verwenden (Dynamik sowie Mechanik). Zum Beispiel liefern die Laufbahn des Erdmondes und die Länge eines Sekundenpendels auf der Erdoberfläche genaue, übereinstimmende Messungen der Stärke der Anziehungskraft der Erde.

Das empiristische Kriterium der „empirischen Angemessenheit“, das heißt der hinreichend genauen Beschreibung, Vorhersage und Retrodiktion einer Datenmenge, kann die Hypothese nicht ausschließen, dass verschiedene Körper verschiedene Anziehungsstärken aufweisen. Auch kann es die Vermutung nicht ausschließen, dass das Gesetz des umgekehrten Quadratverhältnisses der Gravitationsstärke nur für diejenigen Regionen des Raums gelte, für die wir über Beobachtungsdaten verfügen. Auch genügt es überhaupt nicht zur Unterscheidung der Körpergewichte von den Körpermassen, die der ganzen Breite von Newtons astronomischen Messungen der umgekehrten Quadratstärke der Gravitationskraft unterliegt. Die Verwendung des dritten Gesetzes gibt die theoretische Ressourcen an, Erklärungsgründe auszusuchen, die Abweichungen einer beobachteten Bewegung von einer vorhergesagten Bewegung zu erklären, durch wiederholte Verwendung genau derselben Erklärungstheorie, um andere, mitwirkende Körper auszusuchen. Diese Forschungsstrategie legt den Grund für die enorm erfolgreiche Methodologie Newtons, durch die er progressiv die Anfangsidealisierungen einholt bzw. eliminiert, so dass er am Ende auf konvergierende, übereinstimmende, sehr exakte Messungen der umgekehrten Quadratstärke der Anziehung gelangt. Seine Methodologie verringert ganz entscheidend das die hypothetisch-deduktive Methodologie plagende Problem der sogenannten „Unterbestimmtheit“ einer Theorie durch die Beobachtungsdaten.²⁹

Drittens ermöglicht die Verwendung des dritten Gesetzes Newton die Messung der relativen Massen von vier Himmelskörpern aufgrund ihrer umlaufenden Trabanten, nämlich die relativen Maße

²⁹ Harper, *Newton's Scientific Method*, 126–142, 194–219, 238–256, 372–378.

der Sonne, der Erde, des Jupiters und des Saturns. Die erfolgreiche Lösung dieser äußerst schwierigen Aufgabe untermauert das dritte Gesetz weiter, weil diese Lösung zeigt, dass das dritte Gesetz von den Phänomenen impliziert wird, die es mißt.⁵⁰ Dadurch ist das dritte Gesetz aus den relevanten Erscheinungen abgeleitet bzw. aus ihnen „deduziert“ worden, wenngleich auf indirekte, nicht auf direkte Weise. Entscheidend ist, dass das dritte Gesetz nicht bloß gesetzt, d.h. postuliert worden ist.

Um Newtons Kausalrealismus bezüglich der Gravitationskraft zu verstehen, muss der Kausalrealismus von einem kausalen Agnostizismus unterschieden werden. Kausalagnostizismus besagt, dass es zwar Kausalstrukturen gibt, die beobachtbare Regelmäßigkeiten erzeugen, dass wir diese Kausalgebilde aber nicht erkennen können. Solche Ansichten sind zu Newtons Zeit heftig diskutiert worden, z.B. von Leibniz.⁵¹ In Bezug auf die Gravitationskraft vertritt Newton keinen Kausalagnostizismus. Newton selber zieht folgenden Schluß:

„Es genügt, dass die Schwere (gravitas) existiere, dass sie nach den von uns dargelegten Gesetzen wirke, und dass sie alle Bewegungen der Himmelskörper und des Meeres zu erklären im Stande sei“.⁵²

Bezüglich der Gravitationskraft war Newton Kausalrealist; agnostisch war er nur bezüglich der *physischen* Wirkungsweise dieser Kraft.⁵³

⁵⁰ Harper, *Newton's Scientific Method*, 355–364.

⁵¹ Vgl. Andrew Janiak, „Newton and the Reality of Force“, *Journal of the History of Philosophy* 45, no. 1 (2007).

⁵² „Et satis est quod gravitas revera existat, & agat secundum leges a nobis expositas, & ad corporum caelestium & maris nostri motus omnes sufficiat“ (Newton, *Principia* (1871), 530; (1872), 511); vgl. Newton, *Opticks*, 401–402. Ungleich „Maß“ ist „Schwere“ (*gravitas*) keine bloß kinematische Bewegung, sondern ein Anziehungsphänomen, also ein Kraftverhältnis zwischen zwei bzw. mehreren Körpern.

⁵³ Hier wird eine historische Feinheit übergangen, nämlich, dass Newton eine natürliche Theologie ernsthaft befürwortet, aufgrund der These, dass seiner Physik gemäß das Weltsystem herunterlaufen würde, wenn Gott es nicht gelegentlich weiterräube; siehe Martin Carrier, „Isaac Newton. Prinzipien der Naturphilosophie:

Die zunehmende Genauigkeit, die Newtons Ideal des theoretischen Erklärungserfolgs verlangt, überschreitet bei weitem die Adäquatheitsbedingungen, die in der heutigen Wissenschaftstheorie gängig sind. Newtons Ideal dürfte an die Bootstrap-Methodologie von Glymour erinnern, aber wie Harper zeigt, ist die Methode Newtons entschieden stärker und entgeht zudem gewissen Problemen, die Glymours Bootstrap-Methode plagen.⁵⁴ Harper zeigt des Weiteren, dass Newtons Erklärungsideal zum Übergang von der klassischen Mechanik zu Einsteins allgemeiner Relativitätstheorie passt.⁵⁵ Die allgemeine Relativitätstheorie genügt der von Newton in Regel IV aufgestellten Bedingungen einer rivalisierende Wissenschaftshypothese. Aufgrund der diesbezüglichen Evidenzen und Analysen entscheidet Newtons Erklärungsideal *zugunsten* der Relativitätstheorie, wie Einstein selber erkannt hat – Kuhn nicht zum Trotz.⁵⁶ Kurz gesagt: Newton hat die Aufgaben sowie die Leistungen der Physik

Raum, Kraft, Bewegung und Gott“, in *Philosophen des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung*, hg. von Lothar Kreimendahl (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999). Diese Facette seiner Theorie verschwindet, sobald sie aufgrund mathematischer Analyse durch Johann Bernoulli erneuert wurde, wie nötig ist, um den eigenen Erklärungszielen zu erfüllen; siehe François DeGandt, *Force and Geometry in Newton's Principia*, Curtis Wilson, ed. & tr. (Princeton: Princeton University Press, 1995). Erhebliche Verwirrungen wurden auch durch Fehldeutung von Newtons „bloß mathematische“ Behandlung der Bewegungsgesetzen in den I. und II. Büchern der *Principia* veranlaßt, da dort entwickelt er allererst seine mathematischen und analytischen Erklärungsprinzipien, die zur Identifizierung und Messung der realen Gravitationskraft im III. Buch – das sein „Weltsystem“ darlegt – nötig sind. Für kurze Diskussion siehe Kenneth R. Westphal, „Causal Realism and the Limits of Empiricism: Some Unexpected Insights from Hegel“, *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science* 5, no. 2 (2015): §7.

⁵⁴ Diese Einwände entstammen David Christensen, „Glymore on Evidential Relevance“, *Philosophy of Science* 50 (1983); David Christensen, „The Irrelevance of Bootstrapping“, *Philosophy of Science* 57 (1990); beide wiederabgedruckt in *The Philosophy of Science: A Collection of Essays*, ed. Lawrence Sklar (London: Taylor & Francis, 2000). Harper zeigt, wie Newtons Methode diesen entgeht; *Newton's Scientific Method*, 133–136.

⁵⁵ Harper, *Newton's Scientific Method*, 378–385, 392.

⁵⁶ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 94, 102, 107–108.

viel besser verstanden, als die vielen empiristischen Wissenschaftstheoretiker und -historiker bis zum heutigen Tag. So gesehen ist Newtons Kausalrealismus bezüglich der Gravitationskraft umso besser gerechtfertigt, als der empiristische Anti-realismus bzw. Kausalagnositizismus, wolle man diese Gegenpositionen als zwei (bzw. drei) rivalisierende „Hypothesen“ betrachten.³⁷

Auch Bas van Fraassen preist Newtons Regel IV, zumindest gelegentlich.³⁸ Wir dürfen erwarten, dass Regel IV umstrittener werden wird, sobald Empiristen auf Harpers Meisterleistung zu reagieren beginnen. Darum versuche ich nun zu zeigen, dass Regel IV, wie Harper sie – m.E. richtig – deutet, in ihrem semantischen Kern stark durch die spezifisch kognitive Semantik Hegels gerechtfertigt worden ist, sodaß weder die Regel IV selbst noch auch Harpers Deutung und Verwendung dieser Regel zu entkräften sind durch Einwände, die lediglich aus der Wissenschaftstheorie und -geschichte entstammen.

§ 3. Hegels spezifisch kognitive Semantik

Hegels Kritik an „sinnlicher Gewißheit“ – d.h., an der angeblich begriffsfreien Erkenntnis von Einzeldingen um uns herum in Raum und Zeit, später von Russell als „knowledge by acquaintance“ bezeichnet – betont die Raumzeitlichkeit unserer menschlichen Erfahrung, mitsamt unserem Gebrauch der Begriffe „Raum“ und „Zeit“ um (u.a.) eine wichtige kognitiv-semantische These bezüglich des bestimmten Gegenstandsbezugs auf je ein Individuum zu

³⁷ Zum weiteren Thema der empiristischen Fehldeutungen von Newtons *Principia* siehe Kenneth R. Westphal, „Science and the Philosophers“, in *Science: A Challenge to Philosophy?* Ed. by Heikki J. Koskinen, Sami Pihlström, and Risto Vilkkko (Frankfurt am Main: Lang, 2006).

³⁸ Bas van Fraassen *Empirical Stance*, 129; Bas van Fraassen, „Preçis of *The Empirical Stance*“, *Philosophical Studies* 121 (2004): 130–131. An anderer Stelle aber lehnte van Fraassen auch die Regel IV zusammen mit dem empiristischen Prinzip von *sola experientia* ab; siehe Bas van Fraassen, „Reply: From a View of Science to a New Empiricism“, in *Images of Empiricism: Essays on Science and Stances, with a Reply from Bas van Fraassen*, ed. Bradley Monton (Oxford: Oxford University Press, 2007), 365.

beweisen. Hegels These ist, dass das, was man durch Gebrauch demonstrativer Tokenausdrücke *sagt* und das, was man durch ostensive Gesten *bezeichnet*, voneinander abhängig sind und erfolgreiche Bezeichnungsakte bzw. Bestandteile unseres Wissens von Raum-Zeit-Individuen bilden nur durch das, was man *bedeutet*, wobei die bestimmte kognitive Bedeutung bzw. Bezeichnung für uns Menschen nur durch begriffsvermittelte bestimmte Gedanken über die Raum-Zeit-Region des gemeinten Individuums (*deixis*) möglich sind. Und dies gilt gleichermaßen für Einzeldinge und Ereignisse, sowie auch Strukturen, Prozesse oder jegliche physischen Gebilde, die wir gar im Raume und in der Zeit ausdifferenzieren können.

Unser unverzichtbarer Rückgriff auf raumzeitliche Abstimmungen, um jeweils ein raumzeitliches Individuum zu bezeichnen, kommt auch in heutigen Analysen des „Charakters“ demonstrativer Ausdrücke zum Vorschein, wonach solche Ausdrücke nur durch Bezugnahme (ob implizite oder explizite) auf ein sprecherzentriertes raumzeitliches Koordinatensystem verwendet bzw. von uns als Zuhörern verstanden werden können.³⁹ Umgekehrt fordert singuläre kognitive Gegenstandsbezogenheit unsererseits die Prädikation, d.h., die Zuschreibung einiger jedenfalls ungefähr richtig identifizierter Eigenschaften (bzw. Charakteristiken) zu irgend einem von uns wahrgenommenen Individuum, innerhalb seiner ungefähr richtig bestimmten Raum-Zeit-Region. Dabei sind die Prädikation und die raumzeitliche Bezeichnung irgendeines Raum-Zeit-Individuums wechselseitig voneinander abhängig.⁴⁰

All dem würde Hegel zustimmen. Darüber hinaus aber weist er nach, dass die Bestimmung zugleich des Orientierungsursprungs (nämlich die des Sprechers), wie auch des eigentlichen Bereichs der angedeuteten Raum-Zeit-Region (nämlich die des bezeichneten Individuums) nur durch Gebrauch der Begriffe von „Raum“, „Zeit“

³⁹ Siehe John Perry, „The Problem of the Essential Indexical“, *Nous* 13 (1979); Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, ed. John McDowell (Oxford: The Clarendon Press, 1981), Ch. 6; sowie David Kaplan, „On Demonstratives“, in *Themes from Kaplan*, ed. Joseph Almog, et al. (New York: Oxford University Press, 1989).

⁴⁰ Vgl. Gareth Evans, „Identity and Predication“, *Journal of Philosophy* 72, no. 13 (1975).

und von den bestimmbaren Begriffen einer „Raumregion“ bzw. eines „Zeitabschnitts“ uns überhaupt möglich ist. Demzufolge ist ostensive Bedeutung bzw. gegenstandsbezogenes Denken aufgrund von angeblich begriffsfreiem Wissen für uns Menschen schlicht unmöglich. Um irgend etwas Raumzeitliches zu erkennen, ob Gegenstand oder Ereignis, muss man es von seiner Umgebung abheben, dadurch, dass man den eingenommenen Raum-Zeit-Umfang des Erkannten mindestens ungefähr abgrenzt, was uns Menschen nur dadurch möglich ist, dass wir zugleich die Raum-Zeit-Grenze des Erkannten durch richtige wenn auch vielleicht ungenaue Identifizierung einiger seiner wahrgenommenen Charakteristika festlegen. Und das ist bereits ein Akt der, bzw. die Form der Prädikation als eine *kognitive* Leistung.

Wohl gemerkt, dies ist kein bloß linguistisches bzw. sprachphilosophisches, sondern gerade ein erkenntnistheoretisches Fazit bei Hegel, einerseits durch seine Widerlegung der begriffsfreien „knowledge by acquaintance“, andererseits durch seine Widerlegung dessen, was Russell „knowledge by description“ nannte.

Es ist eine entscheidende *kognitive* These, dass „bestimmte Beschreibungen“ russellscher Art für das Herausgreifen eines besonderen, erkannten Gegenstandes definitiv *nicht* genügen. Russells angeblich bestimmte Beschreibungen können nicht von sich her zeigen oder sonstwie aufweisen, ob sie leer, eindeutig oder mehrdeutig sind. Eine jede verhältnismäßig spezifische Beschreibung (auch samt indexikalische Token-Wörter, ob explizit oder implizit) kann von gar keinem, einem oder aber sogar von mehreren Individuen erfüllt werden. Ob eine Beschreibung referentiell leer, bestimmt oder mehrdeutig ist, hängt im Prinzip *auch* davon ab, was in der Welt vorkommt, bzw. vorkam oder sogar nicht existierte. Pointiert gesagt: Die Ausführlichkeit oder Spezifizität einer Beschreibung („Intension“) *reicht grundsätzlich nicht zur eindeutig bestimmten Gegenstandsbezogenheit*.⁴¹ Um irgendein besonderes

⁴¹Ausführlich hierzu siehe Kenneth R. Westphal, „Analytischer Gehalt“. Quines beliebtes Beispiel einer (angeblich) bestimmten Beschreibung, „der kleinste Spion“, dürfte entweder mehrdeutig sein, wenn dieser einer von drei kleinen Gebrüdern bzw. Gnomen, die gleichermaßen klein wie auch Spione seien, oder gar leer, wenn es uns gelingt, die Spionage gänzlich abzuschaffen.

raum-zeitliches Individuum auszuzeichnen, ist es für uns Menschen erforderlich, es wahrzunehmen – ob auf direkte oder indirekte Weise (z.B. durch Beobachtungs- oder Meßinstrumente). Für uns Menschen fordert singuläre kognitive Bezugnahme das singuläre *sinnliche Vorstellen* eines Individuums. Das heißt: Die uns mögliche semantische Bezogenheit auf Einzeldinge erfordert prinzipiell irgendeine Art token-indexikalischer Ausdrücke bzw. ostensiver Gesten (*deixis*), um zu greifen (oder „herauszupicken“), und diese Ausdrücke bzw. Gesten ihrerseits können ihre Rolle innerhalb menschlicher Kognition nur auf Grundlage bestimmter, uns gegenwärtiger Wahrnehmungskontexte spielen. Für uns Menschen sind Wahrnehmungsumstände stets raumzeitliche Umstände. Irgendein raum-zeitliches Individuum durch unsere Sinnlichkeit zu identifizieren erfordert (u.a.) zumindest eine ungefähr richtige Bestimmung seiner Raum-Zeit-Region innerhalb jener Raum und Zeitregion, in der wir uns selbst befinden, wie auch innerhalb des Raum-Zeit-Koordinatensystems, das wir gebrauchen. Es gibt darum für uns Menschen gar kein Einzeldinge herausgreifendes „knowledge by description“ russellscher Art. In aller Kürze hat das Wort „knowledge“ in dem berühmten Aufsatz von Russell, „Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description“, gar *keinen* gerechtfertigten Gebrauch; dabei hat Russell unsere Erkenntnis von Einzeldinge vorausgesetzt, aber eigentlich nicht untersucht.

Inwiefern ist Hegels Semantik *kognitiv*? Zum einen dadurch, dass sie aufweist, dass prädikative Sätze als sprachliche Formen zur *Prädikation* als einer *kognitiven Leistung* prinzipiell *nicht* zureichen, weil die Zuschreibung von Charakteristika (Prädikaten, Attributen) zu einem bestimmten Einzelding für uns nur Anhand des *von uns lokalisierten* Individuums bzw. *der von uns lokalisierten* Individuen möglich ist. Die entsprechenden Aussagen bzw. Urteile sind nur *Wahrheitsbewerbar* durch Gegenstandsbezogenheit Hegelscher Art. Ferner sind sie nur dadurch auch *rechtfertigungsfähig*, und nur dadurch läßt sich ihre kognitive Rechtfertigung einschätzen und prüfen. So wichtig die Prädikation zur Sprachphilosophie sei, reicht ihre Bedeutungsanalyse unserer Aussagen, Sätzen, Propositionen bzw. Begriffen zur Erkenntnistheorie prinzipiell nicht hin. Wie Kant und Hegel einsahen, nur durch Analyse der kognitiven Aspekte der Prädikation als gegenstandbezogenes Denken können wir verste-

hen, wie die Terminologie bzw. Begriffe, die wir in unserer Beurteilungen, Ansprüchen bzw. Fürwahrhalten verwenden, eine besonders *kognitive* Bedeutung – und nicht bloß linguistische bzw. konzeptuelle Gehalte – haben können. Zusammenfassend formuliere ich die folgende THESE DER SINGULÄREN KOGNITIVEN GEGENSTANDSBEZOGENHEIT:

Wörter bzw. Phrasen sind bedeutsam, und Begriffe als Klassifikationen sind gehaltvoll, als Prädikate möglicher Urteile (bzw. Ansprüchen, Aussagen oder Behauptungen), d.h. als bestimmbare semantische Träger, aber außerhalb bloß formalen, also innerhalb substantiven Bereichen, hat ein Begriff, ein Satz, ein Urteil bzw. eine Proposition besonders *kognitive* Bedeutung genau dann, wenn er (es bzw. sie) durch eine Person auf von ihr im Raume sowie in der Zeit (mindestens angeblich und ungefähr) lokalisierten Einzelnes (bzw. Einzelnen) bezogen worden ist (bzw. sind). So verstanden ist kognitive Bedeutung für irgendeinen kognitiven Status (schon sogar als angebliche Erkenntnis) erforderlich.

Diese These hat drei wichtige Folgen für die Erkenntnistheorie, darunter auch für die Wissenschaftstheorie und -geschichte.

Erstens beweist diese These, dass der Rechtfertigungsinfallibilismus dem nicht-formalen Bereich der Empirie prinzipiell *nicht* geeignet ist. Streng genommen beinhalten formalen Bereichen gar keine Existenzpostulate. Streng genommen ist der einzig formale Bereich eine raffinierte Rekonstruktion des logischen Quadrats assertorischer Gegensätze.⁴² Alle anderen logischen und mathematischen Bereichen beziehen Existenzpostulate, darunter auch Bedeutungspostulate, ein. „Formaler Bereich“ läßt sich auch im breiteren

⁴² Siehe Michael Wolff „Was ist formale Logik?“, in *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, hg. Christel Fricke, Peter König und Thomas Petersen (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1995); Michael Wolff, „Kantische Urteilstafel und vollständige Induktion: Nachtrag zu meiner Kontroverse mit Ulrich Nortmann“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 54, no. 1 (2000); Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, 2. rev. Aufl. (Frankfurt am Main: Goethe-Universität Frankfurt Verlag, 2009); sowie Michael Wolff, *Abhandlung über die Prinzipien der Logik. Eine Verteidigung des logischen Monismus*, 3. rev. Aufl. (Frankfurt am Main: Klostermann, 2023).

Sinne als ein formal definiertes logisches System verstehen.⁴³ Ob im engeren oder breiteren Sinne genommen, reicht bloß logische Deduktion zur Rechtfertigung innerhalb je einem formalen Bereich hin, weil innerhalb formaler Bereichen die Rechtfertigung durch Deduktion – durch die bloß logische Ableitung – *konstituiert* worden ist. Und zwar *ist* je ein Bereich ein formaler gerade dadurch, dass innerhalb dieser Rechtfertigung durch bloß logische Beweisbarkeit konstituiert worden ist.

Wichtig ist es, dass sich die Rechtfertigungsleistung je eines logistischen Systems innerhalb je eines nicht-bloß-formalen, also substantiellen Bereich nicht bloß auf formalen, sondern auch auf materialen – d.h. logisch kontingenten, substantive – Betrachtungen bzw. Faktoren hinsichtlich (u.a.) der Verwendbarkeit des vorgenommenen Systems in Bezug auf diesen Bereich gründet.⁴⁴ Die Verwendung eines logistischen Systems innerhalb je eines nicht-formalen Bereichs reicht nicht allein zur kognitiven Rechtfertigung in diesem Bereich hin. Die Rechtfertigungsleistung einer Logistik innerhalb eines nicht-formalen Bereichs gründet sich auch auf weiteren, nicht-formalen Ressourcen dieses Bereichs. Also bildet der Rechtfertigungsfallibilismus innerhalb nicht-formalen Bereichen gar keine skeptische Kapitulation, nicht darum, dass Unfehlbarkeitskriterien der Rechtfertigung zu streng seien, sondern darum, dass solche Kriterien zu nicht-formalen Bereichen gar nicht anpassen; sie sind ihnen gar nicht geeignet. Umgekehrterweise fehlt je einer bloß logischen Möglichkeit als solche innerhalb je eines nicht-formalen Bereichs jeden kognitiven Status überhaupt. Darum unterminieren bzw. entkräften bloß logische Möglichkeiten als solche *gar keine*

⁴³ Clarence Irving Lewis, „Logic and Pragmatism“, in *Contemporary American Philosophy*, ed. George P. Adams and WM Pepperell Montague (New York: Macmillan, 1930); rpt. in *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*, ed. John D. Goheen and John L. Mothershead, Jr. (Stanford: Stanford University Press, 1970), 10.

⁴⁴ Clarence Irving Lewis, *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge* (New York: Charles Scribners, 1929; rpt. with autor's corrections, New York: Dover, 1956), 298; vgl. Rudolf Carnap, *Introduction to Semantics* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1942), Rudolf Carnap, „Empiricism, Semantics and Ontology“, *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950); rev. ed. in: Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity* (Chicago: University of Chicago Press, 1956), 205–221.

sonst gut begründete Rechtfertigungsargumentation in je einem nicht-formalen Bereich.

Der Bereich der Empirie beinhaltet raum-zeitliche Gegenstände und Ereignisse. Also ist die Empirie gar kein bloß-formaler Bereich. Also schließt die obige These der singulären kognitiven Gegenstandsbezogenheit das Ideal der unfehlbaren kognitiven Rechtfertigung – d.h. das der *Scientia* – prinzipiell aus dem gesamten Bereich der Empirie aus. Das heißt: ohne eine Gegenstandsbezogenheit, wie Hegel sie expliziert, fehlt jeder nicht-formalen (d.h. nicht bereits aus logischen Gründen gültige) Aussage jeglicher kognitiver Status! Die kognitive Semantik Hegels weist darauf hin, dass innerhalb *nicht* bloß formalen, sondern substantiellen Bereichen bloß logische „Lücken“ als solche gar keine „Rechtfertigungslücken“ bilden.

Aus diesem Grund erhellt sich zweitens, dass eine nur linguistische Referenztheorie prinzipiell nicht an Erkenntnistheorie heranreicht. Darum lässt sich die Erkenntnistheorie durch die Sprachphilosophie (bzw. durch die philosophische Psychologie oder „philosophy of mind“) zwar wohl ergänzen, aber weder ersetzen, noch auf diese reduzieren.

Drittens erfüllt die These der singulären kognitiven Gegenstandsbezogenheit eine Hauptaufgabe des Verifikationsempirismus, aber *ohne* ihn ins Kauf zu nehmen! Diese These gilt, ganz davon abgesehen, ob die von uns in (angeblich) kognitiven Urteile gebrauchten Begriffe *a priori* oder empirische oder beide oder gemischte sind. Die Pointe dieser These liegt darin, dass in nicht formalen Bereichen unsere Urteile (bzw. Aussagen, Behauptungen oder Fürwahrhalten) – wie sie immer gebildet worden bzw. sprachlich oder konzeptuell gehaltvoll sind – gar keinen kognitiven Status haben, ohne dass sie von uns auf Einzelnen, die wir (angeblich) um uns herum in Raum und Zeit lokalisiert haben, bezogen worden *sind*. Diese Bedingung der Gegenstandsbezogenheit ist zur Wahrheitswert sowie Wahrheitsbewertbarkeit unsere Urteile (usw.) notwendig. Sie ist auch dazu notwendig, dass wir genügend darüber verstehen und wissen, was und wie wir etwas beurteilen, um die Wahrheit bzw. die Angemessenheit unserer Beurteilung, wie auch ihre kognitive Rechtfertigung, einschätzen, prüfen bzw. bewerten können. Das ist schon der Nervenpunkt von Kants Kritik an der vormaligen

transzendenten Metaphysik,⁴⁵ den Hegel in der *Wissenschaft der Logik* ausdrücklich hervorhebt, preist, weiter untermauert, entwickelt und verwendet hat, ganz einstimmig mit seiner Analyse dieser Sachfragen zu Beginn der *Phänomenologie des Geistes* von 1807.

Um möglichen Mißverständnissen zu entgehen, sei angemerkt worden, dass die These der singulären kognitiven Gegenstandsbezogenheit keine Erkenntnis zweiter Hand durch Beschreibung, ob durch Zeugnisse bzw. Berichte, ausschließt. Die These begründet aber eine basale Bedingung der menschlichen Wahrnehmungserkenntnis, dadurch, dass sie einige elementare Bedingungen je eines kognitiven Status in nicht-bloß-formalen Bereichen aufweist und rechtfertigt, also schon auch für Zeugnisse bzw. Berichterstatter.

Die drei erwähnten Befunde der These der singulären kognitiven Gegenstandsbezogenheit laufen dem noch heute herrschenden Kartesianismus – d.h. dem Rechtfertigungs*in*fallibilismus – bei Empiristen, Skeptikern und Nicht-Realisten direkt zuwider, einerseits dadurch, dass sie Newtons Regel IV stark untermauert (§ 4), wie auch andererseits, dass sie z.B. den „konstruktiven Empirismus“ Bas van Fraassens gründlich zurückweist (§§ 5–7).

§ 4. Hegels kognitive Semantik untermauert Newtons Regel IV der Experimentalphilosophie

Um zu begreifen, wie Hegels kognitive Semantik Newtons methodologische Regel IV untermauert, muss ich zuerst eine Darstellungsvereinfachung klären. Bisher habe ich von sinnlichen bzw. wahrgenommenen Einzelnen geredet, als ob darunter nur Alltagsdinge bzw. -ereignisse oder vielleicht auch große materielle Einzel-

⁴⁵ An anderer Stelle habe ich Kants Erkenntnistheorie ausführlich untersucht und gerade in dieser Hinsicht verteidigt, siehe Kenneth R. Westphal *Kant's Transcendental Proof, Kant's Critical Epistemology*, sowie Kenneth R. Westphal, *Kant's Transcendental Deduction of the Categories: Critical Re-Examination, Elucidation & Corroboration; Kant's Revised Second (B) Edition (1787), German Text with Parallel New Translation* (Helsinki: Helsinki University Press, 2021); vgl. Robert Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* (Oxford: The Clarendon Press, 2001); Bird, *Revolutionary Kant*; Haag, *Erfahrung und Gegenstand*.

dinge, z.B. Himmelskörper, zu zählen sind. Aber die kognitive Semantik Hegels gilt von raumzeitlichen Einzelnen *überhaupt*, solange wir diese im Raume und in der Zeit lokalisieren: einschließlich z.B. unser Sonnensystem, Kraftfelder (wie Gravitation) oder sogar von einzelnen identifizierbaren Naturphänomenen bzw. -prozessen, wie z.B. Nordlichter. In Bezug auf Newtons Gravitationstheorie ist diese Breite von Belang, weil Newton beabsichtigt, nicht nur Einzelfakten bezüglich Himmelskörpern, sondern auch allgemeine kinematische Phänomene zu erklären, wie Planetenbahnen, die terrestrische Fallrate, die Regelmäßigkeit von Pendelbewegungen, wie auch die gleichförmige dynamische Gravitationsanziehung innerhalb unseres Sonnensystems. Alle diese allgemeinen Naturphänomene lassen sich in Raum und Zeit und zwar durch Beobachtungen, seien diese auch durch Instrumente sowie eine Wissenschaftstheorie geleitet, lokalisieren. Dadurch erfüllen sie eine Grundbedingung von Hegels kognitiver Semantik der singulären Gegenstandsbezogenheit, die sich mit der Verwendung von Beobachtungs- und Meßinstrumenten zwanglos verträgt.⁴⁶

Nun also – was lehrt uns Hegels kognitive Semantik über Newtons Regel IV, die (nochmals) besagt:

„In der Experimentalphysik muss man die, aus den Erscheinungen durch Induction geschlossenen Sätze, entgegengesetzte Hypothesen unerachtet, entweder genau oder nahezu für wahr halten, bis

⁴⁶ Die Grundidee ist, dass Beobachtungs- und Versuchsgeräte so gebildet worden sind, um als Informationskanäle im Sinne von Frederick I. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981), Teil I, zu funktionieren. Zum Beispiel der Verwendung von Dretskes Informationstheorie in der Wissenschaftstheorie, siehe James Ladyman, Don Ross, Don Spurrett und John Collier, *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized* (Oxford: Oxford University Press, 2009). Die Heranziehung von Dretskes Analyse von Informationskanäle fordert nicht die Übernahme von weiteren Aspekten seiner Erkenntnistheorie. Wichtig ist es aber zu merken, dass die Rahmenbedingungen für jegliche Informationskanäle verschieden von, und viel strenger als bloß kausale Kovarianz sind (Dretske, *Knowledge*, 27–39). Die Verwechslung seiner Informationsanalyse der Erkenntnis mit einer kausale Zuverlässigkeitstheorie ist ein übliches Grundfehler.

andere Erscheinungen eintreten, durch welche sie entweder größere Genauigkeit erlangen, oder Ausnahmen unterworfen werden“.⁴⁷

Im Grunde genommen fordert die Regel IV von rivalisierenden wissenschaftlichen Hypothesen bzw. Theorien, dass sie sich nicht nur auf empirische Evidenzen stützen, sondern darüber hinaus auf genügend sowie genügend *präzise* Evidenzen, um eine schon etablierte Theorie bzw. etabliertes Naturgesetz entweder zu präzisieren oder durch Aufweis von Ausnahmefällen sie bzw. es einzuschränken.

Der Nervenpunkt der Regel IV ist allerdings, zwischen rivalisierenden und nicht-rivalisierenden naturwissenschaftlichen Hypothesen, Naturgesetzen bzw. Theorien prinzipiell zu unterscheiden. Aber schon dadurch, dass Regel IV von jeder Hypothese bzw. Theorie oder von jedem angeblichen Naturgesetz positive empirische Evidenzen fordert, erfüllt sie die Kernbedingung von Hegels kognitiver Semantik, dass solch eine Alternative nicht nur „prinzipiell“ auf raumzeitliche Einzelne beziehbar *sei*, sondern dass sie schon auf solches Einzelnes bezogen worden *ist*, wodurch sie allein empirisch belegt werden kann und teilweise bereits belegt worden ist.

Mit seiner Regel IV weist Newton alle bloß logisch möglichen „Alternativhypothesen“ zurück, darunter insbesondere die der kartesischen Physik, sofern sich Descartes mit bloß logisch möglichen Hypothesen – zwar im Einklang mit dem kirchlichen Verbot im Anschluß an Kopernikus, der sich aus der Pariser Thesenverdamnung 1277 vorhergeht⁴⁸ – befriedigt hat. Aber das angeblich philosophische Geschäft mit bloß logischen Möglichkeiten bleibt bis heute unter Erkenntnis- und Wissenschaftstheoretikern sehr gängig. Alle das gehört zum heutigen Erbe des Kartesianismus, auch unter Empiristen. Dem vorigen Abschnitt (§ 3) zu Folge ist keine angeblich empirische Hypothese, Theorie oder sogar Proposition oder Aussage *wahrheitsbewertbar*, ohne Gegenstandsbezogenheit Hegelscher Art. Ferner ist keine angeblich empirische Aussage ohne Wahrheitsbewertung sogar *Rechtfertigungsfähig*, das heißt: ohne

⁴⁷ Newton, *Principia* (1872), 381; (1871), 389.

⁴⁸ Zur Pariser Thesenverdamnung siehe David Piché, *La Condamnation parisienne de 1277* (Paris: Vrin, 1999), sowie Kurt Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt von Kurt Flasch* (Mainz: Dieterich, 1989).

Gegenstandsbezogenheit Hegelscher Art fehlt jeder angeblich empirischen Aussage ganz und gar ein kognitiver Status!

Dadurch, dass Newtons Regel IV von jeder empirischen Hypothese zumindest fordert, dass sie auf empirische Evidenzen gestützt wird, fordert Regel IV, dass empirische Hypothesen *mehr* als bloß *logische* Möglichkeiten – d.h. bloß logisch konsistente Sätze – sind. Es muss ihnen nämlich darüber hinaus ein kognitiver Status durch relevante empirische Belege zugerechnet worden sein. Dadurch weist die Regel IV nicht nur die kartesianische Physik – wie Harper zu Recht anmerkt⁴⁹ – sondern die gesamte kartesianische Erkenntnistheorie insgesamt zurück, weil diese generell die kognitive Rechtfertigung auch im empirischen Bereich durch Heranziehung des Arguments vom bösen Tauscher auf strenge Deduktion und Unfehlbarkeit verengt, demzufolge jeweils eine rein logische Möglichkeit genügt, um (angeblich empirische) kognitive Rechtfertigung zu blockieren bzw. zu unterminieren.

Darum ist es wichtig, dass wir uns über die Rechtfertigungsleistung der kognitiven Semantik Hegels für Newtons Regel IV klar werden. Hegels kognitive Semantik habe ich schon (§ 3) resümiert – und an anderer Stelle auch ausführlich begründet. Dadurch wird gezeigt, dass sich der semantischen Kernpunkt der Regel IV nicht durch methodologische Überlegungen aus der Wissenschaftstheorie und -geschichte erschüttern lässt. Vielmehr wäre zur Zurückweisung von Regel IV eine treffende Kritik einer absolut basalen kognitiv-semantischen Voraussetzung der Naturwissenschaft und des Alltagswissens überhaupt erforderlich.

Newtons Regel IV weist alle bloß logisch möglichen, empirisch aber nicht oder noch nicht belegten „Hypothesen“ als unwissenschaftlich bzw. vorwissenschaftlich zurück: das ist schon eine Hauptpointe von Newtons berühmtem Diktum, „*hypotheses non fingo*“. Newtons Beispiele für pseudowissenschaftliche „Hypothesen“ machen deutlich, dass er bloß logisch denkbare, empirisch aber nicht belegte Vorschläge – z.B. die planetarischen Wirbel bei Descartes – zurückweist. Rein logische Möglichkeiten können kognitive Rechtfertigungen nur dann unterminieren, wenn man „kognitive Rechtfertigung“ mit „strenger Deduktion“ gleichsetze.

⁴⁹ Harper, *Newton's Scientific Method*, 212–214, 341–346, 361–364.

Das heißt aber: Nur innerhalb von rein formalen Bereichen könnten bloß logische Möglichkeiten Rechtfertigungen unterminieren. Das ist das alte Rechtfertigungsideal der *scientia*, gesteigert im Jahre 1277 durch Étienne Tempier bis zur logischen Unfehlbarkeit, also zum bloßen Deduktivismus.⁵⁰ Aber die Empirie ist kein bloß formaler Bereich. Zur kognitiven Rechtfertigung in Bezug auf empirische Erkenntnisse überhaupt gehört nicht nur logische Deduktion, sondern auch empirische Evidenz und eine Menge von methodologischen Vorschriften und Praktiken, samt geeigneten Bedeutungspostulaten (bzw. konzeptuellen Klassifikationen oder semantischen „Intensionen“) und Evidenzregeln.

Noch einmal in aller Kürze: Durch seine Regel IV weist Newton das deduktivistische Rechtfertigungsideal der *scientia* – und dadurch auch die Zulänglichkeit bloß logischer Möglichkeiten zur Unterminierung kognitiver Rechtfertigung – in die Schranken. Newton verwirft es, und zwar auf Grund seiner physikalischen Methodologie. Daran habe ich nichts auszusetzen. Aber die heutigen expliziten und impliziten Vertreter von Rechtfertigungsdeduktivismus und -unfehlbarkeit erheben große Bedenken dagegen, um so mehr, als sie sich mit Harpers grundlegende Umdeutung auseinandersetzen müssen.

Auf der Basis von Hegels kognitiver Semantik des singulären Gegenstandsbezugs zeigt sich Newtons Ablehnung des deduktivistischen Ideals des Rechtfertigungsinfallibilismus als ein direktes Korollar von Hegels Begründung des Rechtfertigungsfallibilismus über die ganze Breite der Empirie. Gemäß Hegels kognitiver Semantik besitzt jede empirische Proposition, jedes empirische Urteil nur dann eine bestimmte und *kognitiv* legitime Bedeutung (bzw. so einen Gehalt), wenn sie (bzw. es oder ihn) auf raumzeitliches, von uns lokalisiertes Einzelnes bezogen worden ist. *Folglich* genügt die bloß logische Möglichkeit bzw. die bloß logische Konsistenz einer (angeblich) empirischen Aussage oder Aussagenverbindung *nicht*, dieser Aussage einen kognitiven Status zu schaffen, auch und gerade nicht im Bereich der Naturwissenschaften! Um irgend einen kognitiven Status zu erlangen, muss jede empirische Aussage auf ein von uns raumzeitlich lokalisiertes Einzelnes bezogen worden sein;

⁵⁰ Vgl. Piché, *La Condamnation; Flasch, Aufklärung im Mittelalter?*

dass sie bloß „prinzipiell“ so bezogen werden *könnte*, genügt dazu gar nicht. Nur wenn sie so bezogen worden *sind*, sind Aussagen überhaupt wahrheits*bewertbar* und rechtfertigungsfähig. Ohne Wahrheitsbewertbarkeit und Rechtfertigungsfähigkeit aber haben Propositionen bzw. Aussagen, die nicht bloß logisch gelten, überhaupt keinen kognitiven Status.

Machen wir uns die Konsequenzen klar: Bezogen auf philosophisches Nachdenken über empirische Wissenschaft widerlegt die kognitive Semantik Hegels die *scientia*, das Ideal der unfehlbaren Rechtfertigung, d.h. das falsche kartesianische Ideal, das von Tempier aufgestellt wurde, wonach eigentlich nur unfehlbare, streng deduktive Rechtfertigungen echte kognitive Rechtfertigungen seien. Hegels kognitive Semantik zeigt, dass innerhalb der Empirie eine bloß logische Möglichkeit einen schon etablierten empirischen Rechtfertigungsgrund gar nicht unterminieren kann. Tief in Newtons Regel IV liegt eine mächtige und wohlbegründete These der kognitiven Semantik.⁵¹

Vielleicht betrachten Sie dies alles schon als selbstverständlich, was ich gerne annehmen würde. Bedenken Sie aber bitte, dass die besagte These in der heutigen Wissenschaftstheorie immer noch weitgehend vernachlässigt wird, z.B. durch Bas van Fraassen (§§ 5–8).

⁵¹ Hierdurch schließt Hegels kognitive Semantik an „relevante Alternative“ Rechtfertigungstheorien heran. So eine Position hat Hegel in Bezug auf unsere Kausalurteilen expliziterweise entwickelt; siehe Kenneth R. Westphal, „Self-Consciousness, Anti-Cartesianism and Cognitive Semantics in Hegel’s 1807 *Phenomenology*“, in *The Blackwell Companion to Hegel*, ed. Stephen Houlgate and Michael Baur (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011). Ein entscheidender Vorteil der Position Hegels hierzu ist es, dass er so-genannte „skeptische Möglichkeiten“, nicht als „zu streng“, sondern als gar nicht zutreffend zurückweist. Auch ist die Anmerkung wichtig, dass weder die kognitive Semantik Hegels noch die Methodologie Newtons die hypothetische-deduktive (H-D) Methodologie pauschal dort zurückweisen, wo kein besseres Verfahren vorliegt. Allerdings setzt die kognitive Semantik Hegels und die Methodologie Newtons einige wichtige Bedingungen des sinnvollen Gebrauchs der H-D Methodologie, nämlich, dass eine H-D Erklärung auf von uns raum-zeitlich lokalisierte Phänomene möglichst genau bezogen worden sein muss, wie auch Newtons Regel IV zufolge, dass nur durch bestimmte, gemessene, nachgewiesene Verbesserungen über eine etablierte Theorie bzw. ein etabliertes Naturgesetz kann eine H-D Erklärung überhaupt als eine rivalisierende Hypothese gelten. Zur H-D Methodologie siehe Ken Gemes, „Hypothetico-Deductivism: Incomplete but not Hopeless“, *Erkenntnis* 63 (2005).

§ 5. Hegels Rechtfertigungsfallibilismus beleuchtet einen entscheidenden jedoch vernachlässigten Fehlschluß in van Fraassens Hauptargument für seinen „konstruktiven Empirismus“

In *The Empirical Stance* (2002), wie auch in *Representing Science: Paradoxes of Perspective* (2008), erneuert van Fraassen seinen Versuch eines „konstruktiven Empirismus“, den er in *The Scientific Image* (1980) zuerst vortrug.⁵² Sein „konstruktiver Empirismus“ enthält die folgenden beiden Kernthesen:

- 1) „Die Naturwissenschaften zielen auf empirisch adäquate Theorien“.
- 2) „Um eine wissenschaftliche Theorie zu akzeptieren, muss man sie bloß für empirisch adäquat halten, nicht für wahr“.⁵³

„Empirisch adäquat“ nennt van Fraassen eine Theorie genau dann, wenn sie alle relevanten Beobachtungsdaten, Vorhersagen und Retrodiktionen genügend genau impliziert. Sein „konstruktiver Empirismus“ betont vor allem die pragmatischen Aspekte der Sprache und die eigene Grundunterscheidung zwischen dem Akzeptieren einer Theorie aufgrund ihrer *empirischen* Adäquatheit einerseits, und andererseits ihrem *theoretischen* Fürwahrhalten.⁵⁴ Es lohnt sich hier, die Originalfassung des konstruktiven Empirismus von 1980 in *The Scientific Image* erneut zu betrachten, weil schon seine damalige Begründung meines Erachtens an einem bisher unbeachteten Grundfehler scheiterte, dessen Klärung auch seinen späteren Ausführungen (2002, 2008) unterminiert.

⁵² B. van Fraassen, *Scientific Image, Empirical Stance, Representing Science*. Zu dem zweiten, siehe Westphal, „Science and the Philosophers“.

⁵³ „Science aims to give us theories which are empirically adequate; accepting a theory only involves believing that it is empirically adequate, not that it is true“ (van Fraassen *Scientific Image*, 12). (Alle deutschen Übersetzungen von van Fraassen im vorliegenden Text sind von mir, K.R.W.)

⁵⁴ Zur Kritik an van Fraassens These, dass empirische Adäquatheit das Ziel der Naturwissenschaften sei, siehe Andreas Hütteman, *Idealisierungen und das Ziel der Physik. Eine Untersuchung zum Realismus, Empirismus und Konstruktivismus in der Wissenschaftstheorie* (Berlin: de Gruyter, 1997).

Um es noch einmal zu sagen: Hegels kognitive Semantik der singulären Gegenstandsbezogenheit widerlegt die Rechtfertigungsunfehlbarkeit innerhalb des nicht-formalen Bereichs der Empirie. Aber dieses Ergebnis dürfte dem konstruktiven Empirismus schlichtweg irrelevant scheinen, weil van Fraassen selbst mehrfach Bedenken gegen die Annahme eines *Wahrheitsanspruchs* für naturwissenschaftliche Theorien vorträgt.⁵⁵ Aber seine Kernunterscheidung zwischen der Akzeptierbarkeit einer Theorie hinsichtlich ihrer empirischen Adäquatheit und deren Fürwahrhalten andererseits, ist Ausdruck einer verbreiteten erkenntnistheoretischen Überlegung, der zufolge ein schwächeres Fürwahrhalten *besser* gerechtfertigt ist als ein stärkeres, wenn sich beide auf genau dieselbe Belege bzw. Evidenzen stützen. Hierzu schreibt van Fraassen:

„Die Behauptung empirischer Adäquatheit ist sehr viel schwächer als die Behauptung von Wahrheit“.⁵⁶

Wiederholt beruft sich van Fraassen auf diese Prämisse, um seine Ablehnung des Wissenschaftsrealismus zu begründen, sei es in Bezug auf je bestimmte Theorie oder mit Bezug auf die Naturwissenschaften insgesamt.

Sein Hauptargument für seinen konstruktiven Empirismus – und damit gegen den Wissenschaftsrealismus – fasse ich so zusammen:

- 1) Naturwissenschaftler akzeptieren naturwissenschaftliche Theorien, Hypothesen und Erklärungen nur dann, wenn sie „empirisch adäquat“ sind.
- 2) „Empirische Adäquatheit“ heißt zulängliche Beschreibung, Vorhersage, Retrodiktion (und Systematisierung – *K.R.W.*) relevanter empirischer Evidenzen.
- 3) Empirische Adäquatheit ist eine schwächere Behauptung als die (mutmaßliche) Wahrheit einer naturwissenschaftlichen Theorie bzw. einer Hypothese und betrifft diese gar nicht.

⁵⁵ Van Fraassen, *Scientific Image*, *passim*; *Empirical Stance*, bes. 1–30.

⁵⁶ „<...> the assertion of empirical adequacy is a great deal weaker than the assertion of truth <...>“ (van Fraassen, *Scientific Image*, 69; vgl. 67).

- 4) Das Gesetz der Abschwächung: Stützen sich zwei Ansichten auf dieselbe Menge von Evidenzen, mit Bezug auf die sie beide gleichermaßen adäquat sind, so ist die stärkere Ansicht auf der Grundlage dieser Evidenzen *weniger* gut gerechtfertigt, als die schwächere (weniger anspruchsvolle) Ansicht.
- 5) Beide, der Wissenschaftsrealismus und der konstruktive Empirismus, stützen sich auf ein und dieselbe Evidenzbasis: die empirische Adäquatheit naturwissenschaftlicher Theorien.
- ❖ 6) Der konstruktive Empirismus ist besser gerechtfertigt als der Wissenschaftsrealismus, und zwar als philosophische Deutung jeder einzelnen Naturwissenschaft und Theorie, wie auch als Deutung der Naturwissenschaften insgesamt.⁵⁷

In *The Scientific Image* beruft sich van Fraassen auf das (von ihm so bezeichnete) „Gesetz der Abschwächung“ („Law of Weakening“) – hier Prämisse 4 – um seinen konstruktiven Empirismus zu rechtfertigen. Ferner behauptet er, dass diese Prämisse ein einfaches logisches Prinzip sei. Hierzu schreibt er folgendes:

„<...> die Phrase ‚wenn <...> dann <...>‘ [auch im Deutschen – K.R.W.] darf nicht gleichgesetzt werden mit dem, was innerhalb der Logik üblicherweise als die logische Formen der Implikation behandelt wird, denn diese gehorchen dem Gesetz der Abschwächung:

1. Wenn A, dann B; also: wenn A & C, dann B.

Aber unsere Konditionalsätze in natürlichen Sprachen gehorchen typischerweise diesem Gesetz nicht:

2. Wird ein Streichholz angerissen, so entzündet es sich; also (?): Wird es in Kaffee getaucht und angerissen, entzündet es sich;

Dem Leser werden viele weitere Beispiele einfallen. Der Grund dafür, dass jenes ‚Gesetz‘ nicht gilt, ist, dass unsere Konditionalsätze stillschweigend eine *ceteris paribus* Klausel beinhalten:

⁵⁷ Vgl. van Fraassen, *Scientific Image*, 68–69, 90–91, 93–94, 100–101, 112, 115–116, 118, 124, 129, 143, 146, 151–152, 154–157.

3. Wenn die Pflanze nicht gespritzt würde (*und alles andere genau dasselbe bleibt*), dann wäre sie nicht gestorben.

Die logische Wirkung („effect“ – *sic!*) dieser impliziten Klausel ist, das ‚Gesetz‘ der Abschwächung außer Kraft zu setzen“.⁵⁸

Nota bene: Diese implizite *ceteris paribus* Klausel impliziert gerade, dass das „Gesetz“ der Abschwächung in überhaupt *keinem* Erklärungsbereich gilt! Wie van Fraassen gerade hier bemerkt, gilt das *logische* Gesetz der Abschwächung nicht innerhalb von Bereichen, die *ceteris paribus* Klauseln miteinbeziehen, weil es ja *nur* innerhalb von Systemen strenger Konditionalsätze gilt. Gerade sein unten besprochenes Beispiel ist wahrheitsfunktional wegen der Darstellungseinfachheit, aber er betont zu Recht, wie schon zitiert, dass keine „der üblichen logischen Implikationsregeln“⁵⁹ unsere alltagssprachlichen Konditionalsätze richtig wiedergeben. Genau darum ist sein (angeblich) formallogisches „Gesetz der Abschwächung“ für Sachfragen naturwissenschaftlicher Erklärung gar *be-langlos*, prinzipiell *irrelevant ist*, weil jede empirische Erklärung zumindest implizit eine *ceteris paribus* Klausel enthält.⁶⁰ Also

⁵⁸ „<...> the ‚if <...> then <...>‘ [in English] is not correctly identified with any of the sorts of implication traditionally discussed in logical theory, for those obey the Law of Weakening:

1. If A then B; hence: if A and C then B.

But our conditionals, in natural language, typically do not obey that law:

2. If the match is struck it will light; hence (?): if the match is dunked in coffee and struck, it will light;

the reader will think of many other examples. The explanation of why that ‚law‘ does not hold is that our conditionals carry a tacit *ceteris paribus* clause:

3. If the plant had not been sprayed (*and all else had remained the same*) then it would not have died.

The logical effect [!] of this tacit clause is to make the ‚law‘ of Weakening inapplicable“ (van Fraassen, *Scientific Image*, 114–115; Unterstreichung von mir, K.R.W.).

⁵⁹ „<...> any of the sorts of implication traditionally discussed in logical theory“ (van Fraassen, *Scientific Image*, 114–115).

⁶⁰ Vgl. Nelson Goodman, „The Problem of Counterfactual Conditionals“ (1946), rpt. in: Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, 4th ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983); Carl G. Hempel, „Provisos: A Problem Concerning the Inferential Function of Scientific Theories“, in A. Grünbaum and W. Salmon, eds., *The Limitations of Deductivism* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1988).

beruht van Fraassens Verwendung des „logischen“ Gesetzes der Abschwächung, die seiner Kernunterscheidung zwischen dem Akzeptieren und dem Fürwahrhalten bezüglich jeglicher naturwissenschaftlichen Theorie zu Grunde liegt, auf einem vorausgesetzten Unfehlbarkeitsideal kognitiver Rechtfertigung, demzufolge, dass das, was zur Rechtfertigung innerhalb bloß formalen Bereichen notwendig und hinreichend ist, gilt ohne weiteres auch in nicht-formalen Bereichen, wie z.B. dem Bereich naturwissenschaftlicher Erklärungen. Solche Unfehlbarkeit in Bezug auf kognitive Rechtfertigung wird aber durch die These der singulären kognitiven Gegenstandsbezogenheit (§ 3), durch Newtons Regel IV (§ 4), wie auch durch die implizite (wenn nicht sogar explizite) Voraussetzung einer *ceteris paribus* Klausel durch jede Kausalerklärung (§ 5) als dem nicht-formalen Bereich kausaler Erklärungen *prinzipiell ungeeignet* zurückgewiesen. Also gründet sich van Fraassens Kernargument an entscheidender Stelle auf eine Unfehlbarkeitsvoraussetzung bezüglich kognitiver Rechtfertigung. Solche Unfehlbarkeit wird durch Hegels kognitive Semantik singulärer Gegenstandsbezogenheit aus dem Bereich der Empirie prinzipiell ausgeschlossen. Darum kann sich van Fraassen des „Gesetzes“ der Abschwächung gar nicht bedienen, um seinen konstruktiven Empirismus zu rechtfertigen, weder um den Wissenschaftsrealismus überhaupt noch um den Realismus bezüglich der jeweiligen naturwissenschaftlichen Theorien bzw. Hypothesen zurückzuweisen. Dass dieser massive Fehlschluss in *The Scientific Image* seit nun über 40 Jahren *nicht* bemerkt worden ist, ist ein Zeichen dafür, wie der Rechtfertigungsinfallibilismus in der neueren sowie der zeitgenössischen Wissenschaftstheorie noch weiterlebt, sei's auch nur latent.⁶¹

⁶¹ Als ich die Gelegenheit hatte, eine vorläufige Version dieser Analyse an der Universität Western Ontario vorzutragen (Feb. 2009), hat Bill Harper gerade gefasst, was für einen Fehlschluss in van Fraassens Argument ich aufgedeckt habe, was ihn überraschte, da dieser bisher gar nicht aufgemerkt wurde. Zur Verschwindung jeglicher Kausalverbindung in van Fraassens konstruktivem Empirismus siehe Robert Schnepf, *Die Frage nach der Ursache. Systematische und problemgeschichtliche Untersuchungen zum Kausalitäts- und zum Schöpfungsbegriff* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 126–177.

Um dieses Fazit richtig zu begreifen, muss van Fraassens Pointe bezüglich *ceteris paribus* Klauseln innerhalb Erklärungsbereichen von der nur anscheinend ähnlichen Pointe, die Brandom bezüglich materialer Implikation herausstellte, unterschieden werden.⁶² Wie seiner Titel ankündigt, beweist Brandom, dass die materiale Implikation an einen semantischen Paradox krankt, zu Folge, dass die Festlegung der Wahrheitswerten aller Konditionalsätze in einer wahrheitsfunktionalen Sprache auch damit die Wahrheitswerten aller einfachen (kategorischen) Sätze dieser Sprache bestimmt, was absurd ist, weil bloß konditionale Wahrheiten keine kategorische Wahrheiten bestimmen sollen. Also gibt die materiale Implikation („ \supset “) die Phrase „wenn <...> dann <...>“ in der Alltagssprache nicht richtig wieder. Brandom merkte zurecht an, dass modale Konditionalsätze, wie z.B. die strenge Implikation bei Lewis („ \rightarrow “), diesem Paradox entgehen.⁶³ Brandoms Ergebnis bezüglich materialer Implikation wie auch seine Bemerkung zu modalen Konditionalsätzen treffen zu, aber van Fraassen hat in der o.a. Passage eine andere, weiterreichende, noch wichtigere Pointe, auch zu modalen Konditionalsätzen (die allesamt streng logische Implikationen bilden) aufgezeigt, dass gar *keine* Logik der Konditionalsätze die Phrase „wenn <...> dann <...>“ innerhalb Erklärungskontexten (ob alltäglichen, diagnostischen oder naturwissenschaftlichen) richtig wiedergeben kann, weil die Verwendung dieser Konditionalphrasen in je einer Kausalerklärung zumindest impliziterweise eine *ceteris paribus* Klausel miteinbezieht.

Van Fraassens „Gesetz der Abschwächung“, als (vermeintlich) *logisches* Prinzip, gilt als solches nur innerhalb bloß formalen Bereichen. Aber die in der obigen Prämisse 4 auftretenden „Ansichten“ betreffen Ansprüche auf die empirische Adäquatheit (bzw. die Wahrheit oder den Angleichungswert) naturwissenschaftlicher Theorien. Also kann sein Prämisse 4 in diesem wissenschaftstheoretischen Bereich nicht bloß als formal-logisches Prinzip, bzw. auf Grund bloß logischer Prinzipien gerechtfertigt werden. Genau das ist ein Hauptbeispiel einer impliziten Voraussetzung des Rechtferti-

⁶² Robert Brandom, „Semantic Paradox of Material Implication“, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 22, no. 2 (1981).

⁶³ Brandom, „Semantic Paradox of Material Implication“, 130.

gungsinfallibilismus in einem nicht-bloß-formalen Bereich, die Voraussetzung nämlich, dass das, was zur Rechtfertigung innerhalb bloß-formalen Bereichen notwendig und hinreichend ist, gilt ohne weiteres auch in nicht-formalen, substantiellen Bereichen. Solche deduktivistischen Voraussetzungen finden sich in allen gängigen Vorwürfen gegen den Realismus, sowie auch in den üblichen Alternativen, die sich auf eine „logische Lücke“ zwischen empirischen Evidenzen und jeglicher realistischen Position bzw. These berufen und dabei diese logische Lücke für eine kognitive Lücke halten, die *per se* eine Rechtfertigungslücke sei. Hiergegen möchte ich klar festhalten: logische Lücken gelten gerade nur innerhalb von streng formalen Bereichen als Rechtfertigungslücken, denn ein Bereich *gilt* als ein rein formaler gerade dadurch, dass in ihm streng logische Implikation zur rationalen Rechtfertigung notwendig sowie hinreichend ist, oder diese sogar konstituiert. Aber: Die Erfahrungswirklichkeit – die Empirie, die alltägliche nicht weniger als die naturwissenschaftliche – ist kein bloß formaler Bereich. Darum gelten innerhalb der Empirie logische Lücken gerade nicht *per se* schon als Rechtfertigungslücken.⁶⁴ Darüber hinaus sei anzumerken, dass van Fraassens „Gesetz der Abschwächung“, d.h., „wenn A, dann B; also: wenn A & C, dann B“, gar *kein* formal-logisches Prinzip ist, sofern es nur unter der *semantischen* Voraussetzung gilt, dass sich C mit A, wie auch mit B, vertragen lässt. Also gilt sein „logisches Gesetz“ für jeden beliebigen Terminus bzw. für jeden beliebigen Satz „C“ *nicht*.

Nun ist Ockhams Rasiermesser wohl eine wichtige Evidenzregel,⁶⁵ ist aber kein bloß logisches Prinzip – und lässt sich daher auch nicht bloß logisch rechtfertigen. Darum kann sich van Fraassens Argument nicht darauf stützen. Aber in dieser Hinsicht ist es anzumerken, dass das Prinzip der Erklärungssparsamkeit nur dann von Belang ist, wann zwei sonst gleichermaßen adäquate Erklärun-

⁶⁴ Ferner hierzu siehe Kenneth R. Westphal, „Analytic Philosophy and the Long Tail of *Scientia*: Hegel and the Historicity of Philosophy“, *The Owl of Minerva* 42, no. 1-2 (2010-2011), sowie Kenneth R. Westphal, „Urteilkraft, gegenseitige Anerkennung und rationale Rechtfertigung“, in *Ethik als prima philosophia?* Hg. Hans-Dieter Klein (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011).

⁶⁵ Elliott Sober, *Simplicity* (Oxford: The Clarendon Press, 1975).

gen eines einzigen Phänomens vorlegen, was nur ein seltsames und vorübergehendes Ereignis ist. Ob oder wie sich dieses Prinzip auch auf philosophische Ansichten beziehen kann, fördert nähere Berücksichtigung, als bisher dieser Frage gewidmet worden ist.

Klar ist es aber schon, dass van Fraassen seinen konstruktiven Empirismus aufgrund des Prinzips der Erklärungssparsamkeit nicht rechtfertigen kann, weil Harper nachweist, dass zwei von van Fraassens Prämissen nicht stimmen: Naturwissenschaftler akzeptieren wissenschaftliche Theorien bloß hinsichtlich ihrer empirischen Adäquatheit (Prämisse 1 oben) nicht. Darüber hinaus basieren sich der konstruktive Empirismus und der naturwissenschaftliche Realismus auf die bloß empirische Adäquatheit naturwissenschaftlicher Theorien (Prämisse 5 oben) nicht. Ferner ist der konstruktive Empirismus zur klassischen Mechanik bei Newton (sozusagen) *nicht* empirisch adäquat, weil Harper nachweist, dass die „empirische Adäquatheit“ zur Unterscheidung der Körpergewichte von den Körpermaßen unzulänglich ist, die der ganzen Breite von Newtons astronomischen Messungen der umgekehrten Quadratstärke der Gravitationskraft unterliegt (oben § 2).⁶⁶ Das sind alle gravierenden (sogar empirischen) Inadäquatheiten des konstruktiven Empirismus. Sie sind weiter durch Hegels These der singulären kognitiven Gegenstandsbezogenheit (§ 3) untermauert, und zwar auf folgende Weise (§§ 6–8).

§ 6. Inwiefern ist der konstruktive Empirismus „empirisch“ Adäquat?

Van Fraassen behauptet, dass zu empirischer Adäquatheit, auch bei Newton, nur dasjenige von Belang sei, was eigentlich in der Natur vorkommt:

⁶⁶ Harper (*Newton's Scientific Method*, 389–394) zeigt überzeugenderweise, dass die Widerlegung des konvergierenden Realismus bei Laudan der newtonschen Methodologie nicht zutrifft. Auch bemerkenswert ist es, dass Harpers Deutung von Newtons Methodologie und Gravitationstheorie zeigt, dass Newtons Mechanik keine bloß „pragmatische“ und darum nicht kognitive bzw. nicht realistische „Erklärung“ darlegt, dieser (Fehl)Unterscheidung bei van Fraassen nicht zum trotz.

„Als Newton empirische Adäquatheit für seine Theorie in Anspruch nimmt, behauptet er, dass seine Theorie ein Modell bietet, demzufolge *sich alle eintretende Erscheinungen mit Bewegungen in jenem Modell identifizieren lassen (bzw. mit ihnen isomorph sind)*. (Und zwar bezieht sich diese Modellierung auf alle wirklichen Erscheinungen durch die Geschichte des Universums hindurch, ob sie tatsächlich beobachtet worden sind oder nicht.)“⁶⁷

„Es sei daran erinnert, dass empirische Adäquatheit wirkliche Phänomene betrifft: alles, was tatsächlich passiert, aber nicht etwa das, was unter anderen Umständen stattfinden würde“.⁶⁸

„<...> die genaue Definition der empirischen Adäquatheit <...> bezieht die Theorie auf die *tatsächlich eintretenden* Phänomene (aber nicht auf das, was passieren *würde*, wenn die Welt anders *wäre*, Aussagen die sich m.E. gar nicht auf Fakten gründen, sondern nur diejenige Hintergründstheorien widerspiegeln, mit denen wir operieren <...>“.⁶⁹

⁶⁷ „When Newton claims empirical adequacy for his theory, he is claiming that his theory has some model such that *all actual appearances are identifiable with (isomorphic to) motions* in that model. (This refers of course to all actual appearances throughout the history of the universe, and whether in fact observed or not.)“ (van Fraassen, *Scientific Image*, 45; vgl. 46).

⁶⁸ „Remember that empirical adequacy concerns actual phenomena: what does happen, and not, what would happen under different circumstances“ (van Fraassen, *Scientific Image*, 60; vgl. 61).

⁶⁹ „<...> the precise definition of empirical adequacy, <...> relates the theory to the *actual* phenomena (and not to anything which *would* happen if the world *were* different, assertions about which have, to my mind, no basis in fact but reflect only the background theories with which we operate) <...>“ (van Fraassen, *Scientific Image*, 64); ferner: „My view is that physical theories do indeed describe much more than what is observable, but that what matters is empirical adequacy, and not the truth or falsity of how they go beyond observable phenomena“ (van Fraassen, *Scientific Image*, 64); „When the hypothesis is solely about what is observable <...> empirical adequacy coincides with truth“ (van Fraassen, *Scientific Image*, 72); „<...> we must define empirical adequacy directly, without an empirical detour: all the actual observable phenomena fit the empirical substructures in a certain one of these models“ (van Fraassen, *Scientific Image*, 84).

In Bezug auf die Stabilität der Apsiden je einer Planetenbahn, wobei eine Rotation der Apsiden eine Attraktionsstärke aufweisen würde, die nicht gleich dem umgekehrten Quadrat der Entfernung wäre (oben § 2), sagt Newton hingegen folgendes. Dass sich die Gravitationskraft zwischen der Sonne und jedem primären Planet nach dem umgekehrten Quadrat ihrer Entfernung verhält, schreibt Newton wie folgt im 3. Buch, 2. Proposition, 2. Lehrsatz (bei Wolfers „§ 2. Lehrsatz“):

„Die Kräfte, durch welche die Planeten beständig von der geradlinigen Bewegung abgezogen, und in ihren Bahnen erhalten werden, sind nach der Sonne gerichtet und [2.] den Quadraten ihrer Abstände von derselben *u m g e k e h r t* proportional“.⁷⁰

Seine wichtigste und genaueste Rechtfertigung der zweiten Behauptung bezüglich dieser umgekehrten Proportion formuliert Newton so:

„Am entscheidendsten wird aber dieser [2.] Teil des Satzes durch die Ruhe der Apsiden erwiesen. Die kleinste Abweichung vom doppelten Verhältnis würde nämlich <...> eine bei den einzelnen Umläufen bemerkbare, bei mehreren, aber sehr beträchtliche, Bewegung der Apsiden hervorbringen“.⁷¹

Wie Harper wiederholt und zu Recht bekräftigt, erhalten gewisse subjunktive Konditionalsätze innerhalb der klassischen Mechanik Newtons einen absolut zentralen Stellenwert. In Hinsicht auf van Fraassens infallibilistischen Fehlschluß (§ 5) ist ferner zu merken, dass diese subjunktiven Konditionalsätze *physikalisch* durch präzise kontinuierliche *mathematische* Funktionen formuliert worden sind. Sie bilden gar keinen Spielplatz der bloßen Modallogik (mitsamt deren bloß erdichteten „Erreichbarkeitsverhältnissen“ zwischen „möglichen Welten“). Also ist van Fraassens konstruktiver Empirismus

⁷⁰ „Vires, quibus planetæ primarii perpetuo retrahuntur a motibus retilineis & in orbibus suis retinentur, respicere solem & esse reciproce ut quadrata distantiarum ab ipsius centro“ (Newton, *Principia*, 3.3.2; (1871), 395; (1872), 385).

⁷¹ „Accuratissime autem demonstratur hæc pars propositionis per quietem apheliorum. Nam aberratio quam minima a ratione duplicata (per corol. 1 prop. xlv lib.1) motum apsidum in sinulis revolutionibus notabilem, in pluribus enormem, efficere debet“ (Newton, *Principia*, 3.3.2.2; (1871), 395; (1872), 385).

eben nicht der klassischen Mechanik Newtons (so zu sagen) „empirisch“ adäquat. Das hätte nicht so lange übersehen bleiben sollen, obwohl van Fraassen seine Befürwortung genau desselben konstruktiven Empirismus bezüglich der klassischen Mechanik Newtons auch erneut bekräftigt hat. In *Representing Science* restringiert und revidiert er seinen „konstruktiven Empirismus“ *nur* hinsichtlich statistischer Theorien in den Naturwissenschaften.⁷²

Meine Vermutung ist es, dass sein Weg zu diesem Grundfehler durch Fixierung auf folgende fünf Kennzeichen des empiristischen Standpunkts gebahnt wurde:

1. Physikalische Theorien seien durch relevante Beobachtungsdaten „unterbestimmt“.
2. Beseitigung des (bloßen) theoretischen Gehalts jeder naturwissenschaftlichen Theorie zu Gunsten ihres empirischen Gehalts.⁷³
3. Naturwissenschaftliche Theorien seien nur zur Beschreibung, Hervorsagung, Retrodiktion [und lassen wir uns hinsetzen: Systematisierung – *K.R.W.*] von Beobachtungsdaten von Belang; sie sind nur in diesen Hinsichten zu bewerten.⁷⁴
4. Ursächlichkeit bestehe in bloßer Regelmäßigkeit.

⁷² Van Fraassen, *Representing Science*, 317–319.

⁷³ Vgl. van Fraassen, *Scientific Image*, 64; zitiert gerade oben.

⁷⁴ Ferner hierzu: van Fraassen, *Scientific Image*, 23–25, 36–37. Diese Voraussetzung zeigt sich auch durch die neuere deutsche Wissenschaftstheorie, die nicht nur Newtons Theorie allgemeiner Gravitation, sondern auch die Fortschritte des Kopernikus durch Fokussierung auf reine Kinematik grundlich mißdeutet; siehe z.B. die Artikeln „Kepler“ und „Kopernikanische Wende“ in Mittelstraß (1995), 1:383–390, 469–470, resp.; die Artikel „Erklärung“ in Mittelstraß (2005), 2:381–387, wie auch Osterhage (2013), 3. Die astronomische Wissenschaftsgeschichte und -theorie ist viel gründlicher in Hartmann (1921) dargestellt. Zur massiven dynamischen Umdeutung der Mechanik bei Newton, ausgehend von Stein (1967) und Chandrasehkar (1995) siehe auch Densmore (2003), Illiffe & Smith (2016) und Schliesser & Smeenk (2017). Darüber hinaus zeigt Harper (*Newton's Scientific Method*, 394–396; „Newton's Scientific Method“), dass Newtons Methodologie auch heute in der physikalischen Kosmologie verwendet wird; Brock (2003) zeigt, dass Bohr diese Methodologie auch in der Quantenmechanik verwendet.

5. In den Naturwissenschaften beziehe sich Erklärung nur auf einzelne Ereignisse und ergebe sich bloß durch Heranführung eines allgemeinen Naturgesetzes (D-N bzw. H-D Methodologie).⁷⁵

Das Problem der „Unterbestimmtheit“ von Theorien durch Beobachtungsdaten ist ein ernsthaftes, aber kein unüberwindbares Problem für deduktiv-nomologische (D-N) bzw. für hypothetico-deduktive (H-D) Methodologien. Empiristische Fokussierung auf empirische (wenn nicht sogar bloß sinnliche) Beobachtungen hat schon längst zur Beseitigung komplexer, zugleich auch wichtiger Unterscheidungen und Verhältnissen zwischen sinnlichen Beobachtungen, empirischen Daten und naturwissenschaftlichen Evidenzen

Der Reihe nach werden folgende Studien zitiert: Jürgen Mittelstraß, mit Gereon Wolters u.a., Hgg., *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, 4 Bände, 1. Aufl. (Stuttgart & Weimar: Metzler, 1995); Jürgen Mittelstraß, mit Martin Carrier u.a., Hgg., *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, 7 Bände, 2. rev. Aufl. (Stuttgart & Weimar, Metzler: 2005); Wolfgang W. Osterhage, *Studium Generale Physik* (Berlin & Heidelberg: Springer, 2013); J. Hartmann, Hg., *Astronomie* (Leipzig & Berlin: Tuebner, 1921), in *Die Kultur der Gegenwart*, hg. P. Hinneburg, 3. Teil, 3. Abt., Bd. 3; Howard Stein, „Newtonian Space-Time“, *The Texas Quarterly* 10, no. 3 (1967); rpt. in *The Annus Mirabilis of Sir Isaac Newton, 1666–1966*, ed. Robert Palter (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1970); S. Chandrasehkar, *Newton's Principia for the Common Reader* (Oxford: The Clarendon Press, 1995); Dana Densmore, *Newton's Principia: The Central Argument: Translation, Notes, and Expanded Proofs*, 3rd rev. ed. (Santa Fe, NM: Green Lion Press, 2003); Rob Iliffe & George E. Smith, eds., *The Cambridge Companion to Newton*, 2. ed. (Cambridge, Cambridge University Press, 2016); Eric Schliesser & Chris Smeenk, eds., *The Oxford Handbook of Newton* (Oxford: Oxford University Press, 2017–); Steen Brock, *Niels Bohr's Philosophy of Quantum Physics in Light of the Helmholtzian Tradition of Theoretical Physics* (Berlin: Logos, 2003).

⁷⁵ Vgl. Grover Maxwell, „Induction and Empiricism: A Bayesian-Frequentist Alternative“, in *Induction, Probability, and Confirmation*, ed. Grover Maxwell and Robert M. Anderson Jr. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975), 159; George Schlesinger, „Confirmation and Parsimony“, in *Induction, Probability, and Confirmation*, 324–326; Carl G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (New York: Free Press, 1965); Thomas L. Beauchamp & Alexander Rosenberg, *Hume and the Problem of Causation* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

geführt.⁷⁶ Ferner zeigt Harper wie Newtons umso leistungsfähigere Methodologie und theoretische Analysen (oben, § 2) holen diese Unterbestimmtheit erheblich ein.⁷⁷ Der empiristischen Fokussierung auf einzelne Ereignisse bzw. auf einzelne Beobachtungsdaten sowie bloße Kinematik nicht zum Trotz, gelingt es der kausal-erklärenden dynamischen Mechanik Newtons, die astronomische Kinematik bei Kepler wie auch die terrestrische Kinematik bei Galileo zugleich zu erklären, wie auch diese, der Regel IV gemäß, zu korrigieren und zu verbessern. „Regelmäßigkeitsanalysen“ der Kausalität, wie auch die D-N bzw. H-D Methodologien nehmen sich vor, einzelne eintretende Naturereignisse durch Heranziehung eines geeigneten, möglichst präzisen Formulierung einer natürlichen Regelmäßigkeit zu erklären. Alledem ist reine Kinematik, die der Ausgangspunkt für dynamische, also kausal-erklärende Untersuchungen bildet. Die Newtonsche Mechanik nimmt sich vor, genau diese kinematischen Regelmäßigkeiten durch Aufweisung sowie genaue Abmessungen einer einzigen Art von Fernkraft kausal zu erklären sowie zu präzisieren, nämlich durch die Gravitationskraft, die jene kinematischen Phänomene erzeugt (wohl in Bezug auf so einem System von Gegenständen wie unser Solarsystem und dessen Ausgangsbedingungen).

§ 7. Die Newtonsche Mechanik: Kinematik oder Dynamik?

Der Zwang, die Newtonsche Dynamik bloß als eine Kinematik, d.h. bloß als eine genaue Beschreibung (Vorhersage, auch Retrodixtion) verschiedener natürlichen Körperbewegungen, kennzeichnet der Empirismus von Berkeley und Hume bis zum Bas van Fraassen. Es ist erhellend, ein besonders raffiniertes und einflussreiches Beispiel dieses Zwangs kurz zu berücksichtigen. In seinem Buch,

⁷⁶ Siehe Hans Radder, *The World Observed/The World Conceived* (Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2006); J.E. McGuire and Barbara Tuchánska, *Science Unfettered: A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 2000).

⁷⁷ Harper *Newton's Scientific Method*, 126–142, 194–219, 238–256, 372–378.

Foundations of Space-Time Theories, behauptet Michael Friedman folgendes:

„Die newtonsche Gravitationstheorie läßt sich innerhalb der Rahmen einer jeden unserer zweien Versionen der newtonschen Kinematik formulieren“.⁷⁸

Ferner behauptet er, dass diese Umformulierungen folgendes nachweisen:

„<...> innerhalb der newtonschen Theorie kann man Gravitationskräfte ‚hinweg-geometrizieren‘ durch Einbeziehung der Gravitationsspannung in der Affinbeziehung“.⁷⁹

Obwohl buchstäblich richtig, ist diese Behauptung höchst irreführend wegen Friedmans Vernachlässigung der entscheidenden Frage, genau welche Aspekte der newtonschen Dynamik sich bloß kinematisch umformulieren lassen, und welche nicht? Genau auf dieser Stelle übergeht Friedman die allerwichtigste Pointe bezüglich formaler Modellierung, die von Kaplan schon längst betont wurde, dass die geeignete Modellierung eines Bereichs fordert genaue Unterscheidung der richtig (bzw. der eigentlich) modellierten Charakteristika des Modellbereichs von den bloßen „Artefakten“ des Modells.⁸⁰ Diese Pointe ist so grundlegend, jedoch so oft vernachlässigt,

⁷⁸ „Newtonian gravitation theory can be formulated within the framework of either of our two versions of Newtonian kinematics“ (Michael Friedman, *Foundations of Space-Time Theories: Relativistic Physics and Philosophy of Science* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 93). (Alle Übersetzungen aus Friedman entstammen mir und werden nicht weiter als solche angemerkt.)

⁷⁹ „<...> it is possible to ‚geometrize away‘ gravitational forces in the context of Newtonian theory by incorporating the gravitational potential into the affine connection“ (Friedman, *Space-Time Theories*, 95).

⁸⁰ Kaplan bemerkt folgendes: „When we construct a model of something, we must distinguish those features of the model which represent features of that which we model, from those features which are intrinsic to the model and play no representational role. The latter are artifacts of the model“. Obwohl er diese Pointe in Bezug auf formale Modellen der Semantik möglicher Welten, gilt sie in Bezug auf formale Modellierung überhaupt; David Kaplan, „How to Russell a Frege-Church“, *The Journal of Philosophy* 72, no. 19 (1975): 716–729; 722.

dass sie eine eigene Bezeichnung verdient; ich benenne sie „Kaplans Mahnung“.⁸¹

Friedmans Umformulierung von Newtons Gravitationstheorie weder eliminiert noch relativiert den Akzellerationsbegriff („the notion of acceleration“).⁸² Aber dieser ist ein kinematisches, *kein* dynamisches Verhältnis, nämlich das der Veränderung der Geschwindigkeit mit der Zeit. Newtons Gravitationstheorie – seine Mechanik – liefert eine genaue dynamische, d.h. kausale Erklärung der Akzellerationskinematik innerhalb unseres Sonnensystems, und zwar durch die Weltall hindurch, bis seine Theorie – der Regel IV gemäß – durch genaue Anführung von Ausnahmefälle bzw. durch eine genauere, beweiskräftigere Theorie eingeholt worden ist. Dass Friedmans Umformulierungen von Newtons Gravitationstheorie bloß kinematisch, aber weder dynamisch noch kausal-erklärend ist, erhellt sich u.a. dadurch, wie Friedman die Berücksichtigung von Masse aus seiner Gleichung (49) ausblendet,⁸³ so dass die Anführung von Masse in den früheren Gleichungen (34), (41) und (42) schlichtwegs irrelevant ist, seiner Anerkennung nicht zum Trotz, dass

„<...> im Kontext der newtonschen Gravitationstheorie (§ III.3), das raum-ähnliche Vektorfeld auf der rechten Seite der Gleichung (34) wird auf Körpermasse durch die Gleichungen (41) und (42) bezogen“.⁸⁴

⁸¹ Kaplans Mahnung bildet einen wichtigen Fall der o.a. (§ 3) Pointe bei C.I. Lewis, dass nicht-formale Überlegungen berücksichtigt werden müssen, um je eine formale Logistik innerhalb eines nicht-formalen Bereichs sachgemäß zu verwenden.

⁸² Friedman, *Space-Time Theories*, 97.

⁸³ Friedman, *Space-Time Theories*, 99.

⁸⁴ „<...> in the context of Newtonian gravitation theory (§ III.3) the spacelike vector field on the right-hand side of equation (34) is tied to the mass of bodies by equations (41) and (42)“ (Friedman, *Space-Time Theories*, 119–120). Friedman’s Gravitationstheorie (§ III.3) wird auf Seiten 92–95 erwähnt; seine Gleichungen (34), (41) und (42) befinden sich auf Seiten 92–93. Hier genügt es, die Reihenfolge von Friedmans Gleichungen zu berücksichtigen, um zu merken, dass die Masse aus seiner bloß kinematischen „newtonschen“ Theorie ausgeblendet – nicht umdefiniert bzw., reduziert, sondern bloß ausgelassen – worden ist. Zur kritischen Einschätzung von Friedmans Kant-Deutung siehe Kenneth R. Westphal, „Does Kant’s *Metaphysical Foundations of Natural Science* Fill a Gap in the *Critique of Pure*

Berücksichtigung der Körpermasse ist zur Newtons Dynamik grundlegend, weil die Stärke der Anziehungskraft eines Körpers seiner Masse proportional ist. Die Wiedergabe der newtonschen „Gravitationsspannung“⁸⁵ bloß durch Friedmans „Affinbeziehung“ bewährt nur die newtonsche Kinematik auf und führt nur eine Regelmäßigkeitsanalyse von „newtonschen“ Bewegungen an, weil Friedmans Umformulierungen die Gravitationskraft als dynamisch, kausal-erklärende Fernkraft *gar nicht* formuliert bzw. sie nicht wiedergibt. Darum dienen seine Umformulierungen *gar nicht* zur Messung der Gravitationskraft, was eigentlich die Kernleistung von Newtons Gravitationstheorie bildet, wie Harper so schön herausstellt (vgl. oben, § 2).

Diese subtile, verführerische Ersetzung von Newtons kausal-erklärenden Dynamik geschieht wiederum, als Friedman „ersetzt (41) von § III.3 durch (89)“, ⁸⁶ wobei Gleichung (89) ein genauer Nachfolger zur o. a., bloß kinematischen Gleichung (49); „*F*“ (angeblich eine Bezeichnung für „Kraft“) in Friedmans Gleichung (90) ist bloß *kinematisch* spezifiziert worden. Das ist genau die o. a. Fehldeutung (§ 2) von Newtons Definitionen der drei verschiedenen *Quantitäten* einer Akzelerationskraft als Definitionen von dreier *Kräften*. Also spezifiziert Friedmans endgültige „Fernwirkungstheorie (90), (91)“ – die angeblich „besser als den beiden unseren Feldtheorien ist“⁸⁷ – den Kernbegriff „Wirkung“ bloß in kinematischer, aber *gar nicht* in dynamischer (d. h. kausaler) Hinsicht.

Die Reduktion newtonscher Dynamik auf eine bloß deskriptive Kinematik dürfte wohl den schwachen Bedingungen einer Regelmäßigkeitsauffassung der Ursächlichkeit erfüllen, aber Newtons

Reason?“ *Synthese* 103 (1995); sowie Peter Ospald, „Michael Friedmans Behandlung des Unterschieds zwischen Arithmetik und Algebra bei Kant in *Kant and the Exact Sciences*“, *Kant-Studien* 101 (2010). Zu seiner Behandlung der allgemeinen Relativitätstheorie, siehe Richard Healey, Rezension zu *Foundations of Space-Time Theories*, von Michael Friedman, *Noûs* 21, no. 4 (1987). Friedman’s Beitrag zum Problem des Paradigmawechsels (um es kurz zu benennen) ist viel erfolgreicher; siehe Robert DiSalle, „Reconsidering Kant, Friedman, Logical Positivism, and the Exact Sciences“, *Philosophy of Science* 69 (2002): 191–211.

⁸⁵ Friedman, *Space-Time Theories*, 95; zitiert oben.

⁸⁶ Friedman, *Space-Time Theories*, 123.

⁸⁷ Friedman, *Space-Time Theories*, 124.

Dynamik ist umso strenger, wie auch erfolgreicher als so eine empiristische Auffassung, zum Teil dadurch, dass Newtons explananda periodische, zugleich astronomische wie auch terrestrische Bewegungen innerhalb unseres Sonnensystems sind, anstatt die einzelnen Ereignisse, die zu jeder Regelmäßigkeitsanalyse zentral sind, auf die sich Friedmans Analyse letztendlich ob stillschweigend fokussiert. Regelmäßigkeitsanalysen der Naturursachlichkeit beanspruchen, einzelne eintretende Ereignisse durch ihre Subsumieren unter einem allgemeinen Naturgesetz („covering law“) zu „erklären“. Stattdessen erklärt Newtons Gravitationstheorie jene Bewegungsregelmäßigkeiten durch sehr präzise Messungen einer kausal-wirkenden Fernkraft, die unter angeführten systematischen Rahmen- und Ausgangsbedingungen verschiedene kontinuierliche Körperbewegungen verursacht. Die Reduktion seiner dynamischen Theorie auf eine bloße Kinematik entleert seine kausale Untersuchungen, Erklärungen und Leistungen gänzlich. Das ist ein Grundfehler von Friedmans Modellierungen. Vernachlässigung von Kaplans Mahnung führt auf Verwirrung und Irrtum, anstatt auf Einsicht, Verständnis sowie Rechtfertigungsfähigkeit hin.⁸⁸

Das Grundproblem mit dem Empirismus – im breiten Sinne als die Bevorzugung von quantitativ-deskriptive Regelmäßigkeiten und Beseitigung von dynamisch-erklärenden Kausalgesetzen und -gebilden – ist, dass die Reduktion echt physischer Probleme aufs Problem der möglichst genauen quantitativen Beschreibung eintretender Phänomenen die Erklärungsansprüche, -versuche wie auch -erfolge verschiedener, hoch entwickelter Naturwissenschaften völlig entleert, weil bloß quantitative Beschreibungen spezifisch *physikalische* Bedeutung entbehren. Obwohl Mach oft zu einer bloß formalistischer, positivistischer, quantitativ-beschreibender Ansicht tendiert,⁸⁹ hat er auch zu Recht die Unterscheidung echt physikalischer von bloß quantitativ-deskriptiver Problemen hervorgehoben:

⁸⁸ Die bekannte Formel, $F=ma$, ist keine Identität, auch keine Gleichung des Newtons; seine ist eine mathematisch-physikalisch spezifizierter *Proportion*: $F \propto ma$. Siehe seine o.a. Definitionen 7, 8 zweier *Größen* der Zentripetalkraft.

⁸⁹ Siehe Ernst Mach, *Die Mechanik historisch-kritisch dargelegt*, 9. Aufl. (Leipzig, 1933; Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973), 473.

„In zwei lehrreichen Schriften (,Keplers Lehre von der Gravitation‘, Halle 1896; ,Die Gravitation bei Galilei und Borelli‘, Berlin 1897) geht E. Goldbeck der Vorgeschichte der Gravitationstheorie einerseits bei Kepler, andererseits bei Galilei und Borelli nach. Trotz seiner Abhängigkeit an aristotelisch-scholastische Gedanken weiß Kepler das Planetensystem als physisches Problem [*sic*] aufzufassen. Der Mond wird ihm durch die Erde *mitgeschleppt*, und derselbe *zieht* andererseits die Flutwelle nach sich, wie die Erde schwere Körper *anzieht*. Auch für die Planeten wird die Quelle der Bewegung in der Sonne gesucht, von der körperlose Hebelarme ausgehend, welche, mit ihr rotierend, die ferneren Planeten langsamer als die näheren mitnehmen. Kepler kann nach dieser Auffassung sogar erraten, daß die Rotationszeit der Sonne weniger als 88 Tage (die Umlaufzeit des Merkur) beträgt. Gelegentlich wird die Sonne auch als gedrehter Magnet, dem die magnetischen Planeten gegenüberstehen, dargestellt. In Galileis Weltauffassung überwiegt der formal-mathematisch-ästhetischen Standpunkt. Er weist jede Annahme einer Anziehung ab und verspottet dieselbe sogar als kindish bei Kepler. Das Planetensystem ist ihm noch kein eigentliches physisches Problem [*sic*]. Doch nimmt er mit Gilbert an, daß ein leerer geometrischer Punkt nicht wirkt, und erwirbt sich um den Nachweis der irdischen Natur der Weltkörper große Verdienst“.⁹⁰

In dieser Passage erkennt Mach klarster Weise an, dass es einer bloß quantitativ-deskriptiven Auffassung von Naturgesetze (bloß als Regelmäßigkeitsbeschreibungen, so präzise sie seien) völlig entgeht, dass und wie Naturgesetze Lösungen zu spezifisch *physikalischen* Problemen sind.⁹¹ Genau das ist ein Kennzeichen des Empirismus jeglicher Art, darunter auch van Fraassens konstruktiven Empirismus. Diese Unterscheidung bloß quantitativ-deskriptive Probleme von echt physikalischen Erklärungsprobleme betont Mach wiederum

⁹⁰ Mach, *Mechanik*, 182–183.

⁹¹Ausdrücklich begrenzt Galileo seine Theorie auf Kinematik am Anfang des 3. Tages seiner *Gespräche*, darum, dass die kausale Nachforschung von Bewegungen voreilt ist, bis man die Bewegungen als solche genau begreift. Ähnlicherweise gebraucht Newtons *Opticks* nicht die Methodologie der *Principia*, da *Opticks* allererst eine wohlbegründete Kinematik braucht. Das hätte nicht so weitgehend vernachlässigt werden sollen.

in seiner äußerst emphatischen Resümee des Hauptergebnisses seiner historischen Untersuchung der *Mechanik*:

„Das wichtigste Ergebnis unserer Betrachtungen ist aber, daß gerade die scheinbar einfachsten mechanischen Sätze sehr komplizierter Natur sind, daß sie auf unabgeschlossenen, ja sogar auf nie vollständig abschließbaren Erfahrungen beruhen, daß sie zwar praktisch hinreichend gesichert sind, um mit Rücksicht auf die genügende Stabilität unserer Umgebung als Grundlage der mathematischen Deduktion zu dienen, daß sie aber keineswegs selbst als mathematisch ausgemachte Wahrheiten angesehen werden dürfen, sondern vielmehr als Sätze, welche einer fortgesetzten Erfahrungskontrolle nicht nur fähig, sondern sogar bedürftig sind“.⁹²

Auch hier erkennt Mach an, dass Naturgesetze bloß als quantitative Verhältnisse – als Regelmäßigkeitsbeschreibungen, so präzise wie immer – anzusehen, entbehrt völlig diese als Lösungen – oft sehr einsehende Lösungen – spezifisch physikalischer Problemen zu erkennen. NB: Mach spricht hier *expressis verbis* von „mathematische[r] Deduktion“, *nicht* von formallogischer Deduktion!

§ 8. Die Semantik naturwissenschaftlicher Theorien

In Bezug auf die Semantik naturwissenschaftlicher Theorien behauptet van Fraassen folgendes:

„Die Begriffe der empirischen Adäquatheit und der empirischen Stärke, zusammen mit den Begriffen der Wahrheit und der logischen Stärke, bilden die Grundbegriffe der Semantik physikalischer Theorien“.⁹³

⁹² Mach, *Mechanik*, 231; im Original ist beinahe die ganze Passage in Sperrdruck gesetzt worden.

⁹³ „The notions of empirical adequacy and empirical strength, added to those of truth and logical strength, constitute the basic concepts for the semantics

Dagegen haben wir gesehen, dass zu den semantischen Grundbegriffen der physikalischen Theorie auch Hegels These der singulären kognitiven Gegenstandsbezogenheit (oben, § 3) gehört, wie sie zwar nur implizit aber sinngemäß sowie zu Recht durch Newtons Regel IV berücksichtigt wird (oben, § 4).

Und das ist wohlgerne kein geringer Zusatz! Diese spezifisch kognitive Semantik hat eine weitere wichtige Folge. Nancy Cartwright hat darauf hingewiesen, dass physikalische Gesetze tatsächlich „lügen“, darunter auch z.B. die drei Bewegungsgesetze Newtons.⁹⁴ Aber um zu lügen, müssen physikalische Gesetze bloß als Sätze einen Wahrheitsanspruch erheben. Bloß als Sätze aufgefasst können physikalische Gesetze für sich eine Wahrheit beanspruchen, nur sofern sie als bloße Beschreibungen wahr sind. D.h., die bisherige „semantische“ Deutung physikalischer Theorien (bei Suppes, Cartwright, van Fraassen) beruht stillschweigend auf einer unzulänglichen Beschreibungstheorie der Referenz russellscher Art, sofern die theoretischen Sätze bloß als Beschreibungen die geeigneten Datenmodelle der Theorie (angeblich) bestimmen.⁹⁵ Wir haben nun durch die kognitive Semantik Hegels (§ 3) eingesehen, dass eine solche bloß linguistische Referenztheorie für die Erkenntnistheorie, darunter auch für die Wissenschaftstheorie (§ 4), prinzipiell unzulänglich ist: eine spezifisch *kognitive* Bedeutung erhalten synthetische Sätze allesamt nur durch Beziehung auf von uns raumzeitlich lokalisiertes Einzelnes. Nur so erhalten solche Sätze Wahrheits- bzw. Annäherungswerte, Wahrheitsbewertbarkeit wie auch Rechtfertigungsfähigkeit. Bloß als Sätze genommen, erheben physikalische Gesetze gar *keinen* Wahrheitsanspruch – sicherlich keinen

of physical theories“ (van Fraassen, *Scientific Image*, 68). N.B.: „strength“ ist gar kein *logischer* Begriff.

⁹⁴ Nancy Cartwright, *How the Laws of Physics Lie* (Oxford: The Clarendon Press, 1983).

⁹⁵ Die Ableitung der modell-theoretischen Deutung physikalischer Theorien aus Russells Theorie bestimmter Beschreibungen, und zwar bis hin zum „konstruktiven Empirismus“ van Fraassens, wird sehr schön dargestellt von William Demopoulos, „On The Rational Reconstruction of Our Theoretical Knowledge“, *British Journal for the Philosophy of Science* 54 (2003): 371–403; vgl. van Fraassen „Representation: The Problem for Structuralism“, *Philosophy of Science* 73, no. 5 (2006): 536–547; hierzu: 541–542, 545.

Erkenntnisanspruch – ob wahr, falsch, genau oder ungenau, kognitiv gerechtfertigt oder nicht (so sehr) – genau wie in den I. und II. Büchern der *Principia*. Nur durch Bezogenheit auf Naturphänomene, darunter auf die relevanten System- wie auch Ausgangsbedingungen, tragen Naturgesetze zur Wahrheit bzw. Genauigkeit oder sogar Adäquatheit einer wissenschaftlichen Erklärung bzw. Theorie oder Naturgesetzmäßigkeit bei – wie in Newtons III. Buch. Aber diese unentbehrlichen Aspekten der Gegenstandsbezogenheit jeglicher Naturgesetze lassen sich nicht bloß formallogisch berechnen, eben nicht so auslegen! Dass solche erfolgreiche Kausalerklärungen immer noch Annäherungswerte aufweisen ist eine Tatsache, die schon in Newtons Regel IV explizit anerkannt worden ist, aber eine, die ständig von Philosophen missverstanden ist, insofern sie sich nach bivalente Wahrheitswerte (wahr vs. falsch) oder nach bloße, empiristisch verstandene Wahrscheinlichkeitswerte orientieren. Die bloßen Formulierungen der Naturgesetzen als solche können gar nicht lügen; stattdessen haben sich Philosophen über den Status, Gehalt, Gebrauch sowie die Beurteilung von Naturgesetzen weitgehend betrogen. Wissenschaftsphilosophie sowie Wissenschaftslogik lassen sich nur durch sehr enge Beziehungen auf die eigentlichen Naturwissenschaften und deren Geschichte konstruktiv entwickeln. Das hat schon Carnap zurecht hervorgehoben.⁹⁶

In aller Kürze bildet das III. Buch der *Principia*, nämlich Newtons „Weltsystem“, die kognitive Semantik seiner in den ersten zwei Büchern abgefassten, mathematisch-physikalischen *Meßungstheorie* für kausal erklärenden Gravitationsanziehungen aus. So sind (u.a.) die Regel IV, wie auch die meisterhafte Umdeutung der *Principia* durch Harper (die sich besonders auf Buch III fokussiert), zu verstehen. Hinsichtlich der „semantischen Deutung“ physikalischer Theorien bei Suppes betonen Brading und Landry die Unverzichtbarkeit

⁹⁶ Vgl. Rudolf Carnap, „Erwiderung auf die vorstehenden Aufsätze von E. Zilsel und K. Duncker“, *Erkenntnis* 3 (1932): 177–188; Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache* (Wien: Springer, 1934), § 86; Rudolf Carnap, *Die Aufgabe der Wissenschaftslogik, Einheitswissenschaft* 3 (Wien: Gerold & Co., 1934). Hierzu siehe Kenneth R. Westphal „Carnap vs. Quine: Descriptive Semantics vs. Semantic Ascent. More Reasons Why Paolo [Parrini] Was so Very Right!“, *Humane Mente* (2024).

einer empirischen Theorie der (relevanten) Naturphänomenen, um die jeweilige modell-theoretische Formalisierung einer physikalischen Theorie auf empirische Vorkommnisse überhaupt zu beziehen:

„<...> ohne eine (empirische) Theorie der Phänomene kann keine Rede sein von ‚der Struktur der Phänomene‘; z.B. kann man die Struktur der Phänomene durch Berücksichtigung der gemeinsamen Struktur ihrer Modelle nicht charakterisieren“.⁹⁷

„<...> ohne eine [empirische – K.R.W.] Theorie der Phänomene kann die Behandlung der Struktur der Phänomene bloß durch Datenmodelle nicht formalisieren. Daher reicht der von Vertretern der semantischen Ansicht vertretene Ansatz einer von verschiedenen Modellen geteilten Struktur nicht hin, die Anwendbarkeit der Theorie auf Phänomene vollständig zu erklären und dadurch eine Verbindung zwischen Theorie und Welt zu etablieren“.⁹⁸

So gesehen, liefert Buch III der *Principia* Newtons empirische Theorie der Bewegungsphänomene, wodurch seine dynamische Theorie in den Büchern I und II ihren spezifischen kognitiven Gegenstandsbezug erhält, aber ohne unnötigen Umweg über eine modell-theoretische Semantik.⁹⁹ Gewiss: Die modell-theoretische Formalisierung einer physikalischen Theorie kann heuristisch sehr dienlich sein. Sie ist aber weder theoretisch noch semantisch und schon gar nicht kognitiv nötig.

In Erwiderung auf Demopoulos versucht van Fraassen¹⁰⁰ seinen konstruktiven Empirismus zu verbessern, aber weder dort noch in

⁹⁷ „<...> without an (empirical) theory of the phenomena, one cannot speak of ‚the structure of the phenomena‘, for example, one cannot characterize the structure of the phenomena in terms of the shared structure of its models“ (Katherine Brading and Elaine Landry, „Scientific Structure: Presentation and Representation“, *Philosophy of Science* 73, no. 5 (2006): 571–581; 575).

⁹⁸ „<...> without a theory of the phenomena one cannot formalize (again, by model theoretic methods) the treatment of the structure of the phenomena in terms of data models alone, and so one cannot use the semantic view’s account of shared structure between models to fully account for the applicability of a theory to the phenomena and, thereby, to establish a theory-world connection“; Brading and Landry, „Scientific Structure: Presentation and Representation“, 575, Übers. O. Schliemann; vgl. ferner Demopoulos, „Rational Reconstruction“, 387–401.

⁹⁹ Auch dies hat van Fraassen verfehlt; vgl. oben § 6, 1. Zitat.

¹⁰⁰ Van Fraassen, „Representation“.

Representing Science berücksichtigt er Brading und Landrys wichtige Punkte, dass jede modell-theoretische Semantik für eine naturwissenschaftliche Theorie eine empirische Theorie der relevanten Phänomenen fordert, um überhaupt auf diese als dem formalen Modell entsprechend bezogen zu werden. Darum erkennt er auch nicht die hier – wie auch impliziterweise durch Harper,¹⁰¹ dessen Vortrag gar keine modell-theoretische Semantik braucht – hervorgehobene Pointe an, dass so eine empirische Theorie der relevanten Phänomenen macht jede modell-theoretische Modellierung kognitiv Überflüssig! Auch erkennt van Fraassen nicht an,¹⁰² dass seine Definition der „empirischen Adäquatheit“ bloß in Bezug auf tatsächlich eintretende Ereignisse den systematischen, kausalen Abhängigkeiten unter natürlichen Bewegungen – die allesamt subjunktiv, aber jedoch mathematisch-physikalisch, nicht bloß formal-logisch formuliert worden sind – keineswegs adäquat ist, obwohl *alle* diese systematischen Abhängigkeiten in der einsteinschen Relativitätstheorien übernommen worden sind. Sofern trägt van Fraassens konstruktiver Empirismus gar nichts Konstruktives zur physikalischen, darunter besonders zur kausal-erklärenden naturwissenschaftlichen Theorie bei.

Indem Hegels kognitive Semantik der singulären Gegenstandsbezogenheit Newtons Regel IV so sehr direkt und kräftig untermauert, trägt Hegels Semantik entscheidend zur Rechtfertigung des von Newton vertretenen Kausalrealismus bezüglich der Gravitationskraft bei (und zwar absichtlich).¹⁰³ Der konstruktive Empirismus kann nichts Schlüssiges dagegen einwenden. Obzwar die allgemeine Relativitätstheorie auf die Gravitationskraft verzichtet, bewahrt sie jedoch *alle* von Newton in den *Principia* aufgezeigten systematischen Abhängigkeiten auf,¹⁰⁴ wie auch Newtons vortreffliche Aufzeichnung der *Massen* der sich gegenseitig anziehenden Himmelskörper, die letztendlich – auch wenn dies Newton noch nicht bekannt sein konnte – die lokalen, proportionalen „Krümmungen“ der Raum-Zeit, die den Planetenbewegungen zugrunde liegen, veranlassen. Ob bzw. inwiefern solche Raum-Zeit-Krümmungen als Kausalphänomene oder alternativ als Resultate der Messfestsetzungen

¹⁰¹ Harper, *Newton's Scientific Method*.

¹⁰² Van Fraassen, *Representing Science*.

¹⁰³ Siehe Westphal, „Causal Realism and the Limits of Empiricism“.

¹⁰⁴ Smith, „Closing the Loop“.

gelten müssen, dies ist heute immer noch eine Sachfrage der physikalischen Forschung.¹⁰⁵ Sofern kann Newtons Kausalrealismus bezüglich der Gravitationskraft noch nicht als theoretisch ausgeschlossen gelten, und schon gar nicht als durch die empiristische Wissenschaftstheorie theoretisch ausgeschlossen.

§ 9. Schluß

Van Fraassen hat folgendes zugestanden:

„<...> die Hauptfragen der Erkenntnistheorie [lassen sich] gleichsam nebenbei in der Wissenschaftsphilosophie [nicht entscheiden]“.¹⁰⁶

Allerdings nicht! Aber eine Wissenschaftstheorie auf fehlerhafte, ungeprüfte erkenntnistheoretische Voraussetzungen zu gründen, ist von vorneherein zum Scheitern verdammt. Im Licht der Gründe, die hier herausgestellt worden sind, schließe ich, dass der konstruktive Empirismus nicht nur in seiner ursprünglichen Fassung, sondern auch in seinem neueren Vortrag genau dieses Schicksal hat. Dass seine fehlgeschlagene Prämisse 4, das sogenannte Gesetz der Abschwächung, vier Jahrzehnte unbemerkt bleiben konnte, suggeriert, dass vieles in der heutigen analytischen Wissenschaftstheorie hinsichtlich ihrer erkenntnistheoretischen Voraussetzungen eine Überprüfung verdient. Wir können die empirischen Naturwissenschaften nicht richtig verstehen, ohne den Empirismus – der keinen legitimen Monopol auf der Empirie hat – preiszugeben.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Michael Redhead, „Relativity Theory, Philosophical Significance of“, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (London: Routledge, 1998).

¹⁰⁶ „<...> the major questions of epistemology [cannot be settled] *en passant* in philosophy of science“ (van Fraassen, *Scientific Image*, 19).

¹⁰⁷ Diese Forschung wurde sehr freundlich sowie kräftig befördert durch ein Leibniz Forschungsstipendium an der Universität Bielefeld (2012–2013), wofür ich mich nochmals meinen Gastgeber, Prof. Dr. Martin Carrier, sehr herzlich bedanke; sowie durch Diskussionen vorbereitender Vorträgen am Causality Study Fortnight, geleitet von Jon Williamson, befördert vom Centre for Reasoning, University of Kent, Canterbury (Sept. 2008); auf Einladung von Bill Harper am philosophischen Institut, University of Western Ontario (Feb. 2009); an der gemeinsamen Tagung der UK Kant Society und der Hegel Society of Great Britain,

Referenzen

- Westphal, Kennet. „Antwort на вопрос: Что такое ‚критическая философия‘ Канта?“ Перевод А.Г. Жаворонкова. *Вопросы философии* 6 (2023): 176–193; doi: 10.21146/0042-8744-2023-6-176-193.
- (Westphal, Kenneth R. „Beantwortung der Frage: Was ist kritische Philosophie?“ *Voprosy Filosofii* 6 (2023): 176–193; doi: 10.21146/0042-8744-2023-6-176-193. (In Russian))
- Airy, George Biddell. *Gravitation: An Elementary Explanation of the Principal Perturbations in the Solar System*. London: Macmillan, 1834; 2nd ed., 1884.
- Beauchamp, Thomas L., and Alexander Rosenberg. *Hume and the Problem of Causation*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Bird, Graham. *The Revolutionary Kant. A Commentary on Kant’s Critique of Pure Reason*. Chicago: Open Court, 2006.
- Brading, Katherine and Elaine Landry. „Scientific Structure: Presentation and Representation“. *Philosophy of Science* 73, No. 5 (2006): 571–581.
- Brandom, Robert. „Semantic Paradox of Material Implication“. *Notre Dame Journal of Formal Logic* 22, No. 2 (1981): 129–132.
- Brock, Steen. *Niels Bohr’s Philosophy of Quantum Physics in Light of the Helmholtzian Tradition of Theoretical Physics*. Berlin: Logos, 2003.
- Carrier, Martin. „Isaac Newton. Prinzipien der Naturphilosophie: Raum, Kraft, Bewegung und Gott“. In *Philosophen des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung*, herausgegeben von Lothar Kreimendahl, 176–197. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.

Oxford (Nov. 2010); an der Tagung „Realism in Its Multiple Forms: A Case of Mere Homonymy or Identifiable Common Commitments?“, Helsinki Collegium for Advanced Studies (Jun. 2011); auf Einladung von Paul Hoynigen-Huene an der Zentralen Einrichtung für Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsethik (ZEW), Universität Hannover (Nov. 2012); am 19. Kongress der internationalen Hegel-Gesellschaft, İstanbul (Okt. 2012); an der Abteilung für Philosophie, Universität Bielefeld (Jan. 2013); auf der Tagung der Deutschen Physikalischen Gesellschaft, Jena (Feb.–Mar. 2013); auf Einladung von Hans Radder und Christian Krijnen, samt ihren Kommentaren zur Abteilung für Philosophie, Vrije Universiteit Amsterdam (Jun. 2013); an der Sektion zur Ehrung von Rein Vihalemm zum 75. Geburtstag auf der IXth Estonian Philosophie Tagung, Tallinna Tehnikaülikool (Dez. 2013); sowie zum Kongress der Internationalen Hegel-Vereinigung, „The Self-understanding of Philosophy and Its Relation to the (Other) Sciences“, Stuttgart (Jun. 2023). Es bestehen keine Interessenkonflikte bzw. weitere Forschungsgelder.

- Carnap, Rudolf. „Erwiderung auf die vorstehenden Aufsätze von E. Zilsel und K. Duncker“. *Erkenntnis* 3 (1932): 177–188.
- Carnap, Rudolf. *Logische Syntax der Sprache*. Wien: Springer, 1934.
- Carnap, Rudolf. *Die Aufgabe der Wissenschaftslogik. Einheitswissenschaft* 3. Wien: Gerold & Co., 1934.
- Carnap, Rudolf. *Introduction to Semantics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942.
- Carnap, Rudolf. „Empiricism, Semantics and Ontology“. *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950); rev. ed. in: *idem.*, *Meaning and Necessity*, 205–221. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- Chandrasekhar, S. *Newton's Principia for the Common Reader*. Oxford: The Clarendon Press, 1995.
- Cartwright, Nancy. *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: The Clarendon Press, 1983.
- Christensen, David. „Glymore on Evidential Relevance“. *Philosophy of Science* 50 (1983): 471–481; rpt. in *The Philosophy of Science: A Collection of Essays*, edited by Lawrence Sklar, 119–129. London: Taylor & Francis, 2000.
- Christensen, David. „The Irrelevance of Bootstrapping“. *Philosophy of Science* 57 (1990): 644–662; rpt. in *The Philosophy of Science: A Collection of Essays*, edited by Lawrence Sklar, 130–148. London: Taylor & Francis, 2000.
- Davidson, Donald. „A Coherence Theory of Truth and Knowledge“. In *Kant oder Hegel?* Herausgegeben von Dieter Henrich, 423–438. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983; rpt. in: *idem.*, *Subjective, Intersubjective, Objective*, 137–153. Oxford: The Clarendon Press, 2001.
- DeGandt, François. *Force and Geometry in Newton's Principia*. Curtis Wilson, ed. & tr. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Demopoulos, William. „On The Rational Reconstruction of Our Theoretical Knowledge“. *British Journal for the Philosophy of Science* 54 (2003): 371–403.
- Densmore, Dana. *Newton's Principia: The Central Argument: Translation, Notes, and Expanded Proofs*, 3rd rev. ed. Santa Fe, NM: Green Lion Press, 2003.
- DiSalle, Robert. „Reconsidering Kant, Friedman, Logical Positivism, and the Exact Sciences“. *Philosophy of Science* 69 (2002): 191–211.
- Dretske, Frederick. *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981.
- Evans, Gareth. „Identity and Predication“. *Journal of Philosophy* 72, No. 13 (1975): 343–363.

- Evans, Gareth. *The Varieties of Reference*, ed. John McDowell. Oxford: The Clarendon Press, 1982.
- Flasch, Kurt. *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt von Kurt Flasch*. Mainz: Dieterich, 1989.
- Friedman, Michael. *Foundations of Space-Time Theories: Relativistic Physics and Philosophy of Science*. Princeton, Princeton University Press, 1983.
- Gemes, Ken. „Hypothetico-Deductivism: Incomplete but not Hopeless“. *Erkenntnis* 63 (2005): 139–147.
- Goodman, Nelson. „The Problem of Counterfactual Conditionals“ (1946), rpt. in: *idem.*, *Fact, Fiction and Forecast*, 4th ed., 1–27. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.
- Grant, Robert. *History of Physical Astronomy, from the Earliest Ages to the Middle of the Nineteenth Century*. London: H.G. Bohn, 1852.
- Grünbaum, Adolf, and Wesley Salmon, eds., *The Limitations of Deductivism*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1988.
- Haag, Johannes. *Erfahrung und Gegenstand*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.
- Hanna, Robert. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: The Clarendon Press, 2001.
- Harper, William L. „Consilience and Natural Kind Reasoning in Newton’s Argument for Universal Gravitation“. In *An Intimate Relation: Studies in the History and Philosophy of Science presented to Robert E. Butts on his 60th Birthday*, edited by James Robert Brown and Jürgen Mittelstraß, 115–152. Dordrecht: Kluwer, 1989.
- Harper, William L. „Howard Stein on Isaac Newton: Beyond Hypotheses?“. In *Reading Natural Philosophy: Essays in the History and Philosophy of Science and Mathematics*, edited by David B. Malament, 71–111. LaSalle, Ill.: Open Court, 2002.
- Harper, William L. „Newton’s Methodology“. In *Quantum Reality, Relativistic Causality, and Closing the Epistemic Circle*, edited by Wayne C. Myrvold and Joy Christian, 43–61. Berlin: Springer, 2009.
- Harper, William L. *Isaac Newton’s Scientific Method: Turning Data into Evidence about Gravity and Cosmology*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Harper, William L. „Newton’s Scientific Method“. In *The Oxford Handbook of Newton*, edited by Eric Schliesser and Chris Smeenk, Oxford: Oxford University Press, 2020; doi: 10.1093/oxfordhb/9780199930418.013.11 (open access).

- Hartmann, J., Hg., *Astronomie*. Leipzig & Berlin: Tuebner, 1921. In *Die Kultur der Gegenwart*, herausgegeben von P. Hinneburg, 3. Teil, 3. Abt., Bd. 3.
- Healy, Richard. Rezension zu *Foundations of Space-Time Theories* von Michael Friedman. *Noûs* 21, No. 4 (1987): 595–601.
- Hempel, Carl G. „On the Logical Positivists’ Theory of Truth“. *Analysis* 2, No. 4 (1935): 50–59.
- Hempel, Carl G. *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: Free Press, 1965.
- Hempel, Carl G. „Provisos: A Problem Concerning the Inferential Function of Scientific Theories“. In *The Limitations of Deductivism*, edited by Adolf Grünbaum and Wesley Salmon, 19–36. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1988.
- Huggett, Nick, George E. Smith, David Marshall Miller and William Harper. „On Newton’s Method“. *Metascience* 22, No. 2 (2013): 215–246; doi: 10.1007/s11016-013-9745-y.
- Hütteman, Andreas. *Idealisierungen und das Ziel der Physik. Eine Untersuchung zum Realismus, Empirismus und Konstruktivismus in der Wissenschaftstheorie*. Berlin: de Gruyter, 1997.
- Iliffe, Rob, and George E. Smith, eds. *The Cambridge Companion to Newton*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Janiak, Andrew. „Newton and the Reality of Force“. *Journal of the History of Philosophy* 45, No. 1 (2007): 127–147.
- Kaplan, David. „How to Russell a Frege-Church“. *The Journal of Philosophy* 72, No. 19 (1975): 716–729.
- Kaplan, David. „On Demonstratives“. In *Themes from Kaplan*, edited by Joseph Almog, et al., 481–563. New York: Oxford University Press, 1989.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Kyburg, Henry Jr. „The Justification of Deduction in Science“. In *The Limitations of Deductivism*, edited by Adolf Grünbaum and Wesley Salmon, 61–94. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1988.
- Ladyman, James, Don Ross, Don Spurrett and John Collier. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Lewis, Clarence Irving. *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Charles Scribners, 1929; rpt. with author’s corrections, New York: Dover, 1956.
- Lewis, Clarence Irving. „Logic and Pragmatism“. In *Contemporary American Philosophy*, edited by George P. Adams and Wm. Pepperell

- Montague, 31–50. New York: Macmillan, 1930; rpt. in: *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*, edited by John D. Goheen and John L. Mothershead, Jr., 3–19. Stanford: Stanford University Press, 1970.
- Mach, Ernst. *Die Mechanik historisch-kritisch Dargelegt*, 9th ed. Leipzig, 1933; Nachdruck: Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1973.
- Maxwell, Grover. „Induction and Empiricism: A Bayesian-Frequentist Alternative“. In *Induction, Probability, and Confirmation*, edited by Grover Maxwell and Robert M. Anderson Jr., 106–165. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975.
- Melnick, Arthur. *Space, Time and Thought in Kant*. Dordrecht: Kluwer, 1989.
- Mittelstraß, Jürgen, mit Gereon Wolters u.a., Hgg., *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, 4 Bände, 1. Aufl. Stuttgart & Weimar: Metzler, 1995.
- Mittelstraß, Jürgen, mit Martin Carrier u.a., Hgg. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, 7 Bände, 2. rev. Aufl. Stuttgart & Weimar: Metzler, 2005.
- Newton, Sir Isaac. *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 3rd rev. ed. London, 1726; Nachdruck Glasgow: Maclehose, 1871.
- Newton, Sir Isaac. *Opticks or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*, 4th rev. ed. London: Innys, 1730; Nachdruck New York: Dover, rev. ed.: 1979.
- Newton, Sir Isaac. *Mathematische Prinzipien der Naturlehre*. Mit Bemerkungen und Erl. hrsg. von J.Ph. Wolfers. Unveränd. fotomech. Nachdr. der Ausg. Berlin 1872; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Oppenheim, S. „Die Gravitation“. In: J. Hartmann, Hg., *Astronomie*, 598–630; in *Die Kultur der Gegenwart*, herausgegeben von P. Hinneburg, 3. Teil, 3. Abt., Bd. 3. Leipzig & Berlin: Tuebner, 1921.
- Ospald, Peter. „Michael Friedmans Behandlung des Unterschieds zwischen Arithmetik und Algebra bei Kant in *Kant and the Exact Sciences*“. *Kant-Studien* 101 (2010): 75–88.
- Osterhage, Wolfgang W. *Studium Generale Physik*. Berlin & Heidelberg: Springer, 2013; doi: 10.1007/978-3-8274-3018-2_1.
- Perry, John. „The Problem of the Essential Indexical“. *Nous* 13 (1979): 3–21.
- Piché, David. *La Condamnation parisienne de 1277*. Paris: Vrin, 1999.
- Radder, Hans. *The World Observed/The World Conceived*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2006.

- Redhead, Michael. „Relativity Theory, Philosophical Significance of“. In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig (London: Routledge, 1998), doi: 10.4324/9780415249126-Q090-1.
- Salmon, Wesley. *Four Decades of Scientific Explanation*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1989.
- Schlesinger, George. „Confirmation and Parsimony“. In *Induction, Probability, and Confirmation*, edited by Grover Maxwell and Robert M. Anderson Jr., 324–342. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975.
- Schlick, Moritz. „Facts and Propositions“. *Analysis* 2, No. 5 (1935): 65–70.
- Schliesser, Eric, and Chris Smeenk, eds. *The Oxford Handbook of Newton*. Oxford: Oxford University Press, 2017–, doi: 10.1093/oxfordhb/9780199930418.001.0001.
- Smith, George E. „The Methodology of the *Principia*“. In *The Cambridge Companion to Newton*. 1st ed., edited by I. Bernard Cohen and George E. Smith, 138–173. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Smith, George E. „From the Phenomenon of the Ellipse to an Inverse-Square Force: Why Not?“ In *Reading Natural Philosophy: Essays in the History and Philosophy of Science and Mathematics*, edited by David B. Malament, 31–70. LaSalle, Ill.: Open Court, 2002.
- Smith, George E. „Closing the Loop: Testing Newtonian Gravity, Then and Now“. In *Newton and Empiricism*, edited by Zvi Biener and Eric Schliesser, 262–351. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Schnepf, Robert. *Die Frage nach der Ursache. Systematische und problemgeschichtliche Untersuchungen zum Kausalitäts- und zum Schöpfungsbegriff*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- Sober, Elliott. *Simplicity*. Oxford: The Clarendon Press, 1975.
- Stein, Howard. „Newtonian Space-Time“. *The Texas Quarterly* 10, No. 3 (1967): 174–200; rpt. in *The Annus Mirabilis of Sir Isaac Newton, 1666–1966*, edited by Robert Palter, 258–284. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1970.
- Suppe, Frederick, ed. *The Structure of Scientific Theories*, 2nd rev. ed. Champaign-Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1977.
- van Fraassen, Bas. *The Scientific Image*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- van Fraassen, Bas. *The Empirical Stance*. New Haven: Yale University Press, 2002.
- van Fraassen, Bas. „Preçis of *The Empirical Stance*“. *Philosophical Studies* 121 (2004): 127–132.

- van Fraassen, Bas. „Representation: The Problem for Structuralism“. *Philosophy of Science* 73, No. 5 (2006): 536–547.
- van Fraassen, Bas. „Reply: From a View of Science to a New Empiricism“. In *Images of Empiricism: Essays on Science and Stances, with a Reply from Bas van Fraassen*, edited by Bradley Monton, 337–383. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- van Fraassen, Bas. *Representing Science: Paradoxes of Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Westphal, Kenneth R. „Does Kant’s *Metaphysical Foundations of Natural Science* Fill a Gap in the *Critique of Pure Reason*?“. *Synthese* 103 (1995): 43–86.
- Westphal, Kenneth R. „Hegel’s Internal Critique of Naïve Realism“. *Journal of Philosophical Research* 25 (2000): 173–229.
- Westphal, Kenneth R. „Analytischer Gehalt und zeitgenössische Bedeutung von Hegels Kritik des unmittelbaren Wissens“. *Jahrbuch für Hegelforschung* 8/9 (2002–2003): 129–143.
- Westphal, Kenneth R. *Kant’s Transcendental Proof of Realism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Westphal, Kenneth R. „Science and the Philosophers“. In *Science: A Challenge to Philosophy?* Edited by Heikki J. Koskinen, Sami Pihlström, and Risto Vilkkio, 125–152. Frankfurt am Main: Lang, 2006.
- Westphal, Kenneth R. „Contemporary Epistemology: Kant, Hegel, McDowell“. In *John McDowell: Experience, Norm and Nature*, edited by Jakob Lindgaard, 124–151. Oxford: Blackwell, 2008.
- Westphal, Kenneth R. „Hegel’s Phenomenological Method and Analysis of Consciousness“. In *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, edited by Kenneth R. Westphal, 1–36. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Westphal, Kenneth R. „Analytic Philosophy and the Long Tail of *Scientia*: Hegel and the Historicity of Philosophy“. *The Owl of Minerva* 42, No. 1–2 (2010–2011): 1–18.
- Westphal, Kenneth R. „Urteilkraft, gegenseitige Anerkennung und rationale Rechtfertigung“. In *Ethik als prima philosophia?* Herausgegeben von Hans-Dieter Klein, 171–193. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011.
- Westphal, Kenneth R. „Self-Consciousness, Anti-Cartesianism and Cognitive Semantics in Hegel’s 1807 *Phenomenology*“. In *The Blackwell Companion to Hegel*, edited by Stephen Houlgate and Michael Baur, 68–90. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

- Westphal, Kenneth R. „Causal Realism and the Limits of Empiricism: Some Unexpected Insights from Hegel“. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science* 5, No. 2 (2015): 281–317.
- Westphal, Kenneth R. *Grounds of Pragmatic Realism: Hegel's Internal Critique and Transformation of Kant's Critical Philosophy*. Leiden & Boston: Brill, 2018.
- Westphal, Kenneth R. „Beantwortung der Frage: Was ist kritische Philosophie?“ In *Denken und Handeln. Perspektiven der praktischen Philosophie und der Sprachphilosophie – Festschrift für Matthias Kaufmann*, herausgegeben von Andrej Krause und Danae Simmermacher, 291–305. Berlin: Duncker & Humblot, 2020.
- Westphal, Kenneth R. *Kant's Critical Epistemology: Why Epistemology Must Consider Judgment First*, Foreword by Paolo Parrini (Firenze). New York & London: Routledge, 2021.
- Westphal, Kenneth R. *Kant's Transcendental Deduction of the Categories: Critical Re-Examination, Elucidation & Corroboration; Kant's Revised Second (B) Edition (1787), German Text with Parallel New Translation*. Helsinki: Helsinki University Press, 2021 (open access).
- Westphal, Kenneth R. „Canap vs. Quine: Descriptive Semantics vs. Semantic Ascent. More Reasons Why Paolo [Parrini] Was So Very Right!“ *Humane Mente* (2024).
- Wolff, Michael. „Was ist formale Logik?“ In *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, herausgegeben von Christel Fricke, Peter König und Thomas Petersen, 19–31. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1995.
- Wolff, Michael. „Kantische Urteilstafel und vollständige Induktion: Nachtrag zu meiner Kontroverse mit Ulrich Nortmann“. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 54, No. 1 (2000): 86–94.
- Wolff, Michael. *Der Begriff des Widerspruchs*, 2. rev. Aufl. Frankfurt am Main: Goethe-Universitätsverlag, 2009.
- Wolff, Michael. *Abhandlung über die Prinzipien der Logik. Eine Verteidigung des logischen Monismus*, 3. rev. Aufl. Philosophische Abhandlungen 121; Frankfurt am Main: Klostermann, 2023.

Западные идейные источники русского неoleyбницианства

А.Ю. Бердникова

Консорциум ФИНО, Туринский университет
10124, Виа Сант’Оттавио, 20, г. Турин, Италия
alexser015@gmail.com

Аннотация. В статье анализируется панорама рецепции в контексте русского неoleyбницианства идей различных западных философов XIX в.: главным образом представителей «второй волны» немецкого идеализма (А. Тренделенбурга, Г. Лотце, Х.Г. Вайсе, И.Г. Фихте (младшего), Г. Ульрици, Г.Т. Фехнера, И.Ф. Гербарта), а также французского спиритуализма (Мен де Бирана и Шарля Ренувье). Предпринимается попытка как раскрыть и продемонстрировать особенности систем самих вышеперечисленных авторов, которым зачастую уделяется мало внимания в исследовательской литературе, так и проанализировать (что, по сути, является основной целью данного исследования) непосредственное влияние этих мыслителей на формирование и эволюцию неoleyбницианства как отдельного и самобытного направления русской мысли указанного периода, полных аналогов которому (в отличие от тех же Марбургской или Баденской школ неокантианства) на Западе не существовало. Изучение идей А. Тренделенбурга и Г. Лотце позволяет нам восстановить историко-теоретический контекст формирования мысли Г. Тейхмюллера, основоположника русского неoleyбницианства, – и, в частности, понять, почему русское неoleyбницианство обозначалось также термином «метафизический персонализм». Идеи «спекулятивных теистов» Х.Г. Вайсе, И.Г. Фихте (младшего) и Г. Ульрици помогают лучше понять религиозно-богословскую составляющую русского неoleyбницианства, наиболее ярко



нашедшую свое выражение в панпсихизме А.А. Козлова и С.А. Алексеева (Аскольдова), а также у Н.О. Лосского. Отклик на психологические построения Г.Т. Фехнера и И.Ф. Гербарта обнаруживается у Е.А. Боброва и других представителей Юрьевской школы. Влияние же французского спиритуализма наиболее очевидно у Л.М. Лопатина и П.Е. Астафьева. В результате исследования демонстрируется, что рецепция идей данных представителей европейской философии для русского неолейбницианства является не менее важной, чем рецепция мысли самого Лейбница.

Ключевые слова: неолейбницианство, немецкий идеализм, французский спиритуализм, персонализм, интуитивизм

Для цитирования: Бердникова, А.Ю. «Западные идейные источники русского неолейбницианства». *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 100–128.

Поступила в редакцию: 03.07.2023

Поступила после рецензирования: 18.07.2023

Принята к публикации: 08.08.2023

Western Sources of Russian neo-Leibnizianism

Aleksandra Yu. Berdnikova

FINO Consortium, University of Turin
10124, 20 Via Sant'Ottavio, Torino TO, Italy
alexser015@gmail.com

Abstract. The article analyzes the reception panorama in the context of Russian neo-Leibnizianism concerning the ideas of various Western philosophers from the 19th century. This includes mainly representatives of the “second wave” of German idealism such as A. Trendelenburg, G. Lotze, H. Weisse, I.H. Fichte (junior), H. Ulrici, G.T. Fechner, and J.F. Herbart, as well as French spiritualism with figures like Maine de Biran and Charles Renouvier. The article attempts to reveal and demonstrate the features of these authors’ systems, which often receive little attention in research literature. It also aims to analyze the direct influence of these thinkers’ ideas on the formation and evolution of neo-Leibnizianism as a distinct and original direction within Russian thought during this

period. Unlike the Marburg or Baden schools of neo-Kantianism, Russian neo-Leibnizianism had no complete analogues in the West. Studying the ideas of A. Trendelenburg and G. Lotze allows for a restoration of the historical and theoretical context for the development of G. Teichmüller's thought, who is considered the founder of Russian neo-Leibnizianism. Furthermore, it helps understand why Russian neo-Leibnizism was also referred to as "metaphysical personalism". The ideas of "speculative theists" H. Weise, I.H. Fichte (junior), and H. Ulrici contribute to a better understanding of the theological component of Russian neo-Leibnizianism, particularly evident in the panpsychism of A.A. Kozlov, S.A. Alekseev (Askoldov) and N.O. Lossky's thought. The psychological constructions proposed by G.T. Fechner and J.F. Herbart find a response in the works of E.A. Bobrov and other representatives of the Yuriev school. The influence of French spiritualism is most apparent in L.M. Lopatin and P.E. Astafiev. Ultimately, the article demonstrates that the reception of these European philosophers' ideas by Russian neo-Leibnizianism is equally significant as the reception of Leibniz's own philosophy.

Keywords: neo-Leibnizianism, German idealism, French spiritualism, personalism, intuitionism

For citation: Berdnikova, Aleksandra Yu. "Western Sources of Russian neo-Leibnizianism." *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 100–128. (In Russian)

Received: 03.07.2023

Revised: 18.07.2023

Accepted: 08.08.2023

Говоря о теоретических корнях и идейных истоках русского неoleyбницянства (или метафизического персонализма), нельзя не упомянуть о ряде западных мыслителей, учение которых о личности, природе души и взаимоотношениях, которые личность в процессе своей жизни выстраивает с окружающим миром, оказало важное влияние как на зарождение и развитие этого направления в целом, так и на идейную эволюцию отдельных его представителей. Конечно, дать всестороннюю оценку творчества каждого из них в рамках данной статьи представляется неосуществимым (да и, по сути, не столь необходимым). Любая претензия на такое исследование чревата

не только привлечением излишней информации, но и неизбежным «энциклопедизмом» (по меткой характеристике Н.В. Мотрошиловой¹), грозящим значительно упростить сам предмет исследования. Поэтому постараемся дать далее краткую характеристику их творческому наследию, уделив внимание, с одной стороны, тем моментам, которые стали в той или иной мере важными для зарождения и развития русского неолейбницианства, с другой же – постараемся в целом оценить отклики на идеи данных мыслителей в русской философии второй половины XIX в. (как светской, так и духовно-академической).

Вопрос о природе индивидуального, «внутреннего» опыта личности приобретает особую актуальность в русской и западной философии середины XIX – начала XX вв. В это время как на Западе, так и в России наступает эпоха переосмысления всех философских систем, «переоценки ценностей», заложенных Кантом и Гегелем. Это переосмысление, с одной стороны, происходило в рамках неокантианства, представители которого, вслед за Отто Либманом, автором работы «Кант и эпигоны» (1865), выступали с призывом вернуться «Назад, к Канту» и занимались поисками «чистого научного опыта», что привело их в конечном итоге к идее «чистого познания без субъекта»². С другой стороны, по справедливому замечанию Т. Оболевич, «начало XX века характеризуется “выходом к бытию” и поиском “новых онтологий” в различных философских течениях»³.

Такой «поиск новых онтологий» нашел свое выражение в направлении «второй волны немецкого идеализма», пришедшей на смену немецкой классической философии в ее традиционном понимании. Большинство из представителей данного направления считаются в равной степени предшественниками и неокантианства⁴, и неолейбницианства. К числу мыслителей

¹ Н.В. Мотрошилова, *Ранняя философия Эдмунда Гуссерля (Галле, 1887–1901)* (М.: Прогресс-Традиция, 2018), 578.

² См.: В.Н. Белов, *Неокантианство Ч. I, Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген* (Саратов: Научная книга, 2000), 27.

³ Тереза Оболевич, Семен Франк. *Штрихи к портрету философа* (М.: Издательство ББИ, 2017), 42.

«второй волны немецкого идеализма»⁵, чьи идеи оказали важное влияние на формирование русского неoleyбницианства, можно отнести Ф.А. Тренделенбурга, Р.Г. Лотце, Г.Т. Фехнера, И.Ф. Гербарта, Х.Г. Вайсе, И.Г. Фихте (младшего), Г. Ульрици и др. Не менее важную роль в эволюции идей русского неoleyбницианства сыграли представители французского спиритуализма и персонализма – Мен де Бيران и Шарль Ренувье.

Учение о «трех великих мировоззрениях» Ф.А. Тренделенбурга

Фридрих Адольф Тренделенбург (Friedrich Adolph Trendelenburg, 1802–1872) занял кафедру философии Берлинского университета в 1833 г., через два года после смерти Гегеля. Несмотря на то, что, по оценкам многих исследователей, Тренделенбург «своей собственной системы взглядов так и не создал»⁶, к числу его учеников и последователей относились Ф. Brentano, Г. Коген, В. Дильтей, С. Кьеркегор, Е. Дюринг, Р. Эйкен, Г. Тейхмюллер и др.

Творческая энергия Тренделенбурга была направлена на поиск «новой идентичности германской философии»⁷ после Канта

⁴ О Лотце как предшественнике Баденского неокантианства в связи с его теорией ценностей писали Н.В. Мотрошилова, П.П. Гайденок, Г.В. Теврадзе, Т.Б. Длугач, Л.Н. Столович, С.А. Нижников, А.Н. Круглов, Ю.Б. Мелих, З.А. Сокулер, Н.А. Дмитриева, В.Н. Белов, Н.В. Сторчеус, П.А. Владимиров и др.

⁵ Более подробно об этом см.: К.М. Антонов, «Как возможна религия?» *Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв.* (М.: Издательство ПСТГУ, 2019), 1:216; В.В. Золотухин, «Две основные проблемы и два этапа немецкого спекулятивного идеализма», *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия* 57, № 1 (2015); В.В. Золотухин, «К вопросу об основной идее немецкого спекулятивного идеализма», *Вестник МГУ. Серия 7. Философия* № 5 (2014).

⁶ Frederick Beiser. *Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze* (New York: Oxford University Press, 2013), 2–3.

⁷ См.: В.А. Куренной, «История философской истории понятий: предисловие к переводу Г. Люббе», *Социология власти* 29, № 4 (2017): 201–202.

и Гегеля; «новой рациональности», противоположной гегелевскому абсолютному идеализму и кантовскому априоризму. По признанию Ф. Коплстона, он во многом «способствовал падению престижа» Гегеля в европейской мысли «середины XIX столетия»⁸. В своем творчестве Тренделенбург на первый план ставил *историю философии* (отсюда его интерес к античной мысли, в особенности к идеям Аристотеля⁹), поскольку считал, что философская система должна строиться на прочном основании наследия мыслителей прошлых веков. Любая новая система, по Тренделенбургу, не рождается «с нуля»; напротив, она должна «развиваться в непрерывной постепенности, а не начинаться и обрываться всегда сызнова в любой мыслящей голове; ей должно исторически принимать в себя задачи и преемственно вести их далее». Истоки философии и ее «начало», полагал немецкий философ, «уже найдено: оно лежит в том органическом мировоззрении, которое, обосновавшись у Платона и Аристотеля, шло поступательно дальше и которое должно вырабатываться и завершаться все более глубоким исследованием основных понятий и их различных сторон...»¹⁰. Тем самым второй сферой научных интересов Тренделенбурга становится *история понятий* (в философии и логике).

Центральным произведением Тренделенбурга стали его «Логические исследования» (1840, в 2 т.), в которых он сформулировал основы собственного «органического мировоззрения».

В метафизике все противоречия между бытием и мышлением, материализмом и идеализмом снимались, по мнению Тренделенбурга, в учении Спинозы о единой субстанции. Тем самым Тренделенбургом было сформулировано учение о «трех великих мировоззрениях» (или «основных воззрениях», –

⁸ Фредерик Коплстон, *От Фихте до Ницше*, пер. В.В. Васильева (М.: Республика, 2004), 432.

⁹ Более подробно см.: Адольф Тренделенбург, *Элементы логики Аристотеля*, пер. Б.А. Фохта, А.Г. Вашестова, публ. и вступ. ст. М.Р. Дёмина; под общ. ред. Н.А. Дмитриевой (М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2017).

¹⁰ Адольф Тренделенбург, *Логические исследования*, пер. Е.Ф. Корша (М.: Изд. С. Солдатенкова, 1868), 1:IX.

«Grundansicht»¹¹), которое было впервые озвучено им в работе «Об окончательном различии философских систем». В качестве «великих мировоззрений» он выделял, соответственно, материализм, идеализм и Спинозизм. Концепция третьего, интегрального мировоззрения, в котором окончательно снимаются противоречия идеализма и материализма, легла затем в основу учения *идеал-реализма* (в русском неолейбницианстве развиваемого Н.О. Лосским). Примечательно и то, что впервые термин «идеал-реализм» употребил ученик Тренделенбурга Фридрих Иберверг (Friedrich Überweg, 1826–1871) в своей работе «Об идеализме, реализме и идеал-реализме» (1859). Все эти положения нашли дальнейшее развитие в рамках *персонализма* Густава Тейхмюллера, ставшего одним из основоположников русского неолейбницианства.

Немецкий спекулятивный теизм: Х.Г. Вайсе, И.Г. Фихте (младший), Г. Ульрици

Традиция критического переосмысления наследия Гегеля и, в меньшей степени, Канта продолжилась в рамках немецкого спекулятивного теизма, или, говоря более широко, спекулятивного идеализма, основы которого были заложены в философской системе Шеллинга. Общей идеей немецкого спекулятивного теизма можно, вслед за В.В. Золотухиным, признать мысль о «божественном самосознании/самопознании, понимаемом как

¹¹ М.Р. Дёмин полагает, что термин «мировоззрение», употребленный в данном значении, в немецкий и европейский философский дискурс был впервые введён именно Тренделенбургом. В этой связи можно найти влияние идей Тренделенбурга на В. Дильтея, что нашло свое проявление в работе последнего «Типы мировоззрения и их формирование в метафизических системах» (хотя Дильтей употребляет термин «Weltanschauung», более близкий современному значению данного понятия. См.: Max Frischeisen-Köhler, Wilhelm Dilthey, *Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen von Wilhelm Dilthey u.a.* (Berlin: Reichl & Co., 1911). См.: М.Р. Дёмин, «Право на Канта: к спору Адольфа Тренделенбурга и Куно Фишера», в *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры*, под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой (М.: РОССПЭН, 2010), 74.

онтологическое основание и субстрат мира»¹². В дальнейшем именно эта идея стала одной из ключевых для русского неолейбницианства, начиная от Г. Тейхмюллера, стоявшего у истоков данного направления, и заканчивая богословскими концепциями А.А. Козлова, С.А. Алексеева (Аскольдова), П.Е. Астафьева и Н.О. Лосского.

В равной степени к предшественникам как неокантианства, так и неолейбницианства можно отнести профессора Лейпцигского университета и учителя Р.Г. Лотце Христиана Германа Вайсе (Christian Hermann Weiße, 1801–1866). Систему взглядов Вайсе многие исследователи именуют по-разному: неошеллингианство (О. Пфлейдерер), «поздний немецкий идеализм» (К. Лезе, Ф. Байзер), «теизм», «этический теизм» или «спекулятивный теизм» (Э. фон Гартман, Г. Франк, Т.К. Остеррайх, В.В. Золотухин)¹³. В начале своего жизненного и творческого пути Вайсе увлекался учением Гегеля, но уже в более поздних произведениях перешел к его критике (в особенности это относится к идее гегелевского *пантеизма*) и начал более склоняться к *философии свободы* Шеллинга. Интересно наблюдение М.Р. Дёмина о том, что Вайсе на восемнадцать лет опередил известный призыв Отто Либмана вернуться «назад, к Канту», фактически озвучив его в своей торжественной речи «В каком смысле сегодняшняя немецкая философия снова ориентируется на Канта», произнесенной по поводу вступления в должность профессора Лейпцигского университета в 1847 г.¹⁴ В теологических работах Вайсе занимался вопросами об историческом будущем протестантской Церкви, а также разработкой христианской догматики. Он считал, что все основные догматы Церкви должны быть

¹² Первые варианты этой идеи В.В. Золотухин находит в «наукоучении» Фихте, натурфилософии Шеллинга, концепции Абсолюта как «мыслящей себя идеи» и «знающего себя разума» Гегеля. См.: В.В. Золотухин, «Существовал ли немецкий идеализм: к вопросу об историко-философской периодизации», *Философские науки* № 5 (2015): 87.

¹³ Подробнее об этом см.: В.В. Золотухин, «К вопросу об основной идее немецкого спекулятивного идеализма»; В.В. Золотухин, «Две основные проблемы и два этапа немецкого спекулятивного идеализма».

¹⁴ См.: М.Р. Дёмин, «Право на Канта», 73.

пересмотрены и сведены к «естественным постулатам разума или совести»¹⁵.

Многолетний друг и корреспондент Вайсе Иммануил Герман Фихте (Immanuel Hermann von Fichte, 1796–1879, часто именуемый в исследовательской среде «Фихте (младший)»), сын Иоганна Готлиба Фихте, был профессором в университетах Бонна и Тюбингена. В России имя Фихте (младшего) было известно в основном в духовно-академических кругах¹⁶.

Вместе с Хр. Вайсе и Г. Ульрици выступая против гегелевского пантеизма, а также против набравших в то время популярность сенсуализма и материализма, Фихте (младший) посвоему пытался разрешить кантианский вопрос о возможности «метафизики как науки». На пути решения данного вопроса Фихте (младший) занимал позицию, схожую с идеями Тренделенбурга о том, что «научность» философии можно обеспечить лишь путем обращения к «наследию прошлых эпох» и «приведения в общую систему»¹⁷ достижений великих мыслителей.

В плане метафизики Фихте (младшего) можно считать одним из первых западных философов неолейбницианского толка. Он обращается к «Монадологии» Лейбница с персоналистической точки зрения. Представление о личности, считал он, является центральным для любой философской системы. Именно идея личности, «Я», по его мнению, находится в основе любой (природной или сверхприродной) реальности. Учение Фихте (младшего) вполне можно также отнести и к спиритуализму, поскольку, по его утверждениям, духовная субстанция является первичной по отношению к «косной материи», а человеческое

¹⁵ В.В. Золотухин, «К вопросу об основной идее немецкого спекулятивно-го идеализма», 23.

¹⁶ См.: А.Л. Волынский, «Профессоры философии в современной Германии; Фихте Младший», *Отечественные записки* 163, № 11 (1865): 34–55 (1-я пагинация); Ф.Ф. Гусев, «Теистическая тенденция в психологии Фихте Младшего и Ульрици» *Труды Киевской духовной академии* 1 (1874): 24–69; 2 (1874): 137–188; Дружинин, «Учение Фихте Младшего о воскресении и явлениях Христа», *Вера и разум* 1, июль (1884): 40–49; 2, июль (1884): 112–130.

¹⁷ Immanuel Hermann Fichte, *Psychologie. Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen, oder Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins, begründet auf Anthropologie und innerer Erfahrung* (Leipzig: Brockhaus, 1864), VIII.

тело есть побочный продукт бессмертной по своей природе индивидуальной души¹⁸. Так же, как и впоследствии русские неолейбницианцы, Фихте (младший), в отличие от изначальной системы Лейбница, утверждал принципиальную *открытость* отдельных личностей-монад для общения, критикуя тем самым лейбницианский принцип предустановленной гармонии. Он полагал, что общение монад необходимо, поскольку основой жизни является *деятельность*, а следовательно, *взаимодействие* личностей друг с другом. Из идеи взаимодействия личностей-монад у Фихте (младшего) следует принцип всеобщей *координации*. Согласно Фихте (младшему), «пространственное выражение души» или «фантазия» координирует (образует, строит) внешнее (физическое) тело¹⁹. В области теологии Фихте (младший) впервые высказал гипотезу о спекулятивном «Божественном самосознании», раскрывающемся через познание человеком тварного мира. Впоследствии в «Философии религии» Г. Тейхмюллера и религиозной доктрине русских неолейбницианцев (Юрьевская школа, Е.А. Бобров, А.А. Козлов, С.А. Алексеев (Аскольдов)) эта гипотеза станет учением о «сознании Бога», имплицитно наличествующим у каждого индивида. Свои рассуждения о природе души Фихте (младший), с одной стороны, сделал предметом специальной отрасли науки – *психологии*, с другой же – считал неотъемлемой частью спекулятивной теологии.

Третьим представителем немецкого спекулятивного теизма, которого вместе с Вайсе и Фихте (младшим) можно отнести к предшественникам русского неолейбницианства, был профессор университета в Галле Герман Ульрици (Hermann Ulrici, 1806–1884). Он, так же, как и Фихте (младший), был достаточно известен в России в духовно-академических кругах. Его сочинения «Бог и природа» (1862) и «Нравственная природа человека» (1873) были переведены на русский язык под редакцией М.И. Митропольского и В.И. Голубинским соответственно

¹⁸ Fichte, *Psychologie*, 21.

¹⁹ Immanuel Hermann Fichte, *Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre* (Heidelberg: Akademische Verlagshandlung von J.C.B. Mohr, 1846), 73.

и изданы в Казанской духовной академии²⁰. Еще один труд мыслителя, «Тело и душа. Основания психологии человека» (1866), вышел в 1869 г. в Санкт-Петербургской духовной академии под редакцией прот. Николая (Иоанна Григорьевича) Заркевича²¹. Исследовательские работы, посвященные анализу философии Ульрици, выходили в Киевской духовной академии и журнале Харьковской духовной семинарии «Вера и разум»²². Существует статья об Ульрици в энциклопедии Брокгауза и Ефрона, написанная русским неокантианцем И.И. Лапшиным.

В основе мировоззренческой системы Ульрици лежит учение о бессмертии души и ее соотношении с Божественным Абсолютом. Свои взгляды, наравне с Вайсе и Фихте (младшим), он стремился отстаивать одновременно с точки зрения психологии и спекулятивной теологии, отталкиваясь в то же время от критики гегелевского диалектического идеализма, материалистических и позитивистских течений. В учении Ульрици можно обнаружить неолейбницианские и персоналистические мотивы; так, человеческие души для него представляют собой индивидуальные *монады*, наделенные *силой и деятельностью*²³. Пытаясь решить вопрос о соотношении духовного и телесного

²⁰ См.: Герман Ульрици, *Бог и природа*, в 2 т., под ред. М.И. Митропольского (Казань: Университетская типография, 1867–1868); Герман Ульрици, *Нравственная природа человека*, пер. и предисловие В. Голубинского (Казань: Типография Императорского университета, 1878).

²¹ См.: Герман Ульрици, *Тело и душа. Основания психологии человека*, под ред. И. Заркевича (СПб.: Типография А.М. Котомина, 1869). Подробнее об истории переводов сочинений Ульрици на русский язык см.: В.В. Бондаренко, «Психологические Прологомены к “естественнонаучной онтологии” Германа Ульрици (по материалам Казанской духовной академии)», *Вестник МГОУ. Серия: Философские науки* № 3 (2019): 99–113.

²² См.: Тимофей Буткевич, «Учение теистов о религии и ее сущности», *Вера и разум* I, ч. 2. (1903): 523–550; Николай Нечаев, «К спекулятивному обоснованию религиозной веры. Конструкция доказательств бытия Божия в религиозно-философском мирозерцании Ульрици», *Вера и разум* II, № 12 (1913): 268–383; Федор Гусев, «Теистическая тенденция в философии Фихте младшего и Ульрици», *Труды Киевской духовной академии* Февраль (1874): 137–188.

²³ Ульрици, *Тело и душа*, 21.

начал, Ульрици частично становится на позиции спиритуализма, утверждая, что душа представляет собой «непрерывную и нераздельную субстанцию – невесомую, но не состоящую из отдельных частиц жидкость»²⁴. В богословском плане Ульрици вместе с Вайсе и Фихте (младшим) утверждал наличие у каждого индивида внутреннего, имманентно присущего ему *религиозного сознания и религиозного чувства*. Он полагал, что все существующие в истории философии доказательства бытия Божия появились вследствие изначально наличествующего в сознании каждого человека «смутного представления» о Боге. Религиозное чувство Ульрици ставит в один ряд с *нравственным*, полагая, что и первое, и второе являются залогом понимания человеком Божественного Откровения, которое проявляет себя в каждый момент времени в явлениях природы и законах, по которым существует и развивается окружающий человека мир²⁵.

Другие представители второй волны немецкого идеализма: И.Ф. Герbart, Г.Т. Фехнер, Р.Г. Лотце

Идейным и историческим предшественником Г. Тейхмюллера и Р.Г. Лотце был профессор Геттингенского университета Иоганн Фридрих Герbart (Johann Friedrich Herbart, 1776–1841) – немецкий философ, психолог и педагог. Рецепцию его учения можно в равной степени найти как у западных, так и у русских мыслителей рубежа XIX–XX вв.

С идеями Герbartа в области психологии связано одно из первых его упоминаний в России – в докторской диссертации

²⁴ Ульрици, *Тело и душа*, 25.

²⁵ См.: Ульрици, *Бог и природа*, 2:224. О теологических воззрениях Ульрици см. также: Г.К. Эзри, «Основные черты философии Германа Ульрици как составной части европейского теизма XIX в.», в *Теоретические и практические аспекты формирования и развития «новой науки»*. Сборник статей Международной научно-практической конференции (Уфа: МЦИИ ОМЕГА САЙНС, 2020): 92–96.

М.М. Троицкого «Немецкая психология в текущем столетии» (1867)²⁶. В исследовательской среде Герbart признается «основателем немецкой экспериментальной психологии»²⁷. Рассуждая в духе кантианства, Герbart ставил перед собой задачу построения «психологии как науки», основанной на «фактах сознания», с применением математической и естественнонаучной методологии. Профессор Юрьевского университета и член Московской философско-математической школы В.Г. Алексеев сопоставлял педагогическое учение Гербарта с теорией прерывных величин или *аритмологией* Н.В. Бугаева²⁸.

Основной идеей метафизики Гербарта была критически переосмысленная монадология Лейбница, на основе которой он разработал свое учение о *реалах* – индивидуальных духовных (как «монады» Лейбница) и непознаваемых (как «вещи-в-себе» Канта) сущностях, существующих в интеллигибельном пространстве. Реалы в концепции Гербарта существуют по тем же законам, что и физические вещи. Главным из них является закон притяжения и отталкивания. Согласно Гербарту, жизнь реала начинается только тогда, когда он чувствует на себе воздействие другого реала и имеет возможность отреагировать на него²⁹. Как подметил в своей работе харьковский духовно-академический мыслитель К.А. Смирнов, главным сходством представлений Гербарта и Лейбница является их учение о представлении как имманентном свойстве реалов или монад. Основным же пунктом расхождения систем этих мыслителей является трактовка монады как «живого зеркала универсума»:

²⁶ См.: М.М. Троицкий, *Немецкая психология в текущем столетии. Историческое и критическое исследование с предварительным очерком успехов психологии со времен Бэкона и Локка* (М.: Типография Гатцука, 1867), 2:112–118.

²⁷ См.: А.Н. Ждан, *История психологии. От Античности до наших дней* (М.: Издательство Московского университета, 1990), 102.

²⁸ См.: В.Г. Алексеев, *Герbart, Штрюмпель и их педагогические системы* (Юрьев: Типография К. Маттисена, 1907), 15.

²⁹ См.: Фредерик Коплстон, *От Фихте до Ницше*, пер. В.В. Васильева (М.: Республика, 2004), 289.

монада Лейбница потенциально объемлет в себе весь мир; реал Гербарта – только самого себя⁵⁰.

Еще одной фигурой в контексте немецкого идеализма «второй волны», чьи идеи явились важной предпосылкой для формирования русского неолейбницианства (особенно у представителей этого движения, чья деятельность была тесно связана с Московским психологическим обществом), был профессор Лейпцигского университета Густав Теодор Фехнер (Gustav Theodor Fechner, 1801–1887). За свою почти семидесятилетнюю карьеру Фехнер успел стать знатоком многих научных дисциплин: философии, физики, психологии, литературоведения, этики, эстетики и т.д. Его, как и представителей немецкого спекулятивного теизма, можно отнести к последователям философии Шеллинга. В своем мировоззрении Фехнер придерживался спиритуалистических идей, считая всю Вселенную (в том числе и материальную ее часть) единым одушевленным существом.

Среди русских мыслителей отклик на идеи Фехнера дал С.А. Алексеев (Аскольдов), охарактеризовав их как «редкий пример философской самобытности и самостоятельности»⁵¹. Он же отметил сходство спиритуалистических представлений Фехнера с «философией жизни» А. Бергсона⁵².

Основная цель, которую ставил для себя Фехнер, была отчасти созвучна стремлениям Канта и неокантианцев обосновать «метафизику как науку». Опираясь на разработанное немецким физиологом Эрнстом Вебером учение о «порогах сознания» и чувствительности, Фехнер рассуждал о тесной связи, существующей между деятельностью познающего сознания и эмпирическими фактами реального мира. Идея этой связи легла у Фехнера в основу особой области знания – психофизики. Свое философское и религиозное мировоззрение Фехнер изложил в работе «Зенд-Авеста, или явления небес и будущей

⁵⁰ См.: К.А. Смирнов, *Метафизическое учение о душе у Лейбница и Гербарта* (Харьков: Типография «Мирный труд», 1910), 65.

⁵¹ С.А. Алексеев (Аскольдов), «Философия и религия Фехнера», *Вопросы философии и психологии*, Кн. 141–142 (1918), 131.

⁵² Алексеев (Аскольдов), «Философия и религия Фехнера», 132.

жизни. С точки зрения натурфилософии» (1851). Здесь в центре его внимания была планета Земля (которую Фехнер называл именем собственным «Гея»), представленная в виде двуединого духовно-физического организма (почва трактовалась Фехнером в качестве «кожи» земли, реки – в качестве «вен и артерий», леса – в качестве «легких» и т.д.). Эти идеи нашли отклик у С.А. Алексеева (Аскольдова), писавшего в статье «Аналогия как основной метод познания» (1922) следующее: «Что же более достойно нелестных эпитетов – то, что земля есть только шар, или что она живое существо? Что на этот вопрос с философской точки зрения могут быть разные ответы, об этом свидетельствуют нам около 100 страниц главного сочинения крупнейшего философа XIX в. и кроме того видного физика-экспериментатора Фехнера, одинаково способного и к пониманию религиозной мистики, и точных наук. В своей *Zendavest*'е Фехнер во всеоружии остроумнейших натурфилософских аргументов доказывает, что земля есть своеобразный организм, а одушевляющее ее духовное начало – живое существо высшего порядка»⁵³. Разработанная Фехнером психофизика (вместе с «эмпирической психологией» Гербарта, от идей которого Фехнер во многих аспектах отталкивался) до сих пор считается одним из старейших экспериментальных направлений в истории психологических учений.

С 1865 г. внимание Фехнера обращается, помимо вопросов о математическом и физическом доказательстве всеобщей одушевленности природы, к вопросам *эстетики*, которую он считал отдельной ветвью психофизики. В работе «Введение в эстетику»⁵⁴ Фехнер анализировал «эстетические закономерности», применяя к ним математические методы, что привело его к идее «эстетики простых форм».

Пытаясь доказать всеобщую одушевленность окружающего мира, Фехнер, наравне с А. Бергсоном, оказал влияние на по-

⁵³ С.А. Алексеев (Аскольдов), «Аналогия как основной метод познания», *Мысль* 1 (1922), 47.

⁵⁴ На русском языке выходил сокращенный перевод отрывка из данной работы. См.: Густав Теодор Фехнер, «Введение в эстетику», в *Семиотика и искусствометрия*, под ред. Ю.М. Лотмана (М.: Мир, 1972).

явление и эволюцию идей русского панпсихизма неолейбницианского толка, представителями которого были А.А. Козлов и С.А. Алексеев (Аскольдов)³⁵.

Одним из наиболее интересных представителей второй волны немецкого идеализма для формирования учения русского неолейбницианства стал Рудольф Герман Лотце (Rudolf Hermann Lotze, 1817–1881) – доктор медицины и философии, ученик Хр. Вайсе и Г. Фехнера (существует также мнение о влиянии на Лотце идей И.Г. Гердера³⁶), профессор Лейпцигского (1842–1844), Гёттингенского³⁷ (1844–1881) и Берлинского университетов³⁸. Идейное наследие Лотце (наравне с Тренделенбургом) оказало влияние на становление и формирование мировоззренческих систем многих философов: Ф. Brentano, Э. Гуссерля, Р. Эйкена, К. Штумпфа, Г. Фреге, Баденской школы неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), английского неогегельянства (Ф. Брэдли, Б. Бозанкет, Дж. Мак-Таггарт), американского прагматизма (Дж. Дьюи, У. Джеймс)³⁹ и др.

Вслед за И.Ф. Гербартом, место которого он занял в Гёттингенском университете после смерти профессора, Лотце полагал, что мир населен множеством индивидуальных духовных существ, которых связывает воедино сила Божественного

³⁵ К анализу идей немецкого философа, в особенности его разработок в области психологии и теории познания, обращались многие русские мыслители рубежа XIX–XX вв.; обращения подобного рода мы можем обнаружить при анализе философии А. Шопенгауэра и Э. Гартмана у Д.Н. Цертелева, Н.Н. Страхова и т.д.

³⁶ См.: Ю.В. Шапошникова, «О сущности человеческого существования в философии Г. Лотце», в *Труды молодых ученых* 3 (2005), 404.

³⁷ В Гёттингенском университете в 1860 г. состоялось личное знакомство Лотце и Тейхмюллера, когда последний получил должность приват-доцента на кафедре философии. См.: Е.А. Бобров, «Воспоминание о Г. Тейхмюллере», в *Философия в России. Материалы, исследования, заметки*, вып. 1 (Казань, 1899), 21.

³⁸ Большой раздел о Р.Г. Лотце как предшественнике русского неолейбницианства содержится в книге С.М. Половинкина «Русский персонализм». См.: С.М. Половинкин, *Русский персонализм* (М.: Синтаксис, 2020), 90–99.

³⁹ Об этом подробнее см.: Мотрошилова, *Ранняя философия Эдмунда Гуссерля*, 562–573.

провидения. Бог является Единым, Бесконечным духовным существом, «совершенной личностью»⁴⁰, постоянным источником бытия всех прочих тварных созданий⁴¹. Идею Лотце о внутренней взаимосвязи вещей, являющихся проявлениями Божественной сущности, критиковал в своем учении о *координальном бытии*⁴² Е.А. Бобров.

Для становления русского неoleyбницианства важной стала идея *свободы* у Лотце как проявления Божественного начала в человеке. Высшей формой реализации свободы, по мысли Лотце, выступает *творчество* как «выбор из неисчислимой бездны возможных одной действительной формы будущего бытия»⁴³. Свобода воли является основой человеческой *истории*, что коренным образом отличает ее от природы, существующей и развивающейся по достаточно жестким физическим законам. Учение Лотце о свободе и творчестве нашло отражение в теории *творческой причинности* русского спиритуалиста неoleyбницианского толка Л.М. Лопатина. Так, общим для обоих философов становится осмысление творческого процесса в качестве конечного смысла мирового процесса (в метафизике), осуществления принципа абсолютного добра (в этике) – и преодоления фундаментального дуализма материи и духа (в онтологии). Такой творческий процесс, который «роднит» между собой Бога как высшего Творца и сотворенный им мир, согласно Лопатину, может реализовываться только в условиях свободы этого творчества, что также вполне соответствует и перекликается с учением Лотце о свободе воли⁴⁴.

⁴⁰ См.: Мотрошилова, *Ранняя философия Эдмунда Гуссерля*, 91.

⁴¹ См.: Герман Лотце, *Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии*, пер. Е.Ф. Корша (М.: Типография К. Солдатенкова, 1870), 2:60.

⁴² См.: Е.А. Бобров, *О координальном бытии // Краткий отчет о занятиях во время ученой командировки летом 1898 г. С приложением двух рассуждений: I). О координальном бытии; II). Искусство и христианство* (Казань: Типография Императорского университета, 1900), 17.

⁴³ Лотце, *Микрокосм*, 639.

⁴⁴ См.: Л.М. Лопатин, *Положительные задачи философии*, т. 2. *Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности* (М.: Типография Э. Месснера и Ю. Романа, 1891), 245–257.

Французский спиритуализм и персонализм: Мен де Биран и Шарль Ренувье

Спиритуалистическое ответвление русского неoleyбницианства являлось довольно крупным направлением рецепции западной философской мысли. Оно нашло отражение в трудах Л.М. Лопатина и П.Е. Астафьева. Многие исследователи (к примеру, Н.Н. Сретенский⁴⁵) ставили у истоков как персонализма, так и спиритуализма самого Лейбница, который, споря с Декартом, признавал в его системе идею мыслящей субстанции, но отвергал идею о субстанции протяженной, утверждая субстанциальное единство каждой монады и их согласованность в божественной предустановленной гармонии. Другие полагали, что истоки спиритуалистической метафизики уходят еще дальше, к Платону (Э.Л. Радлов⁴⁶, В.С. Шилкарский⁴⁷) и неоплатонизму (С.Н. Трубецкой⁴⁸). В становлении спиритуализма в рамках русского неoleyбницианства большую роль сыграло учение французского мыслителя Мен де Бирана.

Мен де Биран (Мари Франсуа Пьер Гонтье де Биран – Marie François Pierre Gonthier de Biran – 1766–1824) – французский дворянин, философ, психолог, государственный деятель, представитель «философии воли» и «философии усилия», критик сенсуализма. В.С. Соловьев называл его «единственным замечательным метафизиком во Франции после Декарта и Мальбранша»⁴⁹. А.А. Кротов выделяет в творчестве Мен де Бирана три периода:

⁴⁵ См.: Н.Н. Сретенский, *Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта* (СПб.: Наука, 2007), 111–112.

⁴⁶ См.: Э.Л. Радлов, «Спиритуализм», в *Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона*. Т. XXXI (61) (СПб.: Семеновская Типо-Литография (И.А. Ефрона), 1900.

⁴⁷ См.: В.С. Шилкарский, *Проблема сущего* (Юрьев: Типография К. Матисена, 1917), 217.

⁴⁸ См.: С.Н. Трубецкой, *Курс лекций по древней философии*, под общ. ред. М.А. Маслина (М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС; Русский Двор, 1997), 32.

⁴⁹ См.: В.С. Соловьев, «Мэн-де-Биран» в *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*, Т. XX (39) (СПб.: Семеновская Типо-Литография (И.А. Ефрона), 1897).

1. Начальный, когда мыслитель находился под влиянием «идеологов»: Э.Б. де Кондильяка, А. Дестюта де Трасси. 2. Период разработки де Бираном учения о внутреннем опыте и волевом усилии как «первоначальном факте внутреннего чувства». 3. Поворот к религиозной философии⁵⁰.

В работе «Изложение философского учения Лейбница» (1819) Мен де Биран положительно оценивал теорию монад как индивидуальных сущностей и существ, но критиковал методологию Лейбница, утверждая, что монады являются исходными данными сознания любого субъекта (поскольку каждый субъект изначально наделен *самосознанием*), и именно эти данные должны лежать в основе доказательства бытия вещей внешнего, окружающего мира, а не наоборот (в этом пункте многие усматривают влияние на Мен де Бирана положений Канта и Фихте (старшего)⁵¹). Учение Мен де Бирана нашло отражение в представлении П.Е. Астафьева об изначальной данности внутреннего опыта личности и о волевом усилии как «элементарном факте» этого опыта. Эти идеи затем легли в основу проекта «критической монадологии» Астафьева⁵².

Кроме всех вышеперечисленных философов, оказавших в той или иной мере влияние на становление русского неолейбницианства во всем его разнообразии, можно отметить еще одного французского мыслителя – Шарля Ренувье (Charles

⁵⁰ А.А. Кротов, *Философия Мен де Бирана* (М.: Издательство Московского университета, 2000), 12.

⁵¹ См.: Н.П. Кудрявцев, «Философия Мен де Бирана в начальной стадии ее развития», *Вопросы философии и психологии* 107 (1911), 158; Вильгельм Виндельбанд, *История новой философии в ее связи с общей культурой и с отдельными науками*, т. 2. *От Канта до Ницше*, пер. с нем. под ред. А.И. Введенского (М.: Терра-Канон-Пресс, 1998), 421.

⁵² См.: О.К. Авдеев, «Источники философской системы П.Е. Астафьева», в *Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом: Сборник статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии*, под общ. ред. В.А. Кувакина и М.А. Маслина; сост. М.А. Маслин (М.: Издательство Московского университета, 2013), 316.

Bernard Renouvier, 1815–1903), представителя французского неокритицизма и неопозитивизма⁵³.

Ренувье был одним из первых европейских философов, начавших употреблять термин «персонализм» для обозначения собственной системы взглядов (некоторые исследователи даже полагают, что именно он ввел данный термин в философский оборот). Предтечей персонализма Ренувье считал Канта, но полагал, что его философию следует переосмыслить, исключив из нее все метафизические моменты (в частности, учение о «вещи-в-себе») и оставив только критику познания. В основе неокритицизма Ренувье лежала идея о том, что реально существуют лишь *феномены*, организующиеся между собой в разнообразные отношения при помощи *синтеза*. От монадологического учения Лейбница Ренувье заимствовал теорию существования «множества духовных существ – личностей»⁵⁴. Несмотря на ярко выраженные неокритицистские стремления Ренувье, в его философской системе достаточно большое место занимали теологическое и этическое учение (на это указывал Г.В. Флоровский⁵⁵). В своей богословской концепции, опираясь на представления о том, что реально существуют лишь явления, Ренувье выделял в качестве основного божественного атрибута *творчество*. Творческий процесс, по его представлениям, в мире не прекращается ни на минуту. В этом можно найти параллели идей Ренувье с концепцией «творческой причинности» Л.М. Лопатина, согласно которому отправной и конечной точкой всякого творческого процесса (в котором постоянно так или иначе пребывает наш мир) является Бог. Согласно некоторым исследователям творчества Лопатина, это представление, роднящее учение русского философа с французским персоналистом, может являться потенциальным поводом для критики,

⁵³ См.: И.И. Лапшин, «Неокритицизм Шарля Ренувье», *Новые идеи в философии* 13 (СПб., 1914).

⁵⁴ См.: Лапшин, «Неокритицизм Шарля Ренувье», 75–78.

⁵⁵ «Кантианец, “неокритицист”, как сам он себя определял, в действительности, по внутреннему пафосу своих исканий Ренувье был религиозным мыслителем». См.: Георгий Флоровский, «Шарль Ренувье», *Путь* 14 (Декабрь) (1928), 110.

поскольку в таком образом сформулированной аргументации как Ренувье, так и Лопатина объяснение смысла и начал творческого процесса во Вселенной становится возможным только исходя из концепции Божьего замысла – т.е. только в случае безоговорочного принятия на веру, абсолютной «религиозной уверенности в существовании таинственного смысла» мирового творческого процесса⁵⁶.

* * *

Подводя итоги, можно отметить влияние «второй волны немецкого идеализма» более всего на Юрьевскую школу, Г. Тейхмюллера и его последователей из числа русских неoleyбницианцев; в свою очередь, идеи представителей французского спиритуализма и персонализма нашли свое отражение в концепциях кружка русских неoleyбницианцев, сформировавшегося вокруг Московского психологического общества, наиболее ярким представителем которого был Л.М. Лопатин. В случае с русским неoleyбницианством не существует второстепенных и менее важных фигур среди тех европейских мыслителей, взгляды которых оказали непосредственное влияние на развитие этого направления в истории русской мысли – хотя бы потому, что без знания этого контекста невозможно полное и целостное понимание русского неoleyбницианства в его неповторимой самобытности. Без тщательного анализа европейского идейного контекста русского неoleyбницианства, например, становится практически невозможно понять, почему представители данного направления резко отрицали принцип предустановленной гармонии самого Лейбница, а также почему некоторые исследователи предпочитают обозначать его такими терминами, как «метафизический персонализм», «спиритуализм» и т.д.⁵⁷

⁵⁶ См.: Антонов, «Как возможна религия?», 2:231–232.

⁵⁷ Подробнее об этом см.: А.Ю. Бердникова, *Неoleyбницианство в России* (М.: ИФ РАН, 2021).

Список литературы / References

- Авдеев, О.К. «Источники философской системы П.Е. Астафьева». В *Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом: Сборник статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии*, под общей редакцией В.А. Кувакина и М.А. Маслина; составитель М.А. Маслин, 316–327. М.: Издательство Московского университета, 2013.
- (Avdeev, Oleg K. «[Sources of P.E. Astafiev's Philosophical System]». In *[Russian Philosophical Thought: in Rus', in Russia and Abroad: Collection of Articles Dedicated to the 70th Anniversary of the Department of the History of Russian Philosophy]*, edited by V.A. Kuvakin, M.A. Maslin, 316–327. Moscow: Moscow University Press, 2013. (In Russian))
- Алексеев, В.Г. *Герbart, Штрюмпель и их педагогические системы*. Юрьев: Типография К. Маттисена, 1907.
- (Alekseev, Vissarion G. [*Herbart, Shtrumpel and Their Pedagogical Systems*]. Yuriev: K. Matthiesen's Printing House, 1907. (In Russian))
- Алексеев (Аскольдов), С.А. «Аналогия как основной метод познания». *Мысль* 1 (1922): 33–54.
- (Alekseev (Askol'dov), Sergey A. «[Analogy as the Main Method of Cognition]». *Thought / Mysl'* 1 (1922): 33–54. (In Russian))
- Алексеев (Аскольдов), С.А. «Философия и религия Фехнера». *Вопросы философии и психологии* 141–142 (1918): 130–180.
- (Alekseev (Askol'dov), Sergey A. «[Philosophy and Religion of Fehner]». *Questions of Philosophy and Psychology / Voprosy filosofii i psihologii* 141–142 (1918): 130–180. (In Russian))
- Антонов, К.М. «Как возможна религия?» *Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв.* 2 т. М.: Издательство ПСТГУ, 2019.
- (Antonov, Konstantin M. [*How Is Religion Possible?»: Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of the 19th–20th Centuries*] 2 vols. Moscow: St. Tikhon's University Publ., 2019. (In Russian))
- Белов, В.Н. *Неокантианство*. Ч. I. *Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген*. Саратов: Научная книга, 2000.
- (Belov, Vladimir N. [*Neo-Kantianism. Part I. The Rise of Neo-Kantianism. Marburg School. Herman Cohen*]. Saratov: Nauchnaya Kniga Publ., 2000. (In Russian))

- Бердникова, А.Ю. *Неолейбницианство в России*. М.: ИФ РАН, 2021. (Berdnikova, Aleksandra Yu. *Neo-Leibnizianism in Russia*. Moscow: IPH RAS Publ., 2021. (In Russian))
- Бобров, Е.А. «Воспоминание о Г. Тейхмюллере». В *Философия в России. Материалы, исследования, заметки* 1 (1899). Казань: Типография Императорского Университета, 25–48. (Bobrov, Evgeny A. «[Memories of G. Teichmüller]». In [*Philosophy in Russia. Materials, Studies, Notes*] 1 (1899). Kazan': Publishing House of the Imperial University 25–48. (In Russian))
- Бобров, Е.А. *Краткий отчет о занятиях во время ученой командировки летом 1898 г. С приложением двух рассуждений: I). О координальном бытии; II). Искусство и христианство*. Казань: Типография Императорского университета, 1900. (Bobrov, Evgeny A. [*A Brief Account of the Classes During the Academic Trip in the Summer of 1898. With Two Essays Appended: I). On the Coordinational Being; II). Art and Christianity*]. Kazan': Publishing House of the Imperial University, 1900. (In Russian))
- Бондаренко, В.В. «Психологические Прологомены к “естествознательной онтологии” Германа Ульрици (по материалам Казанской духовной академии)». *Вестник МГОУ. Серия: Философские науки* № 3 (2019): 99–113, <https://doi.org/10.18384/2310-7227-2019-3-99-113>. (Bondarenko, Viktoriya V. «Psychological Prolegomena to Herman Ulrici's “Natural-Science Ontology” (Based on the Materials of the Kazan Theological Academy)». *Vestnik MGOU. Series: Philosophical Sciences* no. 3 (2019): 99–113, <https://doi.org/10.18384/2310-7227-2019-3-99-113>. (In Russian))
- Буткевич, Т. «Учение теистов о религии и ее сущности». *Вера и разум* I, ч. 2 (1903): 523–550. (Butkevich, Timofey. «[Teaching of Theists about Religion and Its Essence]». *Faith and Reason / Vera i razum* I, pt. 2 (1903): 523–550. (In Russian))
- Виндельбанд, Вильгельм. *История новой философии в ее связи с общей культурой и с отдельными науками*. Т. 2. *От Канта до Ницше*. Перевод с нем. под редакцией А.И. Введенского. М.: Terra-Canon-Пресс, 2000. (Windelband, Wilhelm. *The History of New Philosophy in Its Connection with General Culture and Individual Sciences*. Vol. 2. *From Kant to Nietzsche*, edited by A.I. Vvedenskii. Moscow: Terra-Canon-Press Publ., 2000. (In Russian))

- Вольнский, А.Л. «Профессоры философии в современной Германии; Фихте Младший». *Отечественные записки* 163, № 11 (1865): 34–55 (1-я пагинация).
- (Volynskij, Akim L. «[Philosophy Professors in Contemporary Germany; Fichte Junior]. *Domestic notes / Otechestvennyye zapiski* 163, no. 11 (1865): 34–55 (1st pagination). (In Russian))
- Гусев, Ф.Ф. «Теистическая тенденция в психологии Фихте Младшего и Ульрици». *Труды Киевской духовной академии* 1 (1874): 24–69; 2 (1874): 137–188.
- (Gusev, Fedor F. «[Theistic Trend in the Psychology of Fichte Junior and Ulrici]. *Proceedings of the Kyiv Theological Academy / Trudy Kievskoj duhovnoj akademii* 1 (1874): 24–69; 2 (1874): 137–188. (In Russian))
- Дёмин, М.Р. «Право на Канта: к спору Адольфа Тренделенбурга и Кунно Фишера». В *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры*. Под редакцией И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой, 66–85. М.: РОССПЭН, 2010.
- (Demin, Maksim R. «The Right to Kant: to the Dispute between Adolf Trendelenburg and Kuno Fischer». In *German and Russian neo-Kantianism: between the Theory of Knowledge and Criticism of Culture*, edited by I.N. Grifcova, N.A. Dmitrieva, 66–85. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. (In Russian))
- Дружинин А.В. «Учение Фихте Младшего о воскресении и явлениях Христа». *Вера и разум* Июль. Кн. 1 (1884): 40–49; Июль. Кн. 2 (1884): 112–130.
- (Druzhinin A.V. «[The Teaching of Fichte Junior on the Resurrection and the Appearances of Christ]. *Faith and reason / Vera i razum* July. Book. 1 (1884): 40–49; July. Book. 2 (1884): 112–130. (In Russian))
- Ждан, А.Н. *История психологии. От Античности до наших дней*. М.: Издательство Московского университета, 1990.
- (Zhdan, Antonina N. *History of Psychology. From Antiquity to the Present Day*. Moscow: Moscow University Press, 1990. (In Russian))
- Золотухин, В.В. «Две основные проблемы и два этапа немецкого спекулятивного идеализма». *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия* 57, № 1 (2015): 41–55, DOI: 10.15382/sturI201557.41-55.
- (Zolotuhin, Vsevolod V. «Two Fundamental Problems and Two Periods of German Idealism». *St. Tikhon's University Review. Series I. Theology. Philosophy* 57, no. 1 (2015): 41–55, DOI: 10.15382/sturI201557.41-55. (In Russian))

- Золотухин, В.В. «К вопросу об основной идее немецкого спекулятивного идеализма». *Вестник МГУ. Серия 7. Философия* 5 (2014): 16–28.
- (Zolotuhin, Vsevolod V. «To the Question of the Main Idea of German Speculative Idealism». *Bulletin of Moscow State University. Series 7. Philosophy* 5 (2014): 16–28. (In Russian))
- Золотухин, В.В. «Существовал ли немецкий идеализм: к вопросу об историко-философской периодизации». *Философские науки* № 5 (2015): 80–93.
- (Zolotuhin, Vsevolod V. «Did German Idealism Exist: On the Question of Historical and Philosophical Periodization». *Philosophical Sciences / Filosofskie nauki* no. 5 (2015): 80–93. (In Russian))
- Коплстон, Фредерик. *От Фихте до Ницше*. Перевод и вступительная статья и примечания В.В. Васильева. М.: Республика, 2007.
- (Copleston, Frederick. *From Fichte to Nietzsche*. Translated and edited by V.V. Vasiliev. Moscow: Respublica Publ., 2007. (In Russian))
- Кротов, А.А. *Философия Мен де Бирана*. М.: Издательство Московского университета, 2000.
- (Krotov, Artem A. *Philosophy of Maine de Biran*. Moscow: Moscow University Press, 2000. (In Russian))
- Кудрявцев, Н.П. «Философия Мен де Бирана в начальной стадии ее развития». *Вопросы философии и психологии* 107 (1911): 156–186.
- (Kudryavtsev, Nikolay (Nikanor) P. «[Philosophy of Maine de Biran in the initial stage of its development]». *Questions of Philosophy and Psychology / Voprosy filosofii i psihologii* 107 (1911): 156–186. (In Russian))
- Куренной, В.А. «История философской истории понятий: предисловие к переводу Г. Люббе». *Социология власти* Т. 29. № 4 (2017): 197–239, doi: 10.22394/2074-0492-2017-4-197-239.
- (Kurennoy, Vitaly A. «The History of the Philosophical History of Concepts: a Preface to the Translation of G. Lubbe». *Sociology of power / Sociologija vlasti* 29, no. 4 (2017): 197–239, doi: 10.22394/2074-0492-2017-4-197-239. (In Russian))
- Лапшин, И.И. «Неокритицизм Шарля Ренувье». *Новые идеи в философии* 13 (1914): 66–113.
- (Lapshin, Ivan I. «[Neo-criticism of Charles Renouvier]». *New Ideas in Philosophy / Novye idei v filosofii* 13 (1914): 66–113. (In Russian))
- Лопатин, Л.М. *Положительные задачи философии*. Т. 2. *Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности*. М.: Типография Э. Месснера и Ю. Романа, 1891.

- (Lopatin, Lev M. [*Positive Tasks of Philosophy*]. Vol. 2. [*The Law of Causation as the Basis of Speculative Knowledge of Reality*]. Moscow: Publishing House of E. Messner and Y. Roman, 1891. (In Russian))
- Лотце, Герман. *Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии*. 3 т. Перевод Е.Ф. Корша. М.: Типография К. Солдатенкова, 1867.
- (Lotze, Hermann. *Microcosm. Thoughts on the Natural and Everyday History of Mankind. An Essay in Anthropology*. 3 vols. Translated by E.F. Korsh. Moscow: K. Soldatenkov's Publishing House, 1867. (In Russian))
- Мотрошилова, Н.В. *Ранняя философия Эдмунда Гуссерля (Галле, 1887–1901)*. М.: Прогресс-Традиция, 2018.
- (Motroshilova, N.V. *The Early Philosophy of Edmund Husserl (Halle, 1887–1901)*. Moscow: Progress-Tradition Publ., 2018. (In Russian))
- Нечаев, Николай. «К спекулятивному обоснованию религиозной веры. Конструкция доказательств бытия Божия в религиозно-философском мирозерцании Ульрици». *Вера и разум* II, № 12 (1913): 268–383.
- (Nechaev, Nikolay. «[To the Speculative Justification of Religious Faith. The Construction of Evidence for the Existence of God in the Religious and Philosophical Worldview of Ulrici]». *Faith and Reason / Vera i razum* II, no. 12 (1913): 268–383. (In Russian))
- Оболевич, Тереза. *Семен Франк. Штрихи к портрету философа*. М.: Издательство ББИ, 2017.
- (Obolevich, Teresa. *Semyon Frank. Strokes to the Portrait of a Philosopher*. Moscow: St. Andrew's Biblical Theological Institute Publ., 2017. (In Russian))
- Половинкин, С.М. *Русский персонализм*. М.: Синтаксис, 2020.
- (Polovinkin, Sergey M. *Russian Personalism*. Moscow: Syntax Publ., 2020. (In Russian))
- Радлов, Э.Л. «Спиритуализм». В *Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона*. СПб.: Семеновская Типо-Литография (И.А. Ефрона), 1900. Т. XXXI (61), 226–227.
- (Radlov, Ernst L. «[Spiritualism]». In [*Encyclopedic Dictionary F.A. Brokgauz and I.A. Efron*]. SPb.: Semenovskaya Typo-Lithography (of I.A. Efron), 1900. Vol. XXXI (61), 226–227. (In Russian))
- Смирнов, К.А. *Метафизическое учение о душе у Лейбница и Гербарта*. Харьков: Типография «Мирный труд», 1910.
- (Smirnov, Konstantin A. [*Metaphysical Doctrine of the Soul in Leibniz and Herbart*]. Kharkov: «Mirnyi Trud» Publ., 1910. (In Russian))

- Соловьев, В.С. «Мэн-де-Биран». В *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*. СПб.: Семеновская Типо-Литография (И.А. Ефрона), 1897. Т. XX (39), 367–368.
- (Solovyov, Vladimir S. «[Main de Biran]». In [*Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron*]. SPb.: Semenovskaya Typo-Lithography (of I.A. Efron), 1897. Vol. XX (39), 367–368. (In Russian))
- Сретенский, Н.Н. *Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта*. СПб.: Наука, 2007.
- (Sretensky, Nikolay N. *Leibniz and Descartes. Leibniz's Criticism of the General Principles of Descartes' Philosophy*. SPb.: Nauka Publ., 2007. (In Russian))
- Тренделенбург, Адольф. *Логические исследования*. 2 т. Перевод Е.Ф. Корша. М.: Изд. С. Солдатенкова, 1868.
- (Trendelenburg, Adolf. *Logical Investigations* 2 vols. Translated and edited by E.F. Korsh. Moscow: S. Soldatenkov Publ., 1868. (In Russian))
- Тренделенбург, Адольф. *Элементы логики Аристотеля*. Перевод Б.А. Фохта, А.Г. Вашестова, публикация и вступительная статья М.Р. Демина; под общей редакцией Н.А. Дмитриевой. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2017.
- (Trendelenburg, Adolf. *Elementa Logices Aristotelicae*. Translated by B.A. Fokht, A.G. Vashestov, M.R. Demin. Edited by N.A. Dmitrieva. Moscow: Canon + ROOI Rehabilitation Publ., 2017. (In Russian))
- Троицкий, М.М. *Немецкая психология в текущем столетии. Историческое и критическое исследование с предварительным очерком успехов психологии со времен Бэкона и Локка*. 2 т. М.: Типография Гатцука, 1867.
- (Troitsky Matvey M. [*German Psychology in the Current Century. A Historical and Critical Study with a Preliminary Outline of the Advances in Psychology since Bacon and Locke*]. 2 vols. Moscow: Gatsuk's Printing House, 1867. (In Russian))
- Трубецкой, С.Н. *Курс лекций по древней философии*. Под общей редакцией М.А. Маслина. М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС: Русский Двор, 1997.
- (Trubetskoy, Sergey N. [*A Course of Lectures on Ancient Philosophy*]. Edited by M.A. Maslin. Moscow: Humanitarian Publishing Center VLADOS: Russian Court, 1997. (In Russian))
- Ульрици, Герман. *Бог и природа*. 2 т. Перевод Н. Ивановского, А. Гренкова. Под редакцией М.И. Митропольского. Казань: Университетская типография, 1867–1868.

- (Ulrici, Hermann. [*God and Nature*]. 2 vols. Translated by N. Ivanovsky, A. Grenkov. Edited by M.I. Mitropolsky. Kazan: University Printing House, 1867–1868. (In Russian))
- Ульрици, Герман. *Нравственная природа человека*, пер. и предисловие В. Голубинского. Казань: Типография Императорского университета, 1878.
- (Ulrici, Hermann. [*The Moral Nature of Man*]. Translated by V. Golubynsky. Kazan: Printing House of the Imperial University, 1878. (In Russian))
- Ульрици, Герман. *Тело и душа. Основания психологии человека*. Под редакцией И. Заркевича. СПб.: Типография А.М. Котомина, 1869.
- (Ulrici, Hermann. [*Body and Soul. Foundations of Human Psychology*]. Edited by I. Zarkevich. St. Petersburg: A.M. Kotomin's Printing House, 1869. (In Russian))
- Фехнер, Густав Теодор. «Введение в эстетику». В *Семиотика и искусствознание*. Под редакцией Ю.М. Лотмана, 326–329. М.: Мир, 1972.
- (Fechner, Gustav T. «[Introduction to Aesthetics]». In [*Semiotics and Art-metry*]. Edited by Yu. M. Lotman, 326–329. Moscow: Mir, 1972. (In Russian))
- Флоровский, Георгий. «Шарль Ренувье». *Путь* 14 (Декабрь) (1928): 110–116.
- (Florovsky, Georgy. «[Charles Renouvier]». *Way / Put'* 14 (December) (1928): 110–116. (In Russian))
- Шапошникова, Ю.В. «О сущности человеческого существования в философии Г. Лотце». *Труды молодых ученых* 3 (2005): 402–413.
- (Sharoshnikova, Yulia V. «[On the Essence of Human Existence in the Philosophy of H. Lotze]». *Proceedings of Young Scientists / Trudy molodyh uchenykh* 3 (2005): 402–413. (In Russian))
- Шилкарский, В.С. *Проблема сущего*. Юрьев: Типография К. Маттисена, 1917.
- (Shilkarsky, Vladimir S. [*The Problem of Being*]. Yuriev: Publishing House of K. Matthiesen, 1917. (In Russian))
- Эзри, Г.К. «Основные черты философии Германа Ульрици как составной части европейского теизма XIX в.». В *Теоретические и практические аспекты формирования и развития «новой науки*». Сборник статей Международной научно-практической конференции, 92–96. Уфа: МЦИИ ОМЕГА САЙНС, 2020.
- (Ezri, Grigory K. «[The Main Features of Hermann Ulrici's Philosophy of as an Integral Part of the European Theism of the 19th Century]». In [*Theoretical and Practical Aspects of the Formation and Develop-*

- ment of the "New Science". Collection of Articles of the International Scientific-Practical Conference], 92–96. Ufa: МСII OMEGA SCIENCE, 2020. (In Russian))*
- Beiser, Frederick C. *Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Fichte, Immanuel Hermann. *Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre*. Heidelberg: Akademische Verlagshandlung von J.C.B. Mohr, 1846.
- Fichte, Immanuel Hermann. *Psychologie. Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen, oder Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins, begründet auf Anthropologie und innerer Erfahrung*. Leipzig: Brockhaus, 1864.
- Frischeisen-Köhler, Max und Wilhelm Dilthey. *Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen von Wilhelm Dilthey u.a.* Berlin: Reicl & Co., 1911.

Идеология. Экзистенциализм. Феноменология

И.А. Михайлов

Институт философии РАН
109240, Гончарная ул., д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
ia.mikhaylov@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются основные закономерности рецепции феноменологии и экзистенциализма в советской философии (1940–1960-х гг.). Показано, что, в отличие от рецепции начала XX в., знакомство с идеями основных представителей немецкой феноменологии происходит в значительно менее благоприятной обстановке, отягощаясь, во-первых, требованиями идеологической борьбы и, во-вторых, подходом к феноменологии с позиций философии совершенно иного типа: экзистенциализма. Ошибочно рассматривая экзистенциализм закономерным следствием гуссерлевской феноменологии, советские исследователи на долгое время закрепляют подозрения в иррациональности также и самой феноменологии. Типичная для 40–50-х гг. модель восприятия феноменологии как гуссерлианства закрепляется в Советском Союзе еще на несколько десятилетий, закладывая труднопреодолимые препятствия для изучения феноменологического движения. Неопределенность тематической области того, что должно относиться к феноменологии, приводила к неопределенности также и в определении природы философской программы, обозначаемой этим именем, а также тех конкретных исследователей, которые внесли вклад в ее разработку. Статья предлагает новый взгляд на эту историю.

Ключевые слова: Гуссерль, Хайдеггер, феноменология, экзистенциализм, марксизм, идеология, рационализм, иррационализм, советская философия

Для цитирования: Михайлов, И.А. «Идеология. Экзистенциализм. Феноменология». *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 129–204.



Поступила в редакцию: 26.07.2023

Поступила после рецензирования: 07.08.2023

Принята к публикации: 08.08.2023

Ideology. Existentialism. Phenomenology

Igor A. Mikhaylov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

109240, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, Russia

ia.mikhaylov@gmail.com

Abstract. The article deals with the reception of phenomenology and existentialism in Soviet philosophy in the 1940–1960s. Compared to the reception of the early 20th century, acquaintance with the ideas of the main representatives of German phenomenology takes place in a much less favorable environment: it is heavily burdened by the requirements of the ideological struggle. Additionally, phenomenology is being understood through the ideas of existentialism, a completely different type of philosophy. Mistakenly considering existentialism as a natural consequence of Husserl’s phenomenology, Soviet researchers for a long time reinforce suspicions of the irrationality of phenomenology itself as well. Typical for the 40–50s the model of perception of phenomenology as Husserlianism prevails in the Soviet Union for several more decades, laying formidable obstacles to the study of the phenomenological movement. The ambiguity of the thematic area of what phenomenology should refer to led to ambiguity also in determining the nature of the philosophical program denoted by this name, as well as those specific researchers who contributed to its development. The article offers a new perspective on this story.

Keywords: Husserl, Heidegger, phenomenology, existentialism, Marxism, ideology, rationalism, irrationalism, Soviet philosophy

For citation: Mikhaylov, Igor A. “Ideology. Existentialism. Phenomenology.” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 129–204. (In Russian)

Received: 26.07.2023

Revised: 07.08.2023

Accepted: 08.08.2023

В начале XX в. российская философия стала одной из первых национальных традиций, в которой идеи немецкой феноменологии начали обсуждаться и реципироваться. Перевод на русский язык первого ключевого произведения этого философского направления, «Логических исследований»¹ Э. Гуссерля, стал вообще первым переводом этой работы на какой-либо из иностранных языков. Впоследствии столь же оперативно была опубликована также и программная статья «Философия как строгая наука»². Уже через пару лет один из молодых российских философов, слушавший лекции Гуссерля в Гёттингене в 1912–1913 гг. завершает диссертацию, в которой идеи нового, трансцендентального этапа развития феноменологии не только представлены на достаточно высоком научном уровне, но и предлагается развитие феноменологической проблематики³. О Гуссерле пишут, его обсуждают многие: Н.О. Лосский, С.Л. Франк, Л. Шестов и др. Политические репрессии, а также программа высылки инакомыслящих, известная под общей рубрикой «Философский пароход», привели к истреблению заметной части интеллектуальных сил. Оставшиеся, в частности и сам Г. Шпет, еще успели развернуть в Советском Союзе самые разные исследовательские программы⁴, однако к середине 30-х интеллектуальная среда была зачищена еще более радикально; уже находившийся в сибирской ссылке Г. Шпет был расстрелян в 1937 г.

Знакомство с феноменологией – философской традицией, которая в 40–50-х гг. и в Западной Европе находилась не в очень

¹ Э. Гуссерль, *Логические исследования. Ч. 1. Прологомены к чистой логике* (СПб.: Образование, 1909).

² Э. Гуссерль, «Философия как строгая наука», *Логос* 1 (1911).

³ Г.Г. Шпет, *Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы* (М.: Гермес, 1914); Г.Г. Шпет, *Мысль и слово. Избранные труды* (М.: РОССПЭН, 2005), 33–188.

⁴ Среди по крайней мере двух важных научно-организационных проектов Шпета следует упомянуть основание «Института научной философии» (подробнее см.: А.В. Черняев, Т.Г. Щедрина, ред. *Институт научной философии. Начало* (М.: Политическая энциклопедия, 2021)), а также исследовательские программы в Государственной академии художественных наук (ГАХН) в 1921–1931 гг.

активном состоянии, но при этом все же никогда не прерывалась, возобновилось в Советском Союзе уже во второй половине XX в. С тех пор относительно рецепции феноменологии в России существует целый ряд мифов. Некоторые из этих мифов уже сложились и в достаточной степени закрепились, некоторые еще находятся на стадии своего формирования. Пройдет еще несколько лет, и на них будут ссылаться как на всем хорошо известную историю и даже как на «общепризнанные факты». Пожалуй, самое время приступить к развенчанию хотя бы некоторых из них. Удивительно, но эти мифы касаются едва ли не всех сторон истории того, что происходило с феноменологией, преломляемой советским сознанием:

1) В первую очередь, заблуждение касается *времени начала* этого процесса. Его начало располагают либо слишком рано, едва ли не с первых лет открытия философии Гуссерля в России⁵, либо относят только лишь к 60-м гг. 2) Другое заблуждение касается того *круга авторов*, который, собственно, имел отношение к этому процессу. Здесь есть тенденция представить предметное поле как слишком широко, включить туда всех вообще исследователей, писавших в период оттепели о западной философии, так иногда и слишком узко: забывая многих, кто внес значительный вклад в изучение феноменологии даже без того, чтобы феноменология (или философия Гуссерля) была при этом главным объектом интереса. 3) На настоящий момент достаточно туманны также и представления о том, *как происходила* эта «вторая рецепция» феноменологии. 4) В критической

⁵ Она, как известно, действительно была довольно ранней. Здесь обычно ссылаются на перевод первого тома «Логических исследований» в 1909 г. как вообще *первый перевод* этого произведения на какой-либо другой язык (Viktor Moltchanov, «Russia», in *Encyclopedia of Phenomenology*, ed. by Lester Embree et al. (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), 614–619). Этот факт оценен и зарубежными исследователями (ср.: А. Хаардт, «Эдмунд Гуссерль и феноменологическое движение в России 10-х и 20-х годов», *Вопросы философии* № 5 (1994); Йозеф Зайферт, «Философия как строгая наука», *Логос* № 9 (1997)). Укорененность феноменологии в России, как кажется, также подтверждается публикацией некоторых его программных сочинений, практически без задержек выходящих на русском языке, а также известная история личных контактов российских философов с Гуссерлем и его коллегами.

литературе нет также и ясности относительно *результатов*, к которым такая рецепция привела.

В каких бы конкретных видах ни воссоздавали знакомство с феноменологией в России, период 50–60-х гг. оказывается наиболее «темным» во всей этой картине. Все как будто знают, что происходило в те годы, но мало кто по-настоящему читает, что было тогда написано. В общем, значение этого периода никак не совпадает со степенью знания о нем. Это и значит, что тот период функционирует теперь в роли мифологемы. Еще около года назад одно только указание на возможность существования этих мифов стало бы достаточным для нового погружения в историю, которая могла бы эту мифологию развенчать. Однако теперь обращение к этой истории требует отдельной легитимации. Культурно-историческая ситуация связана со следующими обстоятельствами. Советская в своей основе рецепция феноменологии продолжалась еще несколько лет после распада государства, на духовных окраинах которого она возникла. Она уступила при этом свое место исследованиям, все более походившим на те, что на протяжении десятилетий велись в странах т.н. капиталистического мира. Для этого нового этапа, начатого в 90-х, первые шаги в советском осмыслении феноменологии имели характер предварительной разметки проблемного поля, определения основных фигур, понятий, да и вообще, самой легитимации этой области как значимой для отечественной философии. Однако сегодня трудно отделаться от ощущения, что эта эпоха ушла окончательно: не только ситуация радикально изменилась, но цели, которые могли перед собой ставить в 60-е гг. философы, занимавшиеся феноменологией (или вообще любым другим направлением зарубежной философии), не являются более достижимыми. Это значит, определенная эпоха действительно ушла в прошлое, а значит, именно по этой причине может стать объектом отдельного исторического интереса.

Я исхожу из трех гипотез. 1) Героические годы освоения феноменологии в 60–70-х, имевшие огромное значение для того, чтобы исследование философии этого типа могло развиваться до историко-философской науки нормального типа, которую мы можем наблюдать уже в 80–90-х, но которая вполне проявилась

с 2000 по 2020 гг. – эта традиция начиная с 2022 г. достигла своего определенного завершения. Если воспользоваться терминологией Гуссерля: ретенция *прервана*, и культурно-исторический объект под названием «советская рецепция» феноменологии впервые стал доступен как нечто законченное. Именно потому он и стал доступен для рефлексии. 2) Для условий 60–70-х гг., в которых происходило знакомство с феноменологией, ее рецепция все-таки была заметным достижением, она заслуживает своей особой памяти. В особенности это касается исследовательской работы на протяжении десятилетий Нели Васильевны Мотрошиловой, вклад которой заслуживает специальной оценки. 3) Ввиду отмеченных выше особенностей рецепции феноменологии, формирование взглядов на нее оказалось связанным с большим количеством специфических для русскоязычных исследований клише и стереотипов, которые сохранились и после того, как отпали идеологические причины, отчасти способствовавшие их возникновению. Эти клише и стереотипы – а иногда даже и мифы – оказываются достаточно живучими и по сей день.

1930-е годы

Массовая эмиграция российских философов после Революции 1917 г. вскоре привела к тому, что знание трудов Гуссерля, занятия его философией стали делом экзотическим и даже опасным. Оно было опасно в целом – как любой вообще интерес к чему-то Западному, Капиталистическому, – а также как, в частности, интерес к *идеализму*⁶. На какое-либо снисхождение и, возможно, смягчение своей участи мог надеяться лишь тот, кто своевременно заметил бы в себе тлетворное влияние гнивающего Запада и без промедления, честно и открыто сообщил бы об этом. «Я прошу Вас сделать для меня возможным безболезненно оставить Пединститут. Истраченную на меня

⁶ Следует сказать, что «западное», «буржуазное», «капиталистическое», «идеалистическое» в то время воспринимались, как правило, в качестве близких, родственных характеристик.

сумму я обещаю выплатить <...>», – просит в 1935 г. один из студентов. Свою просьбу он объясняет следующим образом. «В результате усиленных занятий естественными науками <...>, а также вследствие изучения философии Спинозы, Гегеля, Бергсона, Гуссерля, В. Джемса, Вл. Соловьева, С. Франка и др., я, как мне кажется, окончательно пришел к объективному идеализму. <...> Я думаю, что работать педагогом мне с моим мировоззрением практически будет трудно. Пока не поздно, я хочу оставить пединститут»⁷. Последующая судьба студента 2-го курса Завалишина, добровольно сообщившего о своей идейной неблагонадежности, была, скорее всего, печальной. Философская позиция в то время мгновенно увязывалась с позицией гражданско-политической. Так уж были заданы сами границы «контрреволюционных разговоров» студентов, о которых доносили информаторы: «начиная от откровенной защиты буржуазных теорий до прямых угроз по адресу тов. Сталина»⁸. В то время с подобным мировоззрением было трудно не только работать, но и крайне опасно – жить.

Оказавшись фактически стерта из упоминания в учебниках и пособиях по философии в 30-е гг., феноменология отсутствовала как направление также и в 40-е. В поле зрения она не попадала поначалу потому, что концепция мировой философии заканчивалась Марксом – Энгельсом – Лениным как «вершинами» научной мысли. В соответствии с этим главной задачей было изложить историю домарксистской философии в Западной Европе и США, сделав акцент в первую очередь на теоретических источниках марксизма (классической немецкой философии, материализме Фейербаха и французских утопистах). Марксистская философия была представлена как последняя, завершающая философия, после которой ничего с научной и философской точки зрения значимого возникнуть не могло. Конечно, в 50–60-х гг. стало ясно, что философия после Маркса

⁷ Вилкс Шохин, «Записка о морально-политическом состоянии педагогических ВУЗов, март 1935, направленная в Бюро Комиссии партийного контроля при ЦК ВКП (б) Н.И. Ежову», в *Общество и власть: 1930-е годы. Повествование в документах* (М.: РОССПЭН, 1998), 108.

⁸ Шохин, «Записка», 108.

все-таки нуждается во внимании, ее необходимо анализировать как наглядную иллюстрацию кризиса буржуазного общества, а также как разнообразные учения, «искажающие» истину марксизма. Однако в 40-е гг. такой подход, допускающий саму возможность теоретической дискуссии между советской (марксистской) и западной философией, еще не утвердился. Все работы, выходявшие в те годы, отмечены сознанием эпохального противостояния – войны с фашистскими захватчиками⁹.

В 30-е гг. советской философии вообще нет еще дела до всех тонкостей и нюансов, которые могут быть связаны с особенностью того или иного западного течения. Речь идет о вещах «принципиальных»: является ли буржуазный философ представителем какой-либо формы идеализма. В случае положительного ответа всё прочее имеет значение лишь второстепенное. Ведь суть основного противостояния для советского философа того времени составляет борьба между идеализмом и материализмом¹⁰. В свою очередь, уже внутри враждебного лагеря, *внутри идеализма*, буржуазная философия может быть представлена различными тенденциями. Некто может, «исходя из релятивизма и витализма Дильтея», докатиться «до следования

⁹ *История философии*, т. III, *Философия первой половины XIX века*, под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина (М.: ОГИЗ; Госполитиздат, 1943), 2.

¹⁰ Эта догма советской философии является на протяжении всей ее жизни центральной; в годы наибольшего идеологического давления ее ритуальное воспроизведение является совершенно обязательным и встречается у авторов совершенно различного уровня. Ср.: «История философии есть история борьбы материализма и идеализма» (В.Ф. Асмус, «Некоторые вопросы диалектики историко-философского процесса и его познания», *Вопросы философии* № 4 (1961): 120). Ср. также: Б.Э. Быховский, *Враги и фальсификаторы марксизма* (М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1933), 25. При этом «идеализм, как ненаучное в своем основании мировоззрение, как догматическое мировоззрение, имеет предел для своего развития», а «материализм, как научное мировоззрение, беспределен в своем развитии» (ВФ. 1947. № 1. С. 401, Речь тов. Мильнера Я.А.). – Далее источники, не имеющие самостоятельного значения для обозначенных в статье тем цитируются без упоминания имени автора и названий, но с указанием журнала, номера и года [Где ВФ – «Вопросы философии» [журнал]. 1947 –).

мистическому вырождению феноменологии – М. Хейдеггеру»¹¹. В этих оценках начала 30-х характерны несколько деталей: для советского автора еще не существует не только никакого экзистенциализма, но и экзистенциальной философии¹². Идеализм / материализм – основная схема. Единственный «приговор», не предполагающий помилования, – приговор в «идеализме». Несколько позже советская философия разработает специальный кодекс, свод основных линий критики «буржуазной философии», и тогда «идеализм» перестанет быть главным обвинением. Тремя основными постулатами этого свода стали: а) «реакционная сущность» западной буржуазной философии; б) «иррационализм»; в) «пессимизм». Расшифровка этих постулатов не входит в задачи данной статьи, ограничимся поэтому их краткой характеристикой. «Реакционная сущность» (а) заключалась в том, что буржуазная философия считалась выразителем не прогрессивного социального класса (пролетариата), но именно буржуазии – а та, выполнив прогрессивную функцию на этапе перехода от феодального к капиталистическому способу производства, подошла пределам своего развития, став тормозом, ограничителем социально-экономического развития. Вторым признаком буржуазной философии, «иррационализм» (б), указывал на одну из причин, по которой эта философия не может быть прогрессивной: потому, что не опиралась на единственно верные, т.е. научные основы – те, согласно логике советской доктрины, могли быть только материалистическими. Наконец, третья черта, «пессимизм» (в), вытекала из первых двух: реакционная, отстающая от жизни философия, не обладающая верной (т.е. научной, материалистической) методологией, с необходимостью должна была оказываться неспособной вскрывать реальные законы развития человека и общества; оказываясь в этом смысле бессильной, она была, конечно, также и «пессимистической».

¹¹ Быховский, *Враги*, 25. – Здесь и далее транскрипция имен западных философов дается по авторскому тексту.

¹² Хотя, как могло бы показаться, у Быховского имелись для этого некоторые основания: обличение им буржуазных «искажений» марксизма упоминает это обозначение.

1940-е годы

В 40-е гг. в Советском Союзе закладывается основа той периодизации историко-философского процесса, которая в практически неизменной форме сохранится и по сей день. В ходе знаменитого обсуждения «Истории философии» под редакцией Александрова высказывается недовольство тем, «что в книге совершенно не освещена история современной философии. История философии излагается в книге только до возникновения марксизма (до 1847 г.) и на этом заканчивается» (ВФ. 1947. № 1. С 414). Между тем изучение истории философии «должно подготовить читателя к пониманию ленинского этапа в развитии философии диалектического материализма и борьбы против современных буржуазных идеалистических теорий. Для этого в учебнике должны быть специальные разделы, посвященные: 1) дальнейшему развитию марксистской философии Лениным и Сталиным (ленинизм является высшим достижением не только русской, но и всей мировой, следовательно, и западноевропейской, культуры) и их борьбе против новейшей западноевропейской буржуазной философии; 2) критическому рассмотрению важнейших направлений западноевропейской буржуазной философии второй половины XIX и XX века <...>». Именно здесь, наряду с позитивизмом, неокантианством, неогегельянством, «махизмом», прагматизмом и «интуитивизмом» упоминается «феноменологизм» Гуссерля (там же, 415). Все эти течения в целом характеризуются как *реакционные*¹⁵. Это, конечно, философия *эпигонов*. Однако «это не мешает ей играть большую роль в идейной борьбе, причинять огромный вред, развращать сознание интеллигенции и даже более широких масс, служить силам империалистической реакции» (там же). Эти положения имеют для нас следующее значение. Во-первых, определено, наконец, место той философии, которую представлял Гуссерль: это один из видов философских систем эпохи *империализма*. Иными словами, это философия принципиально иного типа. Не только в том дело, что она «позже».

¹⁵ Хотя «имеются и прогрессивные, демократически настроенные, передовые ученые» (там же, с. 416).

Она – одно из философских построений *после Маркса*. Это значит, что советский философ должен быть менее снисходительным¹⁴. Эти, с позволения сказать, «философы» уже более или менее сознательно *выбрали* для себя научную стратегию не следовать великим, научно единственно верным идеям марксизма. Во-вторых, безотносительно к тому, каково могло быть индивидуальное мировоззрение этих философов, еще более важным обстоятельством является то, что они объективно включены в мировоззренческую борьбу между двумя типами обществ, борьбу *идеологическую*¹⁵.

Во второй половине 40-х гг. СССР находится «на подъеме»: на стадии расширения своего влияния в восточно-европейских странах. Соответственно крепнущему мироощущению уверенности и правоты ставятся и предельно масштабные задачи. В обсуждении учебника Александрова звучит вполне конкретный наказ: «раскрыть процесс развития философской мысли как процесс наиболее обобщенного идеологического отражения всего хода общественного развития» (ВФ. 1947. № 1. С. 394). Для того чтобы с этой задачей справиться, «нужно знать не только философские тексты, но и всю историю эпохи, нужно знать значительно больше, чем знали и знают буржуазные исследователи истории философии» (ВФ. 1947. № 1. С. 394). Всё это было необходимо для демонстрации величия социализма также и области философии, ведь «если мы могли бы выступить на международной арене с серией первоклассных монографий и с общим курсом, дающим глубокое научное освещение истории философии, то разве это не было бы сильнейшим ударом

¹⁴ Все эти «границы толерантности», разумеется, подвижны. «Платон – это не такой уж безобидный и далекий враг, как это может показаться на первый взгляд. Платон мертв, но идеи его живучи», причем именно через «таких заклятых идеалистов XX века, как Анри Бергсон и Эдмунд Гуссерль» (ВФ. 1947. № 1. С. 468; из речи Э.Г. Фишера). Что касается «Хейдеггера», то его в 1947 г. тоже помнят. Он – «мракобес-“философ”» (ВФ. 1947. № 1. С. 180–181).

¹⁵ Как и вся философия в целом, история философии, анализ «буржуазной современности» – «необходимейшее оружие для решительной борьбы с враждебными марксизму-ленинизму течениями» (ВФ. 1947. № 1. С. 180).

по всей буржуазной философии сегодняшнего дня?» (ВФ. 1947. № 1. С. 394).

В какой мере идеологические задачи, которые ставила партия перед советской философией, и в частности перед историей философии, вообще могли быть выполнены? Могли ли выполняться это требования применительно к исследованиям феноменологии? Формально указания партии принимались в качестве руководства к действию практически мгновенно. Уже в 1948 (авторское предисловие помечено январем этого года) выходит «Очерк диалектического материализма»¹⁶, в котором автор с первых же строк заявляет, что «стремился учесть уроки и итоги философской дискуссии по книге Г.Ф. Александрова», а также «показать, как партия Ленина – Сталина руководствуется марксистским диалектическим методом и марксистским философским материализмом в своей практической деятельности»¹⁷. Для Гуссерля это означает следующее. Он (вместе с А. Бергсоном) принадлежит к новому этапу «деградации буржуазной философии последних десятилетий», к «алогизму», т.е. отказу от рационального научного познания, всяческому принижению логического мышления, Гуссерль – представитель иррационализма и интуитивизма, он «воскрешает средневековую схоластику». Тем самым «Гуссерль поднял знамя борьбы против науки, против научно-исследовательской деятельности»¹⁸. Не забыта и новейшая французская философия. «Модным течением в современной буржуазной философии является так называемый экзистенциализм <...> для которого характерна теснейшая связь с иррационализмом, интуитивизмом и другими реакционными течениями. Основной философской посылкой этого модного течения является утверждение “Экзистенция (т.е. существование) предшествует сущности”. В этом утверждении экзистенциализма существование объявляется лишенным сущности, внутренней необходимой связи между явлениями, лишенным причинно-следственной зависимости. <...> Философия

¹⁶ М.А. Леонов, *Очерк диалектического материализма* (М.: ОГИЗ. Госуд. изд-во политич. литературы, 1948).

¹⁷ Леонов, *Очерк*, 3.

¹⁸ Леонов, *Очерк*, 362–363.

экзистенциализма проповедует неверие в успех борьбы прогрессивных сил против сил реакции, пытается подорвать у борцов за свободу бодрость и уверенность в торжестве их дела»¹⁹. Там же мы встречаем ремарку: «широкое признание в США получили <...> реакционные идеи Гуссерля; ярким последователем философии Гуссерля в США является Марвин Фарбер»²⁰. Мы еще увидим, что имя Марвина Фарбера будет сопровождать историю изучения феноменологии в Советском Союзе на всем ее протяжении.

Но, задавая вопрос о выполнимости требований партии к философам 40-х, я имею в виду не только эти конкретные тексты. Вопрос имеет риторический характер, и мы задаем его в отношении требования, совершенно явным образом идеологического. Настолько же, насколько оно является по формально верным, настолько же оно являлось уже тогда демагогическим. К концу 40-х гг. в Советском Союзе не было практически ничего, что позволило бы выполнить поставленную задачу: 1) Не было *сообщества* ученых, для которых задача интерпретации какого-либо направления существовала бы не как идеологическая, а как научная. 2) Была *прервана традиция* исследований в этой области (кто ранее этим занимался – либо уже уехал, либо был репрессирован). 3) Отсутствовала (или была истреблена) собственная национальная традиция, с которой феноменологию можно было связать, с которой ее удалось бы соотнести²¹. 4) Отсутствовала в достаточном количестве *литература*, на основе которой это можно было делать. Ситуация несколько улучшилась после 1945 г., с появлением в Советском Союзе «трофейной» литературы, в том числе философской, в том числе и по феноменологии. Но в целом: «Те материальные средства, которые имеются в распоряжении Института философии

¹⁹ Леонов, *Очерк*, 364.

²⁰ Леонов, *Очерк*, 368.

²¹ Пусть даже немецкая феноменология была далека по своим интенциям от русской религиозной философии – однако тем или иным образом она в ней все-таки рецептировалась; однако и сама российская религиозная философия оказалась под запретом. В это же самое время феноменология успешно находила зацепки при рецепции во всех других национальных традициях.

Академии наук СССР <...> для организации такой необходимой работы, как реферативная и переводческая, до смешного ничтожны, принимая во внимание те поистине грандиозные задачи борьбы с буржуазной философией, которые перед нами стоят. А ведь каждодневно следить за обширнейшей периодикой, аннотировать громадное число вновь выходящих книг – задача абсолютно необходимая. Нет даже специального иностранного библиографа»²². 5) Отсутствовали социальные условия и социальная атмосфера, в которой вообще могло появиться теоретически свободное обсуждение, а не то, результаты которого должны были быть известны заранее²³. 6) Не сложилась еще практика воспроизводства кадров, которая ориентировала бы обучающихся на чтение каких-либо источников²⁴. Все шесть упомянутых недостатков могут создать впечатление, что речь идет хотя и о серьезных, но все же «локальных» недочетах, вполне конкретных проблемах, которые в принципе поддавались бы решению. Но дело было намного серьезнее: сам по себе социальный строй препятствовал развитию той формы рефлексии, каковой является философия. Он был враждебен не только философии. Перечислим только основные волны репрессий, пришедшиеся на вторую половину 40-х гг., т.е. на время, которое мы рассматриваем как начало нового этапа русскоязычной рецепции феноменологических идей. 1946-й г.

²² Из речи О.В. Трахтенберга; ВФ. 1947. № 1. С. 181.

²³ Это сознают и сами участники дискуссий того времени: «В своих резолюциях мы призываем самих себя смело ставить вопросы, предлагать новые решения, смело выдвигать спорные предложения. Но стоит кому-нибудь высказать такое спорное положение, как на него обрушиваются обвинения в немарксизме» (ВФ. 1947. № 1. С. 406). Помимо обязательной клятвы в приверженности марксизму требовались постоянные реверансы в адрес вождя («Конечно, никто из нас, работающих в области истории философии, марксистов, не предвосхитил глубокой сталинской теоретико-политической критики книги т. Александрова <...>» из речи тов. Я.А. Мильнера (ВФ. 1947. № 1. С. 401)).

²⁴ В этом отношении чрезвычайно показательными являются учебные планы того времени. В планах подготовки высших партийных кадров, например, хотя и упоминаются кафедры логики, а также истории философии, однако при этом в качестве литературы для обучения указываются *только* работы классиков марксизма-ленинизма.

памятен Постановлением оргбюро ЦК ВКП(б) «О журналах “Звезда” и “Ленинград”», в которых разгромной критике были подвергнуты популярные в то время М.М. Зощенко и А.А. Ахматова, а заодно печатавшие их произведения журналы «Звезда» и «Ленинград» (последний был закрыт). На 1947-й г. пришлось начало показательной критики Г.Ф. Александрова и всего авторского коллектива за «политическую близорукость» при подготовке «Истории западноевропейской философии»²⁵. В 1948-м громили генетику, в последующие годы «досталось» химикам, экономистам. Именно в этой духовной обстановке власть начала новую программу создания новой, по-настоящему пролетарской философии. Одним из важнейших шагов в этом направлении стало основание журнала «Вопросы философии», первые номера которого как раз и были посвящены публичной критике «превратных», опасных для советского строя интерпретаций философии. Другим направлением было формирование отделений Академии наук СССР, с поименным согласованием философской элиты – ими стали назначаемые партийными органами «академики» и «члены-корреспонденты»²⁶ и соответствующие им институты; согласованию подлежал также и численный состав академических институтов²⁷. Руководство

²⁵ Об этой истории подробнее: Т.И. Ойзерман, «О сталинских академиках и взаимоотношении философии и власти в СССР», интервью брал Споров Дмитрий Борисович, *Устная история*, 17 октября 2012, <https://oralhistory.ru/talks/orh-1412/text>; Г.С. Батыгин, отв. ред. и авт. предисл.; С.Ф. Ярмолюк, ред.-сост. *Российская социология шестидесятых годов в воспоминаниях и документах* (СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1999). Уже использованные нами цитаты относились ко второму (но не последнему) этапу этой дискуссии.

²⁶ На 1947 г. по «Отделению экономических, философских и правовых наук» академиками были Г.Ф. Александров, А.М. Деборин и М.Б. Митин; членами-корреспондентами: П.Н. Федосеев, П.Ф. Юдин.

²⁷ Судя по документам того времени, философии придавалось довольно большое значение: при 92 сотрудниках Институт философии уступал по численности только Институту экономики (197 чел.; в Институте истории искусств, Институте истории естествознания и Институте права – 59, 31 и 60 научных сотрудников соответственно) (В.Ю. Афиани, В.Д. Есаков, ред., *Академия наук в решениях Политбюро ЦК РКП(б)–ВКП(б)–КПСС. 1922–1991*. Т. 2. 1952–1958 (М.: РОССПЭН, 2010), 81–82).

институтов, а также тематические планы исследований утверждались непременно на высшем партийном уровне. «В связи с тем, что Институт философии допустил в работе предшествующих лет серьезные ошибки, потребовавшие исправления, летом 1944 г. была произведена смена руководства Института. Новым руководством Института был составлен новый полуторагодовой план работы Института»²⁸. «Ведущими темами плана 1944–1945 гг. были определены следующие: 1) Составление учебников по диалектическому материализму, логике и психологии; 2) Вопросы развития марксистской философии в трудах В.И. Ленина и И.В. Сталина; 3) История западноевропейской философии конца XVIII и первой половины XIX в. (т. III «Истории философии»); 4) История русской философии (т. V «Истории философии»); 5) Разоблачение фашистской идеологии; 6) Анализ особенностей развития естествознания в России» (там же). Мы видим, что «зарубежной философии» как легитимной темы исследований в годы войны не существовало в принципе; заданным направлениям советские философы следовали²⁹.

Помимо этого, на уровне идеологии были специально оговорены также принципы, в силу которых исследование историко-философского наследия не должно было превратиться в исследование, но должно было оставаться делом оценок, наложения штампов, и, кроме того, отношение к зарубежным авторам было бы изначально настроенно-враждебное. Александрову вменяли в вину еще и то, что он оказался «в плену буржуазных историков философии, которые исходят из того, чтобы в каждом философе видеть прежде всего союзника по профессии,

²⁸ Из «Отчета Академии Наук СССР за 1944 год» по отделению истории и философии (Н.И. Кондакова, Г.А. Куманев, *Ученые-гуманитарии России в годы Великой Отечественной войны: Документы. Материалы. Комментарии* (М.: Светотон, 2004), 207–209).

²⁹ Задание обличать фашизм выдавалось в самом начале 30-х гг. и, разумеется, в 1941–1945 гг. (ср.: В.М. Познер, «Неогегельянская» разновидность социал-фашистской философии (Зигфрид Марк и его «Критическая диалектика») (М.; Л.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1933); В.Ф. Асмус, *Фашистская фальсификация классической немецкой философии* (М.: Госполитиздат, 1942); Б.Э. Быховский, *Фельдфебели в Вольтерах (Фашизм и философия)* (М.: Госполитиздат, 1943).

а потом уже противника. Такие концепции, если бы они получили у нас развитие, неизбежно ведут к объективизму, к раболепию перед буржуазными философами и преувеличению их заслуг к лишению нашей философии боевого, наступательного духа» (ВФ. 1948. № 3. С. 8). Для обозначения этого греха был изобретен специальный термин: «объективизм». Объективизм – «прямая дорога к раболепию, угодничеству и низкопоклонству перед буржуазной культурой, дорога к буржуазному космополитизму», единственным противоядием против нее может быть только «ленинско-сталинский принцип партийности» (там же). Более поздняя риторика чаще всего не столь красочна, удовлетворяются формулировкой «подпасть под западное влияние».

Завершая эту краткую характеристику советской философии периода 40-х гг., отметим несколько обстоятельств. С точки зрения социальной в 40-е гг. продолжалась начатая в 30-х государственная политика по созданию новой, пролетарской интеллигенции³⁰, создавались условия для того, чтобы в философию пришли люди, для которых репрессии 20-х или 30-х гг. не являлись отчетливо осознаваемым фактом. С точки зрения содержательной никаких предпосылок для содержательно-проблемного рассмотрения западной философии в те годы не существовало.

Опасный родственник феноменологии: экзистенциализм

Путь Ж.-П. Сартра к феноменологии

В новейшей интеллектуальной истории XX в. довольно регулярно случается так, что одна философская традиция заявляет о претензии разъяснить идеи другой традиции. Начиная с 40-х гг. именно так происходило с феноменологией в интерпретации экзистенциализма. Почему так случилось? На этот счет есть самые разные разъяснения, вплоть до анекдотических.

³⁰ Подробнее см.: Б.М. Фирсов, *Разномыслие в СССР. 1940–1960-е годы: История, теория и практики* (СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге: Европейский Дом, 2008), 24 сл.

М.К. Мамардашвили, в присущей ему манере склонного к эпатажу трибуна, рассказывает о следующем эпизоде, якобы имевшем место в действительности. «В 1929 году (или 28-м) Сартр сидит в кафе с только что приехавшим из Германии социологом Гурвичем. И Гурвич рассказывает ему о новейших философских новинках – естественно, германских, что вот появилось течение, называемое феноменологией, и оно позволяет решить такую, например, задачу: феноменологически описать чернильницу – саму ее, как она есть. Услышав эти слова, Сартр, по словам очевидца, побледнел и сказал: это то, что я должен был сделать!» «Бледная немочь честолюбия»⁵¹, добавляет от себя к этой истории рассказчик. Конечно, Сартр во многом следует за Гуссерлем; в ряде случаев гуссерлевская проблематика подвергается у него упрощению и подгонке под задачи собственной философии, что очевидно по разработке Сартром теории воображения⁵². Однако даже учитывая самолюбие молодого Сартра и его стремление к славе (в которых он и сам признается), не стоит все же настолько тривиализировать уровень молодого французского философа. Эти истории напоминают, скорее, пересказ слов человека, листавшего исторические анекдоты в стиле Диогена Лаэртского, и больше сообщают о рассказывающем, чем о самом событии⁵³. Впрочем, многим эти истории

⁵¹ М.К. Мамардашвили, «О философии», *Вопросы философии* № 5 (1991): 9.

⁵² Жан-Поль Сартр, *Воображаемое. Феноменологическая психология воображения* (СПб.: Наука, 2001).

⁵³ Мамардашвили дает свою приукрашенную версию известной истории, в свое время рассказанной Симоной де Боувар (Simone de Beauvoir, *La force de l'âge* (Paris, 1960)); уже в 60-е она была хорошо известна по более точному пересказу В.Н. Кузнецова. Как сообщает Боувар, о Гуссерле Сартр впервые услышал от Р. Арона, вернувшегося из недавней командировки в Германию. «Во время беседы о немецкой философии, проходившей в кафе, Арон, указывая на поданный коктейль, сказал Сартру: “Видишь ли, дружок, если ты феноменолог, то ты можешь говорить о коктейле, и это будет философия!”. Сартр, – пишет Боувар, – побледнел или почти побледнел от волнения: именно этого он желал в течение многих лет: говорить о вещах, какими он их воспринимал, таким образом, чтобы это была философия» (В.Н. Кузнецов, *Жан-Поль Сартр и экзистенциализм* (М.: Изд-во МГУ, 1969), 26–27).

могли казаться достаточно правдоподобными, ведь за Мамардашвили закрепилась молва человека, «общавшегося с Сартром».

Если же обратиться к обстоятельствам и фактам, поддающимся проверке, то наиболее известное выражение притязаний экзистенциализма на интерпретацию феноменологии было представлено в 1943 г. книге Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто». Название этой работы недвусмысленно отсылает к «Бытию и времени» Хайдеггера, а подзаголовок – «Опыт феноменологической онтологии» – выражает претензию также и на то, чтобы работа французского философа представляла вклад в феноменологию³⁴. Вспоминая опыт своего знакомства с идеями Хайдеггера, Сартр указывает, что импульс, во многом случайный, был дан прочтением французского перевода хайдеггеровской лекции «Что такое метафизика?»³⁵ (1929; во французском переводе – 1931 г.). Второй шаг в этом знакомстве был сделан довольно быстро: «Я купил “*Sein und Zeit*”». Однако долгое время такое изучение не завершалось никаким удовлетворительным результатом. Представление, что Хайдеггер является «феноменологом», побудили Сартра начать с чтения Гуссерля. Моя ошибка, комментирует этот путь Сартр, заключалась в вере, что «можно последовательно изучать философов такого ранга, наподобие того, как изучают торговые отношения двух европейских стран». «Гуссерль захватил меня, – продолжает Сартр, – я на все смотрел через его философию, которая, впрочем, была для меня более доступной благодаря своему сходству с картезианством. Я был “гуссерлианцем”, и мне пришлось долго им оставаться»³⁶.

³⁴ И то, и другое осуществилось: Сартр долгое время начал восприниматься как наиболее авторитетный интерпретатор Хайдеггера. Также и в «феноменологическом движении» за Сартром было зарезервировано место (Г. Шпигельберг, *Феноменологическое движение. Историческое введение* (М.: Логос, 2002)).

³⁵ «Я прочел, ничего не поняв, “Что такое метафизика?” в 1930 г. в журнале “Бифюр”, – вспоминает Сартр (Ж.-П. Сартр, *Дневники странной войны сентябрь 1939 – март 1940*, пер. О. Волчек, С. Фокин (СПб.: Владимир Даль, 2002), 455).

³⁶ Сартр, *Дневники странной войны*, 455.

Согласно воспоминаниям Сартра, период наиболее интенсивной разработки собственной концепции – причем в опоре на Гуссерля и Хайдеггера, но также и в полемике с ними – относятся к 1939–1940 гг. Однако первые работы Сартра по проблематике гуссерлианской феноменологии относятся к 1936 г.³⁷ Они последовали за обучением в Берлине в 1933/34 гг. и были инициированы убеждением, что феноменология может оказаться для молодого философа наиболее соответствующим тому, что он искал тогда в философии. Этот интерес к феноменологии поначалу имел не очень оформленный характер, как выражается Сартр, характерное для французских студентов того времени «некое любопытство по отношению к феноменологии» он разделял наподобие того, как разделял «увлечение парижан зимними видами спорта»³⁸.

Важной особенностью этого интереса к феноменологии было то, что он шел по сложной траектории: «[поначалу непонятный] Хайдеггер – Гуссерль – снова Хайдеггер». Первый переход был мотивирован стремлением разобраться в природе феноменологии через обращение к изначально поставленным в ней проблемам. Второй переход произошел, когда «стали накапливаться трудности»; «<...> пропасть, отделявшая меня от Гуссерля, становилась все глубже и глубже: в сущности его философия переходила в идеализм, чего я не мог допустить». Сартр осознал, что «книги Гуссерля не давали мне никакого ответа. А его отрицание солипсизма было неубедительным и скудомным». «Понятно, – разъясняет Сартр, – что, стремясь выйти из этого гуссерлианского тупика, я и обратился к Хайдеггеру»; эту философию Сартр характеризует как «патетическую»³⁹.

Необычайная общественная и публикационная активность Сартра, заявляемая им позиция по достаточно широкому кругу философских вопросов и, наконец, магия «экзистенциализма», этого нового философского направления, которое рождалось публично, входило в мировую мысль как осененное близостью

³⁷ Jean-Paul Sartre, *L'Imagination* (Paris: PUF, 1936); Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'ego* (Paris: Vrin, 1992 [1936]).

³⁸ Сартр, *Дневники странной войны*, 458.

³⁹ Сартр, *Дневники странной войны*, 457–458.

к представителям французского сопротивления, а потому *прогрессивное*, – все это делало Сартра как основного представителя этого направления главным, вызывающим наибольшее доверие интерпретатором феноменологии. И эта интерпретация, отметим еще раз, шла вразрез с тем, как представлял себе феноменологию Э. Гуссерль⁴⁰.

Таким образом закладывалась линия интерпретации идей Хайдеггера в контексте парадигмы, определяемой публично наиболее активным участником дискурса тех лет⁴¹. Эта интерпретация оказалась необычайно живучей, но довольно коварной по своим последствиям. Характерная для экзистенциализма критика разума и рациональности довольно скоро убедила всех, что это течение относится к *иррационализму*. Складывался примечательный набор «неоспоримых фактов»: 1) Современный экзистенциализм есть иррационализм. 2) М. Хайдеггер – крупнейший представитель экзистенциализма⁴². 3) Но, кроме того, Хайдеггер (это ведь всем известно) – «ученик Гуссерля».

⁴⁰ Гуссерль, конечно, не успел стать свидетелем триумфа экзистенциализма, однако в своих публичных выступлениях начала 30-х он уже упоминает наряду с антропологией и философией жизни проблему «экзистенции» («экзистенц-философия» позднее была включена в «экзистенциализм») в качестве одной из главных опасностей «подлинной» философии (Hua XXVII, 197; Edmund Husserl, «Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 11 (1930), 549).

Отмечая неправомочность (с точки зрения Гуссерля) движения «от Гуссерля к Хайдеггеру» и сосредотачиваясь на Сартре, я не беру сейчас этого вопроса в более широком контексте: в какой мере искаженными представлялись Гуссерлю уже самые первые шаги рецепции его феноменологии во французской мысли. Так, одному из своих собеседников он рекомендует «не опираться на какие-либо литературные изложения моей феноменологии (включая и новейшее, «Теорию интуиции в феноменологии Гуссерля» (1930) Э. Левинаса, который ставит на один уровень мою феноменологию и хайдеггеровскую, тем самым лишая мою ее подлинного смысла)» (HuaDok III/6, 458).

⁴¹ Ср.: Gustav Ramming, *Karl Jaspers und Heinrich Rickert. Existenzialismus und Wertphilosophie* (Bern: A. Francke A.G. Verl., 1948).

⁴² Иногда – «основатель» (ср.: Ю.М. Бородай, «Кант и современный иррационализм (Проблема продуктивного воображения)», *Вопросы философии* № 3 (1964): 118).

Что же можно заключить на основании этих простых и не вызывающих сомнения «фактов»? – Были опробованы «все два» возможных варианта. А) Философия Гуссерля есть также иррационализм. Б) Хайдеггер извратил изначально рационалистические устремления своего учителя, т.е. *он стал на путь иррационализма*. Мы еще увидим, что эти убеждения на определенном этапе развития советских исследований феноменологии будут определяющими, но продолжим разъяснения того, в какой мере феноменологии «не существовало» на момент начала второй волны ее изучения русскоязычными философами.

Результат: доминирование экзистенциализма

Исследования феноменологии совершенно явно запаздывают по сравнению с изучением экзистенциализма. К тому времени, когда в СССР феноменологию еще путали с феноменализмом (например, Э. Маха)⁴³, о философском течении, возникшем на основе некоторых идей, формально относимых к феноменологии, – течении экзистенциализма – знания имелись заметно более детальные; также на основе зарубежных авторов – либо из ГДР⁴⁴, либо симпатизирующих социализму из других стран. Поскольку Ж.-П. Сартр как главный на то время представитель экзистенциализма регулярно высказывался по вопросам марксизма, внимание к экзистенциализму как к легитимной теме проявилось довольно рано. Если в начале XX в. практически мгновенно выходят переводы на русский язык произведений Э. Гуссерля, то теперь с минимальным временным отрывом переводятся и издаются сочинения экзистенциалистов. Уже в учебном году 1950–1951 гг. студенты получают задание по изучению экзистенциализма⁴⁵. В те годы экзистенциализм образует, как

⁴³ Б. Бьярнасон, «К критике скептицизма», *Вопросы философии* № 1 (1959): 128.

⁴⁴ Георг Менде, *Очерки о философии экзистенциализма*, пер. А.Г. Мысливченко и Е.А. Фроловой (М.: Изд-во иностранной литературы, 1958).

⁴⁵ Из хроники научной жизни тех лет: «Следует обратить внимание на такие актуальные темы дипломных работ, как “Борьба французской компартии против экзистенциализма” (студент Грецкий)» (А.П. Гагарин, «На философском факультете Московского государственного университета», *Вопросы*

видно, довольно серьезную проблему, достаиваясь «полного букета» обличений⁴⁶. Труды экзистенциалистов затрагивали интересы советской философии в наибольшей степени. Одновременно они как будто сами предоставляли крайне выгодные инструменты для своей критики: «экзистенциалистов» можно было легко клеймить за «пессимизм», «абсурд» и «иррационализм»⁴⁷. Хотя идеологическая предустановленность сказывается на восприятии всех западных направлений философии того времени, Гуссерль в этих представлениях зачастую оказывается в компании последующей философии либо с теми, кто идентифицировал себя с феноменологией на протяжении сравнительно короткого времени, теми, кто вообще не мог быть объединен с ним в одну традицию⁴⁸. Для исследований Гуссерля это означало большую вероятность оказываться позднее «в одиночестве» и, соответственно, тенденцию, чтобы феноменология воспринималась преимущественно как *гуссерлианство*. (В Советском Союзе эта тенденция оказалась заметно более устойчивой.)

Предварительные выводы таковы: 1) программа исследований экзистенциализма в Советском Союзе планировалась

философии № 1 (1951): 217). Два года спустя именно благодаря этому студенту на русском языке станет доступна одна из важнейших интерпретаций экзистенциализма (Жан-Поль Сартр, *Экзистенциализм – это гуманизм*, пер. М. Грецкого (М.: Изд-во иностранной литературы, 1953).

⁴⁶ «Человеконенавистническая сущность» течения раскрывается следующим образом. Экзистенциалисты сеют «аморализм и порнографию», «заигрывают с рабочим классом», являясь при этом «лазутчиками реакции»; они «ведут пропаганду фашистской идеологии, воспевают в своих порочных произведениях гитлеровцев». Назван и главный ответственный. Это Ж.-П. Сартр, «ученик нацистского “теоретика” Хейдегера» (М.Д. Цебенко, «Борьба Коммунистической партии Франции против идеологии поджигателей войны», *Вопросы философии* № 4 (1951)).

⁴⁷ При том что реакция на экзистенциализм опережает внимание ко многим другим школам западной философии середины XX в., даже и здесь советская философия запаздывает почти на десятилетие (об этом: R.T. De George, «Heidegger and the Marxists», *Studies in Soviet Thought* 5 (1965): 289–290).

⁴⁸ Например, в последовательности «Гуссерль, Хайдеггер, Бергсон» (ср.: С.А. Эфиоров, «По поводу книги Ж. Ревеля “Зачем философы?”» J.F. Revel «Pourquoi des philosophes?»», *Вопросы философии* № 3 (1959): 181).

намного более заблаговременно, нежели что-либо подобное могло сформироваться в отношении феноменологии. 2) Связка «феноменология/экзистенциализм» в сознании философского сообщества была прочна – но не понята. Эта ситуация оказывается не в пользу как раз феноменологии. К тому моменту, когда российские философы смогли приступить к исследованиям феноменологии, условия для занятий Хайдеггером (и интереса к нему) оказались значительно более благоприятными, нежели возможность исследований Гуссерля. Хайдеггер был представлен к компании более тесно связанных с ним мыслителей: Кьеркегор, Ясперс, Сартр.

Отсутствующая феноменология

Об «отсутствующей» феноменологии я далее буду говорить в двух основных смыслах. Подразумевается: 1) систематический отход учеников и последователей Гуссерля от некоторых основных постулатов феноменологии – что создает впечатление утраты этим философским направлением своего влияния; 2) отсутствие «феноменологии» в современном понимании этого слова, т.е. как философского направления, которое было бы представлено более чем одним мыслителем. Наконец, имелся и один специфически российский смысл, подразумевавшийся в речах о феноменологии: уже более неактуальность этого направления. Разберем далее эти различные смыслы в приведенном порядке.

Уже в 50-х гг. трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля – то единственное, на чем могло держаться представление о «феноменологии», – постепенно теряет наиболее значимых авторов. Причем даже тех, кто ранее воспринимался в качестве ее наиболее аутентичных представителей. Ойген Финк (1905–1975), которого Гуссерль некогда воспринимал в качестве наиболее верного ученика⁴⁹, одного из немногих коллег,

⁴⁹ «Не следует читать никого, кроме Финка», – вот одна из известных рекомендаций Гуссерля. Кэрнс подтверждает эту рекомендацию: «Ойген Финк действительно был вторым по важности источником каких-либо знаний

кого Гуссерль в принципе готов был принять в качестве соавтора своих работ, – двумя другими были Хайдеггер и Ландгребе – уже в первые годы после смерти Гуссерля переосмысляет то, что ранее было основой и его собственной философской позиции. Относящиеся к 1940 г. наброски «Элементы критики Гуссерля» документируют скепсис едва ли не в отношении всех основных постулатов трансцендентальной феноменологии: чистого сознания, идеи редукции, максимы возврата к «самим вещам» и др.⁵⁰ В 50-х гг. Финк находит свои особые темы философии, а также свой язык. Они стали более близки стилю и проблемам философии Хайдеггера, чем к Гуссерлю⁵¹. В эти же годы Ландгребе также говорит о феноменологии как философии Гуссерля, признавая, что ее влияние «трудно оценить», не в последнюю очередь из-за того, что его опубликованные труды остаются лишь фрагментами общей философской программы мыслителя⁵². В меньшей степени, чем у Финка конца 50-х гг., у Ландгребе теперь также заметна, правда, в менее выраженной форме, критика, сходная с той, которую некогда озвучивал против Гуссерля Хайдеггер: он говорит о «внутренней двойственности, которая самим Гуссерлем, конечно, осталась незамеченной». Подразумевается следующее. Трансцендентальная редукция к чистому сознанию оказывается *de facto* всякий раз редукцией к моему одинокому Я, к *Solus ipse*, причем к себе самому, фактически находящемуся в своей исторической ситуации. «Однако именно эта “фактичность” моего бытия (Daseins), к которой меня ведут в конечной очевидности, которая в другом отношении уже давала о себе знать в понятии “жизни”, в осуществлении феноменологического метода

о феноменологии Эдмунда Гуссерля» (Dorion Cairns, «My Own Life», in *Phenomenology: Continuation and Criticism*, ed. Dorion Cairns, Fred Kersten and Richard M. Zaner (The Hague: M. Nijhoff, 1973), 9).

⁵⁰ О. Финк, «Элементы критики Гуссерля», пер. Г. Чернавина, *Логос* 26, № 1 (2016): 47–60.

⁵¹ Eugen Fink, *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels* (München: Karl Alber, 1957).

⁵² Ludwig Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart* (Bad-Godesberg: Athenäum-Verl., 1957), 29.

теряется <...>⁵³. «Жизнь», «Dasein», «фактичность» – все это центральные понятия философии Хайдеггера, да и сам аргумент о необходимости более полного определения способа бытия того сущего, к которому предлагают вернуться в редукции, озвучивается Хайдеггером еще в середине 20-х гг.). Так обстояло дело с двумя из наиболее доверенных учеников Гуссерля. Не менее проблематичным могло представляться то продолжение, которое феноменология приняла в работах Романа Ингардена, исследования которого уже с 30-х гг. группировались в области, более точно характеризуемой как онтология искусства (с особым акцентом на феномен произведения литературы). Неясный статус исследований творчества Гуссерля, сменяющая друг друга популярность других философских направлений: сперва экзистенциализм, слава Хайдеггера, во многом усиленная этим экзистенциализмом, затем структурализм, новая волна позитивизма, – все это приводило к тому, что время феноменологии казалось пройденным.

Это умонастроение как нельзя лучше отразилось во многих публикациях тех лет и отчасти сохранялось вплоть до конца 60-х гг. Попытки возвращения к Гуссерлю и его феноменологии происходят в те годы, когда у всех достаточно отчетливое впечатление: время феноменологии уже ушло. Это впечатление было характерно и для западной мысли. В одном из значимых сборников вопрос о существовании феноменологии был даже вынесен в заголовок: «Жива или мертва феноменология?»⁵⁴.

В советской философии имелся свой аналог убеждения в неактуальности феноменологии. Надо сказать, для нее «прошедшим», неактуальным объявлялось вообще все, что становилось вдруг модным и популярным, угрожая таким образом оттянуть на себя внимание, забрав его от внимания к идеологии. «Вся модная философская литература в течение последних 30 лет обращается к именам Кьеркегора, Достоевского, Ницше, Фрейда, Макса Вебера, Шестова, Бердяева, Гуссерля, Хайдеггера,

⁵³ Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart*, 35.

⁵⁴ Helmut Gehrig, Hrsg., *Phänomenologie – lebendig oder tot? Mit Beiträgen von Helmut Gehrig – Eugen Fink – Martin Heidegger – Ludwig Landgrebe – Max Müller – Hermann L. Van Breda* (Karlsruhe: Badenia, 1969).

Шеллера, Ясперса и т.д. Проводниками реакционных мистических идей во Франции явились Габриэль Марсель и Раймон Арон» (ВФ. 1961. № 2. С. 173 – орфография оригинала. – И.М.). Как видим, здесь назван едва ли не «весь цвет» философии XX в. Ссылаясь на переменчивость моды, симпатизирующий марксизму автор предсказывает скорый уход из сферы философского интереса многих философов, включая Гуссерля. «Нео-измы в буржуазной философии сменяются быстро. “Модные” философы перестают быть модными, им на смену выдвигаются другие. Вряд ли теперь кто-нибудь еще читает Кьеркегора. Померкла звезда Гуссерля, Ницше уже вышел из игры. Возможно, в 1960 г., в связи со столетием со дня смерти, привлечет внимание Шопенгауэр. В то же время довольно устойчивым оказался возврат к Бергсону: из 120 работ бакалавров, представленных в феврале 1959 г., 40 были посвящены Бергсону» (ВФ. 1961. № 2. С. 173).

Само понятие «феноменологическое движение» оказалось для феноменологических исследований XX в. значительным шагом вперед, развитием темы, поскольку это стало не только определенным возвращением к идеям феноменологического сообщества первых десятилетий XX в., но и связало с этой традицией идеи философов следующего поколения. Однако к началу 30-х ничто не указывало на возможность такого поворота. Трактровка «феноменологии» все больше шла в направлении понимания ее как исключительно личного философского проекта Э. Гуссерля. Понимание феноменологии как феноменологии *Эдмунда Гуссерля*, т.е. как *гуссерлианства*, закреплялось благодаря действию самых разных факторов.

Первая причина заключается в осознанных и систематических действиях Гуссерля. С конца 20-х гг. он делает все, чтобы за феноменологией закрепилось понимание как *его*, *гуссерлевской* феноменологии. Конечно, значительная часть разбросанных по письмам Гуссерля упоминаний «*моей* феноменологии» (с непременным ударением на этой принадлежности⁵⁵) имеет смысл разграничения различных трактовок, коих к тому времени действительно накопилось немало. Однако с начала 30-х все

⁵⁵ (HuaDok III/3, 96; ср. также: 144, 437, 449, 475).

чаще слышатся сожаления, что подлинный смысл *его* феноменологии не понят. Вторая причина заключается в том, что на следие некоторых мыслителей могло быть не менее убедительно отождествлено с другими не менее громкими по своей значимости рубриками. Шелер оказался пионером сразу в нескольких областях: философской антропологии, социологии знания; широкое признание уже при жизни получили его работы по этике и философии религии – все это позволяло и самому философу видеть возможность собственной реализации в других проблемных областях, а интерпретаторам оставляло возможность использовать другие категории для контекстуализации мыслителя.

В 40–50-х гг. понимание феноменологии идет и определяется от ее трансцендентальной версии Гуссерля, что вполне понятно – он один из трех наиболее известных ее представителей. Имеет значение также и «старшинство» и по возрасту, и по достижениям в этой области – количество и признание публикаций, новаторство высказанных идей и т.д. Кроме того, Гуссерль – не только единственный, кто сохранил приверженность к определению своей философии как феноменологической, но также последний из мыслителей, для кого это осталось главной и единственной характеристикой его философии.

1950-е годы

Начало 50-х гг. всецело наследует тону и линии обсуждения, заданному в 30–40-х гг. «Идеализм» по-прежнему является главным камнем преткновения, красной тряпкой, на которую реагируют советские философы. «Буржуазная философия в США пестрит названиями – прагматизм, персонализм, неореализм, логический эмпиризм, критический реализм, феноменология, релятивистский объективизм, объективистский реализм и т.д. и т.п. Сколько названий, сколько мудреных терминов! Но все эти философские школки есть не что иное, как старая схоластическая ветошь, старый идеалистический хлам, чуть подновленная средневековая идеалистическая абракадабра». При этом не так уж важно, на что ориентируются современные буржуазные

философы: на «мистику Платона и Фомы Аквинского <...> на идеализм Беркли и Канта», или же «находят высшую истину в феноменологическом мракобесии Гуссерля»⁵⁶.

Четыре закономерности рецепции феноменологии в 1940–1950-е гг. являются определяющими для этого периода. Во-первых, в послевоенные годы настроения противостояния с буржуазной философией остаются столь же сильными и определяющими основные идеи этого направления. Во-вторых, «феноменологии» как таковой в те десятилетия еще «не существует» – представление о ней только еще начинает формироваться (прежде всего в немецкой и американской мысли). Важным следствием этой особенности тех лет оказывается то, что феноменология понимается в первую очередь как исследование философии *Эдмунда Гуссерля*. В-третьих, ситуацию осложняет то, что подход к этой философии оказывается существенно трансформирован восприятием значительно более актуальных, важных и опасных для советской доктрины идей *экзистенциализма*. В-четвертых, освоение феноменологии идет в примечательном *следовании* западным интерпретациям, но вместе с тем также и *борьбы* с ними. Первая из этих закономерностей не требует подробной экспликации, тогда как три другие нуждаются в разъяснении. В 50-х гг. на Западе тоже встречаются спорадические упоминания фигур, имеющих отношение к феноменологии, однако они, во-первых, недоступны в Советском Союзе, а потому не становятся фактом научной жизни советского философского сообщества. Во-вторых, они зачастую являются не более философскими, чем оценки догматического советского марксизма⁵⁷.

⁵⁶ Л.А. Шершенко, «Борьба коммунистов и передовых ученых США против философии империализма», в Против философствующих оруженосцев американско-английского империализма, ред. Т.И. Ойзерман (М.: Изд-во АН СССР, 1951), 270–271.

⁵⁷ К ним относятся, в частности, характеристики, которые мы можем найти у Бердяева. «Гейдеггер принужден также признать смерть более высоким, чем *Dasein*, погруженное в обыденность, в *das Man*» (Н.А. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого* (Париж: YMCA-Press, 1952), 121).

Случай Марвина Фарбера

Случай Марвина Фарбера, одного из наиболее загадочных «проводников» феноменологии в советскую философию, заслуживает быть упомянутым отдельно. Этот философ одновременно и защищал Гуссерля с редко встречавшейся в таких случаях энергией, и критиковал его с не меньшей решимостью. Шпигельберг считает место Фарбера в феноменологическом движении особым еще и в том отношении, что он оказался одним из приезжавших учиться к Гуссерлю, кто сумел, наряду с Дорионом Кэрнсем и Ароном Гурвичем, «избежать влияния Хайдеггера»⁵⁸. Да, «избежать» влияния Фарберу действительно удалось. Но ситуацию можно описать еще более точно: в силу целого ряда причин Фарбер изначально занимает откровенно гуссерлианскую позицию по вопросу о том, что такое феноменология. Стремясь отстоять «методологический плюрализм» журнала, продолжающего и развивающего традиции немецкой феноменологии (*Philosophy and Phenomenological Research*. 1940 –), Фарбер оставляет возможность «плюрализма» главным образом для течений и направлений американской философии, в которой он сам укоренен. Но не для сомнительных для него «абераций» научной рациональной программы феноменологии.

На протяжении почти двух с половиной десятилетий имя Фарбера регулярно вспоминают в связи с феноменологией. «Широкое признание в США получили также реакционные идеи Э. Гуссерля; ярким последователем философии Гуссерля в США является Марвин Фарбер»⁵⁹. Может создаться впечатление, что, однажды «опознав» Фарбера как одного из наиболее активных сторонников феноменологии, советские философы затем воспроизводят одну и ту же формулу с незначительными вариациями. Почти в тех же выражениях спустя 3 года: «Большое распространение среди американской буржуазной интеллигенции, в особенности в академических кругах, получили реакционные идеи феноменологии Гуссерля. Особенно ярким

⁵⁸ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement* (The Hague: Kluwer Academic Publ., 1994), 240.

⁵⁹ М.А. Леонов, *Очерк*, 368.

распространителем гуссерлианства в США является Марвин Фарбер, который основал журнал «Философия и феноменологическое исследование»⁶⁰. В середине 50-х между советским марксизмом и американским гуссерлианством разыгрывается одна по-настоящему интригующая история. В русскоязычных и зарубежных публикациях она прошла незамеченной. Начало было положено Б.Э. Быховским, главным «цербером» советского идеологического марксизма, публикацией статьи, в которой была, в частности, затронута позиция Марвина Фарбера⁶¹.

Свою критику Быховский предсказуемо строит на нескольких постулатах марксизма. Главные идеи таковы. «Основной вопрос философии» (о том, «что первично») самым непосредственным образом определяет предмет философии, по поводу которого всегда ведется борьба «лагерей» философии. Современные школы идеализма пытаются всячески этот «предмет» исказить, лишить философию ее настоящего предмета, так сказать, «распределить». Раскрыв пагубную роль логического позитивизма в этих усилиях, Быховский заявляет, что «самую активную роль в распремечивании философии» сыграла феноменология; ее задача заключалась в «очищении философии от объективной действительности». Автор имеет в виду, конечно, феноменологическую редукцию. Когда Гуссерль предлагает осуществление ряда методических процедур, благодаря которым из конкретного, явления мы получили бы определенным образом подготовленный продукт для анализа, это интерпретируется как «отрыв» от реальности или, иначе, попытка «деобъективации» философии⁶². «Стихией феноменологии является, по собственному признанию Гуссерля, “сфера фикций”, а не действительность». Марксистское решение «основного

⁶⁰ М.А. Дынник, «Американские буржуазные философы – апологеты империалистической реакции», в *Против философствующих оруженосцев американо-английского империализма*, под ред. Т.И. Ойзермана (М.: Изд-во АН СССР, 1951), 55.

⁶¹ Б.Э. Быховский, «Распремечивание философии», *Вопросы философии* № 2 (1956): 142–151.

⁶² Сходный подход в это же время демонстрируют и другие марксисты (ср.: Менде, *Очерки*, 161–163).

вопроса» философии оказывается под угрозой. Феноменологическое требование «воздержания от суждений» (эпохэ) и требование беспредпосылочности столь же ожидаемо интерпретируются как «пропаганда беспартийной философии»⁶³.

Именно здесь помянут и «председатель Международного феноменологического общества Марвин Фарбер», причем упоминание впервые не всецело негативное: хотя «его позиция явно утопична», Фарбер все же «пытается отмежеваться от реакционных выводов, вытекающих из феноменологии», он высказал «немало верных и метких критических соображений, направленных против наиболее реакционных приверженцев гуссерлианства»⁶⁴. Если следить только лишь за советскими публикациями тех лет, остается не вполне понятно, почему вдруг Быховский вновь обсуждает взгляды Фарбера, причем заметно более подробно и в значительно более мягких, нетипичных для этого автора выражениях. В начале 60-х в разделе «Критика и библиография» Быховский публикует скорее благосклонную статью о Фарбере. «Профессор и руководитель философского факультета Пенсильванского университета <...> Марвин Фарбер – один из виднейших представителей феноменологии, ученик Гуссерля, председатель Международной феноменологической организации и редактор известного американского журнала “Philosophy and Phenomenological Research”. В своей новой работе “Натурализм и субъективизм” проф. Фарбер дает глубокую оценку гуссерлианской феноменологии и примыкающих к ней течений. Превосходное знание автором материала, острая постановка вопросов и пронизательный анализ придают книге большой интерес»⁶⁵. Советского критика не устраивает в первую очередь сама концепция «натурализма», в которой он усматривает «нерешительный», «непоследовательный и стыдливый материализм», а также опасность отказа от «основного вопроса философии». Общий вывод потому по-марксистски решителен и определен: «Проф. Фарбер, убедительно доказавший идеали-

⁶³ Быховский, «Распредмечивание философии», 148.

⁶⁴ Быховский, «Распредмечивание философии», 148.

⁶⁵ Б.Э. Быховский, «На верном пути. Marvin Farber. Naturalism and Subjectivism. Springfield, 1969. 389 P.», *Вопросы философии* № 12 (1961): 159.

стическую природу феноменологического метода, не сумел убедить нас в научной ценности того, что остается от феноменологии, освобожденной от идеализма. Нужен ли философу предварительный анализ понятий и категорий, анализ, осуществляемый на самых высоких ступенях абстракции? Нужно ли рассмотрение категориальных логических структур? Разумеется. Но в этом ли суть феноменологии? То, что в ней верно, – не ново, не оправдывает ее как философское нововведение, а то, что в ней ново, – неверно, делает ее несовместимой с диалектико-материалистической методологией и теорией познания <...> Мы твердо убеждены, и книга Фарбера укрепила в нас это убеждение, что дальнейший научный прогресс будет также совершаться без помощи феноменологии»⁶⁶. При всей недвусмысленности этого заключения, отклик на книги Фарбера завершается неожиданно благожелательными словами. Несмотря на «серьезные и существенные расхождения», книга Фарбера характеризуется как «интересная и полезная», рецензент желает «успехов на пути» борьбы против «идеализма, фидеизма и иррационализма»⁶⁷.

Однако и эта публикация Быховского не закрывает тему «председателя Международного феноменологического общества Марвина Фарбера». Спустя 8 лет изменение тональности еще более разительно. Быховский в основном пересказывает американского автора, даже особенности Гуссерля как личности и стиля работы: «был одиноким, замкнутым, эзотерическим мыслителем». (Как известно, «врага» нельзя наделять личностными качествами – это мешает непримиримости борьбы с ним; доктринальная марксистская критика этому правилу следовала.) Иные слова находит Быховский и для феноменологии. «Можно по-разному относиться к этому учению, но без всестороннего знакомства с ним нельзя ориентироваться в современной борьбе двух лагерей философии»⁶⁸. Обсуждение взглядов

⁶⁶ Быховский, «На верном пути», 163.

⁶⁷ Быховский, «На верном пути», 165.

⁶⁸ Б.Э. Быховский, «Рецензия на издание: Marvin Farber. The Aims of Phenomenology. The Motives, Methods, and Impact of Husserl's Thought», *Вопросы философии* № 2 (1969): 169.

автора удивляет уважительным отношением. «Книга М. Фарбера – основанное на превосходном знании предмета критическое введение в изучение феноменологии Гуссерля. Было бы полезно, на наш взгляд, издать эту работу (хотя бы ее первую половину) на русском языке. – Так завершает свою рецензию Быховский. – Это, несомненно, обогатило бы на нашу до сих пор еще скудную литературу по феноменологии и способствовало бы повышению эффективности борьбы против этой разновидности идеализма»⁶⁹.

На протяжении всех двух последних рецензионных текстов Быховский демонстрирует неплохое знание по крайней мере трех монографических публикаций Фарбера, что по меньшей мере необычно, ведь Фарбер, пусть даже известный и влиятельный организатор феноменологических исследований, может казаться совсем не тем автором, за изучение трудов которого советский философ возьмется в первую очередь. Однако даже если учесть, что внимание к Фарберу было обусловлено его влиятельностью в западной философии как интерпретатора Гуссерля, знание всех публикаций представляется *необычно* детальным. Это обстоятельство объясняется тем, что Марвин Фарбер, все время своей работы в качестве популяризатора феноменологии тайно симпатизирующий марксизму, внимательно следил за публикациями советских авторов. Статья о «деобъективации философии» производит на него столь большое впечатление, что он даже включает в свою книгу о натурализме и субъективизме целые 3 страницы изложения взглядов Быховского – пожалуй, ни одной журнальной публикации Фарбер не уделял такого внимания. Очевидно, это становится поводом для установления контакта между двумя марксистами (архив М. Фарбера в Буффало хранит несколько писем, документирующих факт их личного общения). В редакции «Советской энциклопедии», куда Быховский был сослан за «идеологические ошибки», долгое время хранились несколько монографий Фарбера с дарственными надписями для Быховского, причем пометки на полях тех страниц, где Фарбер пересказывает позицию своего советского коллеги, отличаются особой плотностью.

⁶⁹ Быховский, «Рецензия», 169.

Итак, история общения двух марксистов по поводу Гуссерля приняла мирный оборот, однако на этом никоим образом не закончилась.

Случай Георга Менде

Обыкновенно считается, что работы П.П. Гайденко были первыми публикациями в нашей стране о Хайдеггере и экзистенциализме. Это мнение нуждается в уточнении. Первый текст о Хайдеггере и экзистенциализме появился на русском языке как минимум за 5 лет до публикаций Гайденко, и это была переводная монография еще одного зарубежного марксиста, оказавшего серьезное влияние на отечественные исследования в этой области. Георг Менде вполне может считаться одним из родоначальников российских исследований экзистенциализма. По всей видимости, Менде обладал абсолютным авторитетом в той области, которая более всего интересовала советскую философию. Убежденный марксист, в 1935–1937 гг. побывавший, по его собственным словам, в гитлеровских тюрьмах, он уже в 1931 г. познакомился с сочинениями Хайдеггера и Ясперса. «Только тот, кто уже тогда, в годы постепенного развития немецкого фашизма, сознательно стоял на стороне немецкого рабочего движения, – вспоминает Менде, – может понять ту затаенную злобу, которую вызывали все идеологические произведения, прямо или косвенно усиливавшие в пользу фашизма путаницу, и без того уже царившую в умах мелкой буржуазии»⁷⁰. Тогда же Менде начал записывать свои мысли о философии экзистенции, однако только по завершении войны возникшие в 1948–1954 гг. разрозненные очерки смогли быть опубликованы отдельной книгой. Спустя два года она и была издана в русском переводе. Издание 1958 г. использует термин «экзистенциализм» в качестве главного и единственного. Между тем титул и авантаитул этого издания – прекрасная иллюстрация того, как формировались советские представления об экзистенциализме. «Georg Mende / Studien über die Existenzphilosophie», на титуле

⁷⁰ Менде, *Очерки*, 4.

превращается в «Георг Менде / Очерки о философии экзистенциализма». Поскольку здесь мы затронули одну из судьбоносных аббераций, произошедшую с этой традицией в русскоязычном и англоязычном пространстве, необходима краткая справка, которая хотя бы указала на комплекс вопросов, требующих отдельного и подробного рассмотрения.

Во-первых, *немецкого экзистенциализма не существовало*. По крайней мере, нет никаких оснований говорить о нём до начала 50-х гг., когда немецкие исследователи начали «применять» к немецкой философии идеи Сартра. (Кстати, и сам Менде в своем «экзистенциализме» ограничивается критикой идей только лишь Кьеркегора, Хайдеггера и Ясперса.) А что же имело место? С некоторых пор в немецкоязычных публикациях утвердилось обозначение *Existenzphilosophie* (экзистенц-философия, философия экзистенции). Во-вторых, само это обозначение – результат сравнительно позднего эксперимента по вычлениению наиболее значимых «тенденции эпохи». Происходит это в монографии сравнительно малоизвестного доцента Фрица Хайнемана, пытающегося обобщить влияние философии жизни Дильтея, идей Ницше, «ренессанс» Кьеркегора в Германии и, конечно, опирающегося на роль, которую приобретает термин *Existenz* в «Бытии и времени»⁷¹. Хайнеман тут же начинает популяризировать свое терминологическое изобретение⁷², однако вполне употребительным оно становится лишь с 1935 г. – для этого понадобилось еще влияние 3-томной «Философии» К. Ясперса. «Экзистенцфилософия» становится необычайно популярным термином; его используют для того, чтобы суммарно обозначить идеи Хайдеггера и Ясперса.

Важно, что вплоть до конца 20-х гг. XX в. не существовало *ни одного прецедента* использования термина «экзистенция» для маркировки некоего нового направления в философии. Все эти годы (1919–1932 гг.) понятие экзистенции в трудах основных «пропагандистов» этой категории функционирует в *различных*

⁷¹ Fritz Heinemann, *Neue Wege der Philosophie. Geist/Leben/Existenz* (Leipzig: Verl. von Quelle & Meyer, 1929).

⁷² Fritz Heinemann, «Neue Wege der Philosophie: Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart», *Philosophy* 9, Nr. 33 (1934): 112–116.

смыслах, которые несовместимы друг с другом. Для Хайдеггера это понятие онтологическое, а вместе с тем «нейтральное», т.е. не включающее в себя никакой аксиологии; оно не характеризует никакой «большей» или «меньшей» полноты бытия, оно лишь должно обозначить бытие такого особого существа как человек, закрепив таким образом его «особость». Для Ясперса же «экзистенция» есть понятие-ориентир, обозначающее *движение* человеческой субъективности. Также используя термин *Dasein* для обозначения человека, Ясперс отмечает, что это *Dasein* есть *возможная* экзистенция (Existenz).

Итак суммируем: 1) немецкого экзистенциализма не существовало; 2) экзистенц-философию «придумали» в 1929 г. К этим фактам можно добавить еще следующие. 3) До конца 30-х гг. не существовало и никакого «экзистенциализма», ни в немецком, ни во французском варианте. 4) Между прочим, до 1936 г. не существовало и никакой «экзистенциальной философии» – это вообще особый продукт перевода немецкой терминологии с немецкого на французский, а уже с него – на русский⁷³. 5) Наконец, «философия существования» (первый аналог того, что впоследствии станет «экзистенциальной философией») рождается в начале 30-х гг. XX в. как результат перевода немецкой проблематики на английский и французский языки; при этом смысл терминологической конкретизации «экзистенции» Хайдеггером и Ясперсом оказывается во многом утерянным: речь будто бы снова идет о «реальности», «существовании предметности» и т.п. Все эти обстоятельства имеют значение для понимания истории экзистенциализма, возводящего его

⁷³ Это требует отдельного обсуждения на материале французских сочинений и выступлений Л. Шестова (Chestov 1936; Chestov 1937), при неприменном обсуждении корректности передачи терминологической пары *existentiell* / *existential*, принципиальной для «Бытия и времени». Вкратце: традиционное *existentiell* затем начинают транскрибировать как «экзистенциальное», за счет чего *собственно* «экзистенциальное» (*existential*) – то, что Хайдеггер относит к онтологическим структурам, а не к состояниям, ситуациям (переживаниям, чувствам), – оказывается «затерто». (В переводе «Бытия и времени» В.В. Библихин решил эту проблему, *изобретя* для *традиционного* немецкого слова термин «экзистентный», сохранив, таким образом, для изобретенного Хайдеггером немецкого «экзистенциальный».)

то к Г. Марселю, то Достоевскому, если не к Паскалю и Августину. Еще более они будут иметь отношение к тупикам, в которых оказалось понимание феноменологии и экзистенциализма в 40–70-х гг.

Восточногерманский автор закрепил ряд штампов, которые будут использоваться еще долгое время. Перевод монографии Менде закрепляет выражение «экзистенциальное философствование» и делает акцент на его «ярко выраженном эмоциональном характере». Подразумеваются в первую очередь эмоции страха, заброшенности, замкнутости существования⁷⁴, идеологически экзистенциалисты остаются «в лагере империализма», Хейдеггер, «как и прежде <...> является апологетом империалистических мерзостей»⁷⁵, «мыслителем убогого времени» (известная формулировка К. Лёвита). Однако «ответственность за это нельзя возложить ни на бытие, ни на время», «виноват в этом исключительно сам Хейдеггер»⁷⁶. Модель критики, в соответствии с которой экзистенциализм есть выражение философии «отчаяния», обреченности и пессимизма, будет затем использоваться на протяжении еще почти десятилетия⁷⁷. Помимо двусмысленно-аморфного термина «экзистенциальное философствование», Менде закрепляет трактовку собственного (*eigentlich*) как «подлинного». Кроме того, автор не усматривает различия между терминами *Dasein* и *Existenz* (оба термина действительно *могут* переводиться одним и тем же словом «существование»), и потому известный тезис Хайдеггера об особом отношении такого сущего (*Dasein*), как человек, к своему бытию – это бытие терминологически предлагается маркировать термином *Existenz* – представляется ему нелепым каламбуром⁷⁸.

⁷⁴ Менде, *Очерки*, 10.

⁷⁵ Менде, *Очерки*, 19.

⁷⁶ Менде, *Очерки*, 25.

⁷⁷ А.А. Михайлов, *Философия обреченных* (Минск, 1962); М.Л. Чалин, *Философия отчаяния и страха* (М.: Госполитиздат, 1962); также: «упаднически-пессимистической доктрины» Э.Ю. Соловьев, «Экзистенциализм (Историко-критический очерк) (Статья первая)», *Вопросы философии* № 3 (1966) (ср.: «упадочная буржуазная идеология» (Менде, *Очерки*, 53).

⁷⁸ Менде, *Очерки*, 84.

Для последующих советских публикаций о Гуссерле печальные последствия будут иметь также отождествление автором «существования» (Менде имеет в виду *Dasein*) с *самосознанием*⁷⁹.

Основная линия критики экзистенциализма этой книги – идеологическая. Менде стремится показать «империалистическую сущность философии экзистенциализма, ее близость к фашистским тенденциям»: «Хейдеггер был фашистом и остался им до сегодняшнего дня», что же касается Ясперса, то он «не хотел и сегодня не хочет быть фашистом, но вследствие своей слепой ненависти к социализму он неизбежно попадает в тот же политический лагерь, что и Хайдеггер»⁸⁰; для представителей экзистенциализма характерна «лютая ненависть к мощно поднимающемуся демократическому движению народа»⁸¹. «Лжеучение, распространяемое Хейдеггером», «не является чистой бессмыслицей», оно имеет отчетливую общественную функцию: «отвлечь простодушных обывателей от действительных проблем и воспитать сознательных буржуа в духе империалистическо-фашистской элиты»⁸². В копилку словаря вражды, создаваемого советскими философами, Менде добавляет много сочных изобретений⁸³.

Значительная часть монографии Менде предлагает обсуждение проблематики «Бытия и времени»⁸⁴. Несмотря на то, что в этой книге это сделано с той степенью подробности, которая потом на десятилетия вперед не имела аналогов в русскоязычных публикациях (включая и книгу Гайденко об экзистенциализме)⁸⁵, читателю того времени пришлось бы изрядно потрудиться, чтобы вычленив за сплошь негативными и пренебрежительными оценками автора суть реальной

⁷⁹ Менде, Очерки, 101.

⁸⁰ Менде, Очерки, 37.

⁸¹ Менде, Очерки, 60.

⁸² Менде, Очерки, 70.

⁸³ «Хейдеггеровское бытие, скудно начиненное феноменологическим фаршем <...>», «паутина гуссерлевской фантазии» (Менде, *Очерки*, 90–91).

⁸⁴ Менде, Очерки, 100–160; 184–191.

⁸⁵ Отчасти это относится и к изложению философии Ясперса (Менде, *Очерки*, 206–215; 223–249).

проблематики. Но, по крайней мере, эти проблемы были названы.

При всей ограниченности анализа Менде, перевод его монографии вводит в научный оборот сразу две важные формулировки: «немецкий экзистенциализм»⁸⁶, а также тезис, что «экзистенциализм» это есть в первую очередь немецкая традиция (последний тезис впоследствии был затенен интерпретациями этой традиции с точки зрения французской философии). Первая формулировка вводит в заблуждение, вторая хотя бы указывает в направлении, которая заслуживала более пристального рассмотрения. Во всяком случае, монография Менде – последняя русскоязычная публикация об «экзистенциализме», по которой еще можно было реконструировать действительную историю этой традиции.

1960-е годы для феноменологии

Рождение феноменологии как направления

Возможно ли, чтобы нечто «начиналось» намного позже своего рождения согласно объективной хронологии? Полагаю, именно так и происходит с самой феноменологией как с движением. То, что не успело сложиться до 1933 г. (окончательное объединение школ и групп), как раз и совершается с началом Второй мировой войны и активно продолжается после ее окончания. С чего начинаются 60-е гг. для западных исследований феноменологии? К началу 60-х гг. в зарубежных исследованиях феноменологии происходят два важных изменения в связи с пониманием феноменологической проблематики. Первое связано с тем, что феноменология впервые начинает выходить из тени «индивидуально-личностного» философского направления и начинает рассматриваться в более широком контексте, а именно как часть более масштабного движения начала XX в. Она теперь

⁸⁶ Затем эта формулировка воспроизводится в: П.П. Гайденко, *Экзистенциализм и проблема культуры (Критика философии М. Хайдеггера)* (М.: Высшая школа, 1963); Соловьев, «Экзистенциализм».

представлена как *феноменологическое движение* (Шпигельберг). Второе изменение также связано с приобретением феноменологией большего веса. Теперь феноменология обсуждается также и в плане ее методологической роли в процессе познания. Новаторскими становятся здесь работы Штефана Штрассера⁸⁷.

Что касается доктринального аспекта советских исследований феноменологии 60-х гг., то они находятся в «бермудском треугольнике» восприятия этой философии как «иррационализма», просто «феноменализма»⁸⁸. Или же философская программа немецкой феноменологии находится в буквальном смысле в тени «Феноменологии духа»⁸⁹, автор которой переживает в это время несколько десятилетий (30–60 гг.) неослабевающей популярности. Парадигма, в которой рассматривалась любая вообще буржуазная философия вплоть до конца 60-х, определялась следующей матрицей. Эксплуатация трудящихся растет, вызывая обострение классово-борьбы. Противоречия капитализма обостряются; его обреченность становится все более очевидной. «Но капиталисты никогда добровольно от своего господства не откажутся»⁹⁰. «Выполнить идеологическую функцию

⁸⁷ Stephan Strasser, *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen Grundgedanken zu einem neuen Ideal der Wissenschaftlichkeit* (Berlin: Walter de Gruyter, 1964 [1. Aufl. 1962]).

⁸⁸ Феноменология достаточно долгое время понимается как выражение подхода, рассматривающего нечто в феноменальном аспекте. В этом смысле авторы иногда говорят о систематике элементарных частиц (ВФ. 1961. № 3. С. 128 сл.), или о «феноменологической трактовке» энтропии (ВФ. 1961. № 6. С. 147), т.е. в основном как о внешнем («феноменалистском») описании событий, фактов и явлений (ВФ. 1961. № 3. С. 5).

⁸⁹ Поначалу «феноменология» – это прежде всего феноменология гегелевская (*История философии*. Т. III, *Философия первой половины XIX века*, под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина (М.: ОГИЗ; Госполитиздат, 1945), 217–224; ср. также: ВФ. 1961. № 3. С. 181). Аберрации между гегелевской и гуссерлевской феноменологиями также закрепляют традицию перевода хайдеггеровского термина *Dasein* как «наличное бытие» (ВФ. 1961. № 3. С. 60).

⁹⁰ Л.И. Брежнев, *Отчетный доклад Центрального Комитета КПСС XXIII съезду Коммунистической партии Советского Союза. 29 марта 1966 года* (М.: Политиздат, 1966), 16.

защиты буржуазного строя призваны ныне не только разношерстные бульварные писаки, но во все большей и большей мере также и буржуазные философы и социологи-профессионалы». Соответственно, «кризис буржуазной идеологии находит свое выражение и в философии»⁹¹. Конечно, «далеко не все буржуазные философы непосредственно выполняют политические функции, как это делали Мартин Хайдеггер и Ганс Фрейер в фашистской Германии 30-х гг. или Карл Поппер в Англии и Сидней Хук в США 50-х гг.»⁹². Такая ситуация накладывает значительные ограничения на лексику, которой можно было пользоваться советскому философу. Доходило до случаев, которые сегодня кажутся пока еще труднопредставимыми. Так, например, еще в 60-х диссертанту, пишущему о Гегеле, приходится «полгода доказывать, что, говоря о гегелевской “Феноменологии духа”, без этого слова («дух». – И.М.) никак не обойтись»; возражение вызывает даже выражение «западные» интерпретации⁹³.

Русскоязычные публикации 60-х гг. имеют неровный, фрагментарный характер. С одной стороны, иногда даются верные оценки⁹⁴, однако в целом общая контекстуализация феноменологии, указание ее происхождения и места в современной

⁹¹ И.С. Нарский, «Кризис буржуазной философии на современном этапе истории и проблемы ее критики», *Философские науки* № 1 (1967), 3. Анализируя более ранние публикации Нарского о Хайдеггере (И.С. Нарский, «Понятия “нигилизма” и “ничто” в экзистенциализме М. Хайдеггера и антикоммунизм», *Философские науки* № 3 (1964)), западные наблюдатели верно отмечают, что это «не вклад в исследования Хайдеггера», поскольку в нем видят не философа, с которым спорят, а представителя Запада, чью идеологию отвергают» (De George, «Heidegger and the Marxists», 290–292).

⁹² Нарский, «Кризис буржуазной философии», 4.

⁹³ «Почему “западные”? – это как-то беспартийно звучит, тогда как наша философия, известно, “партийна”». – По рассказам Ю.Н. Давыдова о годах работы в Институте философии АН СССР (Батыгин, *Российская социология шестидесятых годов*, 387).

⁹⁴ «Интенциональная философия Гуссерля идет от Brentano, а своими корнями уходит к средневековой теологии» (ВФ. 1961. № 2. С. 173). Правда, эта констатация заимствована, скорее, из зарубежной исследовательской литературы.

философии иногда вызывают недоумение. Философию Гуссерля то характеризуют как «всецело умозрительное ответвление» психоаналитической (!) школы⁹⁵, то роднят с различными формами иррационализма. Вероятно, под влиянием общего доминирования французских интерпретаций, значительную часть школ и направлений современности пытаются свести к их прообразам во французской мысли. Феноменологию возводят даже к «зачинателям современного спиритуализма» Ройе-Коллар и Виктору Кузену, которые «являются прямыми предшественниками возникших позднее философских течений <...> завершением которых являются современный персонализм, экзистенциализм или феноменология. Феноменологи ссылаются на Мен де Бирана, но почему-то не признаются, что путь им открыл Ройе-Коллар» (ВФ. 1961. № 2. С. 171). Может показаться, что помещение феноменологии Гуссерля в контекст совершенно чуждых ей интеллектуальных традиций – случай в своей анекдотичности исключительный, однако подразумеваются, скорее всего, высказывания самих французских философов, пытавшихся найти «корни» модной философской традиции в собственной национальной культуре. Кроме того, ошибки относительно общих целей той или иной философии достаточно вероятны, ведь заключение об этих целях и задачах философских направлений приходилось делать на основании фрагментарного, ограниченного набора источников, а также вне возможности коммуникации с западными коллегами.

Как отвечали на вопрос об отношении между феноменологией и экзистенциализмом в советской философии? К середине 60-х считается установленным фактом, что феноменология (наряду с «философией жизни») оказала «большое влияние» на экзистенциализм⁹⁶. Во всех последующих изложениях «влияние» это так и оставалось таинственной сущностью. Полагали, что все дело в феноменологическом «методе», предложенном Гуссерлем, но получающем в экзистенциализме «иную

⁹⁵ *История философии в 6 т.* под ред. М.А. Дынника, М.Т. Иовчука, Б.М. Кедрова, М.Б. Митина, Т.И. Ойзермана, А.Ф. Окулова (М.: Наука, 1965), 5:304.

⁹⁶ *История философии в 6 т.*, 6:12.

трактовку»⁹⁷. В чем состоял этот метод, не раскрывалось. (Отметим, что любой из наиболее популярных претендентов на роль метода феноменологии – редукции, описания, интенционального анализа сознания, усмотрения сущности – вряд ли помог бы для разъяснения природы экзистенциализма.) Эта модель, повторяясь, многим в 50–60-е гг. представлялась достаточно естественной, однако если в Западной Европе и США она постепенно была скорректирована, в Советском Союзе (а потом отчасти и русскоязычных исследованиях) она была законсервирована. Поэтому временами эффект от чтения российских статей – как от посещения Кубы, где путешественник переносится в мир 50–60-х гг.

Идеализм как главный ориентир исследований

Мы показывали, что в общих чертах вся динамика историко-философского процесса советскому философу видится как борьба между материализмом и идеализмом; свое, родное, социализму классово близкое всегда имеет ту или иную степень близости материалистическому воззрению на мир, а все чуждое и враждебное – это, конечно, проявление «идеализма». Но мир сложен и многогранен. Вот и идеализм бывает двух типов: субъективный и объективный. В советских исследованиях начала 60-х Гуссерль по-прежнему предстает в качестве сторонника объективного идеалиста (ВФ. 1961. № 7. С. 132–140), теория значения Гуссерля «часто служит трамплином для рискованных метафизических спекуляций»⁹⁸.

К 1963 г. схема «субъективный»/«объективный» идеализм наконец используется для классификации двух наиболее интересующих нас течений философии XX в., с этой целью публикуют две обобщающие коллективные монографии, по каждой на обе разновидности идеализма. Несложно догадаться, что феноменология попадает в «объективный», а экзистенциализм – в «субъективный» идеализм. Эти сборники исходят всё из тех

⁹⁷ *История философии в 6 т.*, 6:16.

⁹⁸ В. Мальтуш, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», *Вопросы философии* № 7 (1961).

же постулатов: марксизм-ленинизм нанес по буржуазной идеологии «колоссальный удар». Кризис буржуазной идеологии проявляется в «кризисе философского мировоззрения», в «неспособности создать адекватную картину действительности»⁹⁹.

Вполне в духе этой вводной статьи представлена феноменология Гуссерля и у Мотрошиловой. Этот раздел коллективной монографии наполнен оценками, несправедливость которых не требует отдельной экспликации. «Формальный рационализм его концепции уступает место действительному иррационалистическому содержанию феноменологии». «Иррационализм у Гуссерля вырос в качестве неизбежного следствия предварительного обескровливания самого разума, подмены его действительной активности приспособлением к готовым идеям»¹⁰⁰. Все те идеи Гуссерля, которые спустя лет 10–15 Мотрошилова будет излагать как философски значимые, а спустя 40 настаивать на их непрременной важности: усмотрение сущности, редукция, интенциональность, проблема жизненного мира – подвергаются здесь опровержению как ошибочные¹⁰¹. Формулировки и оценки этого анализа хлестки и недвусмысленны (один из подзаголовков: «Гуссерль и иррационализм. Вместо открытой мистики – мистификация разума»). В отличие от вступительной статьи к сборнику, в разделе Мотрошиловой нет прямых апелляций к диалектическому материализму, нет жесткой оценочной риторики, которую мы видели в 40-х гг., однако марксистский пафос взгляда свысока присутствует здесь в полной мере: Гуссерль «напоминает *присяжного*

⁹⁹ Г.А. Курсанов, Н.С. Юлина, «Кризис буржуазной философской мысли и современный объективный идеализм. Вступительная статья», в *Современный объективный идеализм*, под ред. Г.А. Курсанова (М.: Соцэкгиз, 1963), 4–5.

¹⁰⁰ Н.В. Мотрошилова, «Феноменологическая философия и объективный идеализм», в *Современный объективный идеализм*, под ред. Г.А. Курсанова (М.: Соцэкгиз, 1963), 131.

¹⁰¹ Причем логику такого отвержения иногда трудно объяснить. К примеру, феноменологическая редукция означает для автора фактическое признание Гуссерлем существования «двух метафизически отгороженных субъектов: субъекта обычного познания и субъекта познания истины (феноменолога)» (Мотрошилова, «Феноменологическая философия», 138–139).

моралиста»¹⁰², «не интересуется действительной историей человеческого познания», «<...> выхватывает из исторической действительности <...>»¹⁰³, «заигрывает» с категорией «жизненного мира»¹⁰⁴, «“выдает” нечто за доказательство»¹⁰⁵, «не делает никакой попытки разобраться» в некоем вопросе¹⁰⁶. В общем, «перед лицом истории и науки гуссерлианство по существу само вынесло себе приговор»¹⁰⁷.

Во всех случаях, когда речь идет о таких авторах, как Н.В. Мотрошилова, П.П. Гайденко, Э.Ю. Соловьев, т.е. о тех, за кем закрепились слава первых исследователей феноменологии, мы исходим из презумпции наличия у авторов искреннего и добросовестного желания разобраться в материале. Если же не удастся реконструировать логику неверных и несправедливых оценок того времени, неизбежно возникает вопрос: что же именно определяет столь заметные искажения? Одна из гипотез связана с загадочным персонажем, уже появлявшимся в нашем изложении. Речь вновь о Марвине Фарбере, на которого неоднократно ссылается Мотрошилова¹⁰⁸, причем второй раз на все ту же книгу «Натурализм и субъективизм», которая стала центральным звеном, связавшим Фарбера и Быховского. Мотрошилова во многом повторяет тезисы Фарбера об ответственности Гуссерля за «иррационализм последователей, а также о необоснованном «субъективизме» феноменологических процедур¹⁰⁹. Мы уже говорили, что одной из причин этих интерпретаций марксистско ориентированных историков философии была изначально неверная разметка основных направлений западной философии и отчасти неизбежно вытекающая из нее «персоналистическая» ориентация истории философии.

¹⁰² Мотрошилова, «Феноменологическая философия», 133.

¹⁰³ Мотрошилова, «Феноменологическая философия», 148.

¹⁰⁴ Мотрошилова, «Феноменологическая философия», 145.

¹⁰⁵ Мотрошилова, «Феноменологическая философия», 130.

¹⁰⁶ Мотрошилова, «Феноменологическая философия», 149.

¹⁰⁷ Мотрошилова, «Феноменологическая философия», 152. Во всех приведенных цитатах курсив мой. – И.М.

¹⁰⁸ Мотрошилова, «Феноменологическая философия», 145; 153.

¹⁰⁹ Ср.: Marvin Farber, *Naturalism and Subjectivism* (Springfield Illinois: Charles C. Thomas Publ., 1959), 330 f.

На примере уже этих русскоязычных публикаций советского периода мы видим, что наступает некоторый качественно новый этап во взаимоотношениях между феноменологической и экзистенциалистской программами. Речь не только о том, что исследования феноменологии находятся в тени изучения экзистенциализма, но теперь уже и о том, что связь между этими двумя философскими традициями должна быть представлена в виде формулы. Однако как раз с этим обнаруживаются проблемы.

Мы говорили, что в 50-х гг. исследования феноменологии как философского направления далеко уступали аналогичным исследованиям экзистенциализма. Только начиная с 60-х гг. начали понимать, что феноменология – это потенциально нечто большее, чем только один немецкий философ (Э. Гуссерль). Это осознание начало укрепляться постепенно, после выхода эпохального труда Г. Шпигельберга¹¹⁰. К концу 60-х уже в зарубежных исследованиях становится общепризнанным фактом, что феноменология Гуссерля может рассматриваться как ядро «феноменологического движения»¹¹¹. «Феноменологическая философия» превращается теперь в данность, которую обыкновенно признают. Однако и теперь (причем точно так же, как и с экзистенциализмом) расширение исследований феноменологии происходило по «экстенсивной модели», в соответствии с которой каждый ученый находил в философской традиции свою область специализации, мало пересекавшуюся с областями других исследователей, а значит, не создавалось возможности диалога и коммуникации внутри расширяющегося таким образом сообщества.

Последовательно изучая советские публикации о феноменологии и экзистенциализме 60-х гг., мне не удается увидеть хотя бы примерное соответствие «мировому уровню». Самое большее, о чем может идти речь, – это процесс постепенной

¹¹⁰ Г. Шпигельберг, *Феноменологическое движение. Историческое введение* (М.: Логос, 2002).

¹¹¹ Eugen Fink, «Bewußtseinsanalytik und Weltproblem», in *Phänomenologie – lebendig oder tot? Mit Beiträgen von Helmut Gehrig – Eugen Fink – Martin Heidegger – Ludwig Landgrebe – Max Müller – Hermann L. Van Breda*, (Karlsruhe: Badenia, 1969), 9.

«нормализации» философского дискурса, приведения его к ритму спокойного, содержательного обсуждения, которое хотя бы не начинается с обвинений и приговоров. Такое спокойное обсуждение только и даст надежду, что нам расскажут что-либо о мотивах, подталкивающих философов к формированию тех или иных концепций, выдвижению тех или иных гипотез. Мы с грустью и надеждой регистрируем любые мелкие позитивные изменения этих десятилетий: вот перестали ругаться площадной бранью, вот клише и обвинения хотя бы не в каждом абзаце. Вот клеймо «философия буржуазной реакции» без лишнего шума меняют на «философию за рубежом». Вот проблеск чего-то, что явно можно толковать как расширение кругозора, общее смягчение нравов¹¹². Вот, наконец, хотя бы допускают возможность, что западные философы говорят о каких-то заслуживающих внимания проблемах... «Удивительно признание, – поражается британский обозреватель, анализирующий советские публикации в 1967 г., – что современные буржуазные философы ставят важные и жизненные вопросы. Ведь прежде все буржуазные философы только и могли кружиться в отчаянии, бесильные исправить свое печальное положение»¹¹⁵.

Иррационализм как ключевое слово

Публикации П.П. Гайденко

«Общие черты» буржуазной идеологии определяются теперь в целом так же, как и в 40-е гг.: «пессимизм, иррационализм, антикоммунизм»¹¹⁴. Вплоть до начала 80-х в стандартизированных изданиях по философии того времени, в первую

¹¹² Например, когда чаще начинают давать информацию о современной зарубежной философии. (Целых 6,5 страниц библиографии! (ВФ. 1958. № 11. С. 184–190))

¹¹⁵ T.J. Blakeley, «Current Soviet Views on Existentialism», in *Studies in Soviet Thought* 7, no. 4, 333–339 (1967), анализируя: В.В. Лазарев, «Экзистенциалистская концепция человека в США», *Вопросы философии* № 3 (1967).

¹¹⁴ В. Мальтуш, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», *Вопросы философии* № 6 (1961): 179.

очередь учебниках, иррационализм упоминается в качестве одной из трех «ведущих тенденций» идеалистической философии (наряду с двумя другими, менее распространенными обвинениями, «научообразным эмпиризмом» и «фидеизмом») ¹¹⁵. Вне зависимости от того, какова оценка каждым из советских философов кого-либо из представителей феноменологии или экзистенциализма, иррационализм становится едва ли не главной характеристикой. Первая публикация о Хайдеггере П.П. Гайденко, опубликованная ею после защиты кандидатской диссертации ¹¹⁶, о «фундаментальной онтологии» Хайдеггера ¹¹⁷, выносит приговор в «иррационализме» или регистрирует «борьбу» Хайдеггера с рационализмом едва ли не в каждом третьем абзаце статьи. В ее интерпретации Хайдеггер суммирует и систематизирует все аргументы против рационализма, которые немецкая буржуазная философия «намеренно или бессознательно» предлагала за последние полвека. Хайдеггер становится самым выраженным иррационалистом, потому что если ранее иррационалисты (Дильтей, Бергсон, Джеймс) «стремились лишь ограничить сферу влияния науки <...> но не ликвидировать ее вообще», то «Хейдеггер – один из первых, кто открыто заявляет, что наука не только теоретически несостоятельна, но и практически вредна: она является, по его мнению, основной причиной всех социальных неурядиц и общественного кризиса, ведет к гибели личности, ибо разрушает изначальное иррациональное “единство” человека и мира, являющееся будто бы опорой

¹¹⁵ М.Т. Иовчук, Т.И. Ойзерман, И.Я. Щепанов, ред. *Краткий очерк истории философии*. 3-е изд. (М.: Мысль, 1975), 712. Разумеется, из обоймы этих определений не исчезает и «пессимизм». «Идеалистическая философия по самому своему объективному положению в капиталистическом обществе враждебна прогрессивным силам <...> Будучи теоретическим самосознанием класса, идущего к упадку, она все больше проникается духом пессимизма <...>» (Иовчук, *Краткий очерк*, 711).

¹¹⁶ П.П. Гайденко, «Философия М. Хейдеггера как выражение кризиса современной буржуазной культуры» (Кандидатская диссертация. Экон. ин-т им. В.Г. Плеханова, 1962).

¹¹⁷ П.П. Гайденко, «“Фундаментальная онтология” М. Хейдеггера как форма обоснования философского иррационализма», *Вопросы философии* № 3 (1963).

всякой индивидуальной целостности и самобытности»¹¹⁸. Статья является примером тенденциозной, но при этом необычайно последовательной¹¹⁹ интерпретации, которую следует рассматривать, скорее, как документ эпохи, нежели разъяснение идей Хайдеггера. Подобные толкования опровергаются не полемикой с отдельными тезисами, а альтернативным изложением проблемы. Однако важным позитивным достижением является уже то, что советские авторы отходят от стилистики «ругательной» критики, характерной для 40-х и 50-х гг.

За год до диссертации и упомянутой статьи в работах П.П. Гайденко будет намечена еще одна линия в исследованиях Хайдеггера, спустя десятилетия она станет основной: исследование его философии вдоль проблемной линии времени, истории¹²⁰. Статья состоит из четырех частей; в первой автор принимает довольно искусственную, на мой взгляд, попытку привязать проблему истории у Хайдеггера к проблемам общества и общности Ф. Тённиса – это необходимо, чтобы подкрепить тезис следующих частей статьи о будто бы присущей Хайдеггеру «романтической идеализации общины». Разъяснение идейного контекста, в котором вызревает мысль Хайдеггера, далее происходит через идеи Шпенглера и Клагеса (с первым из них Хайдеггер полемизировал), но не через Дильтея (имевшего для Хайдеггера важнейшее значение). За следующими двумя разделами, в которых история сначала увязывается с проблемой метафизики, а затем борьба против метафизики «в действительности оказывается борьбой против рационализма»¹²¹, Гайденко сперва интерпретирует проблему искусственных дихотомических разделений, о которых много говорил Хайдеггер, сперва как проблему предметности, а уже ту – как перенесенную в гносеологическую плоскость Марксову проблему

¹¹⁸ Гайденко, «Фундаментальная онтология», 104.

¹¹⁹ П.П. Гайденко методично обнаруживает «иррационализм» во всех элементах хайдеггеровской проблематики: концепции «бытия-в мире», «расположенности», «феномена», понимания и др.

¹²⁰ П.П. Гайденко, «Философия истории М. Хайдеггера и судьбы буржуазного романтизма», *Вопросы философии* № 4 (1962).

¹²¹ Гайденко, «Философия истории М. Хайдеггера», 75.

отчуждения¹²². Автору кажется, что это вполне объясняет осуждение марксизма в некоторых поздних статьях Хайдеггера. Вмененное философу нераспознавание природы общественно-экономических отношений и романтическое превознесение искусства удачно сочетается с заключительной, четвертой частью статьи, в которой «идеализация общины в условиях буржуазного общества» сближает Хайдеггера с «идеологией фашистского государства»¹²³.

В начале 60-х монография «Экзистенциализм и проблема культуры»¹²⁴ становится важным событием в научной жизни. Мы имеем дело с первым исследованием Хайдеггера, которое обходится без ритуальных ругательств в адрес этого «буржуазного философа». Читатель может заметить несколько линий рассогласования между названием книги и ее фактическим содержанием. Аннотация указывает, что речь пойдет о «Мартине Хайдеггере, основоположнике экзистенциализма, одном из ведущих представителей современной буржуазной философии», и что необходимость такой работы обусловлена тем, что «в марксистской литературе не было еще работы, где была бы систематически рассмотрена и подвергнута обстоятельной критике философия Хайдеггера». Взглядам Хайдеггера в этой монографии действительно отводится центральное место, однако в анализе автор использует лишь некоторые ключевые произведения¹²⁵. Что сообщает этот текст об экзистенциализме, который вместо Хайдеггера вынесен в заголовок? Упоминание взглядов Кьеркегора можно найти на 6–7 страницах, но оно заметно уступает по объему изложению позиции К. Маркса. В книге практически отсутствует Ж.-П. Сартр, а краткие упоминания А. Камю

¹²² Гайдено, «Философия истории М. Хайдеггера», 76.

¹²³ Гайдено, «Философия истории М. Хайдеггера», 83–84.

¹²⁴ П.П. Гайдено, *Экзистенциализм и проблема культуры (Критика философии М. Хайдеггера)* (М.: Высшая школа, 1963).

¹²⁵ Это было замечено вскоре после публикации книги. «В своей библиографии Гайдено приводит список наиболее важных работ Хайдеггера, однако фактические цитаты ограничиваются только работами “Бытие и время”, “Неторные тропы”, “Учение Платона об истине”, сборнике “Выступления и статьи” и “Кант и проблема метафизики”» (De George, «Heidegger and the Marxists», 290).

служат скорее целям иллюстрации кризиса современного буржуазного мировоззрения. По аналогии с монографией Менде, можно предположить, что Гайденко решила сосредоточиться на «немецком экзистенциализме», однако за исключением двух-трех страниц в начальных частях книги речь о К. Ясперсе также не идет. Раздел, в котором Гайденко переходит к рассмотрению философии Хайдеггера¹²⁶, неожиданно увязывается с темой, которая немецким философом никогда не обсуждалась, – проблемой творчества. Очевидно, по замыслу автора, это должно было подвести к проблеме культуры. Каковы основания говорить о творчестве? Один из поводов для упоминания этой проблемы – ссылка на то, что, по мнению Хайдеггера, «в европейской философии вопрос о бытии не только не ставился, но и не мог быть поставлен»¹²⁷. От проблемы творчества это довольно далеко. Не связана с творчеством и хайдеггеровская онтология возможности¹²⁸. Трактовать эту категорию в смысле творчества представляется слишком большой натяжкой. Что понимается под «творчеством», в самой книге Гайденко не сообщает. Можно только догадываться, что это понятие увязывается с проблемой интерпретации, которую она считает субъективистской, ненаучной и волюнтаристской¹²⁹, однако здесь «творчество» использовалось бы в переносном, завуалированно критическом смысле: как «фантазия», создание чего-то, что не совпадает – как в хайдеггеровской интерпретации – с имевшим место (в действительности). Ни одна из этих трактовок не представляется убедительной¹³⁰. Но, как уже было ска-

¹²⁶ Гайденко, *Экзистенциализм*, 25 сл.

¹²⁷ Гайденко, *Экзистенциализм*, 25.

¹²⁸ Гайденко, *Экзистенциализм*, 40.

¹²⁹ Это согласуется с общим подходом Гайденко к экзистенциализму, который «<...> в основу личности <...> кладет принцип воли, своенравия» (Гайденко, *Экзистенциализм*, 17).

¹³⁰ Вполне возможно, под «творчеством» Гайденко подразумевает также потенциальный результат критики метафизики (создание нового, не метафизического мировосприятия). Круг тем, для характеристики которых П.П. Гайденко использует понятие «творчество», неоправданно широк. Творчество может быть отнесено не только к интерпретации, но и к пониманию. Ср.: «Уже в первых работах Хайдеггера проблема творчества выступает как проблема

зано, автор не предлагает других версий. Поэтому финальный вывод главы («не случайно центром внимания Хайдеггера становится проблема творчества»¹⁵¹) – недостаточно обоснован.

В заблуждение вводит уже характеристика основной темы «Бытия и времени». «Предмет рассмотрения Хайдеггера в его книге “Бытие и время”, – полагает Гайденко – человек, который выступает у него как *Dasein*, т.е. “бытие-сознание”, в отличие от *Vorhandensein*, т.е. “бытия-наличия”, или вещного бытия. Человек, по Хайдеггеру, должен стать исходным пунктом экзистенциальной философии <...>»¹⁵². Первая неточность касается человека как главной темы. Конечно, и сегодня есть исследователи, считающие, что в своей работе Хайдеггер фактически предложил вариант *антропологии*, а не онтологии, однако аргументы автора в пользу онтологии все-таки заслуживают хотя бы упоминания. Вторая неточность касается интерпретации *Dasein* как «бытия-сознания». Под влиянием гуссерлевского трансцендентализма подстановка «сознания» вместо «*Dasein*» была предсказуемой ошибкой восприятия (ср. «самосознание» у Г. Менде), однако и для этой интерпретации Хайдеггер повода не давал. Третья ошибка – в противопоставлении *Dasein* и *Vorhandensein*. Последнее – не какое-то бытие, противостоящее *Dasein*, а один из модусов, в котором для *Dasein* «дано» то, что мы обыкновенно называем «вещами» объективного мира: они могут присутствовать в мире в режиме повседневной невиденности, быть «под рукой» (*zuhanden*), или же по ряду причин становиться «замечаемыми», наличными (*vorhanden*).

Одной из задач данной статьи является прослеживание накапливающихся ошибок интерпретации определенных философских тем. Ошибок, на которые, бывает, даже спустя 60 лет после выхода книги так никто и не обратил внимание и которые оттого становятся основой для дальнейших исследований. Исключительно для этой цели упомянем еще два важных

интуиции <...>» (Гайденко, *Экзистенциализм*, 92). При этом проблема интуиции (у Хайдеггера, за исключением университетских лекционных курсов, практически не обсуждаемая) трактуется Гайденко как проблема понимания.

¹⁵¹ Гайденко, *Экзистенциализм*, 73.

¹⁵² Гайденко, *Экзистенциализм*, 8.

момента, которые стоит учитывать читателю этого в высшей степени достойного исследования. В восстанавливающей интерпретации нуждается концепция *Man* в «Бытии и времени»¹³³. К сожалению, не подходит ни одно из использованных автором разъяснений: а) *Man* – не «неподлинный» способ существования, Хайдеггер избегает введения оценочных категорий не в последнюю очередь потому, что они предполагали бы указание на «образцовое» состояние (по отношению к которому нечто только и можно было бы счесть «ненастоящим», «неподлинным»); б) некорректно разъяснять *Man* и как «погруженность человека в мир вещей» – озабоченное вовлечение человека в оперирование вещами Хайдеггер обсуждает в §§ 12, 15–16 «Бытия и времени», тогда как в §§ 25–27 анализирует *вторую*, родственную первой, но все же самостоятельную форму *не-собственного*, т.е. не к *себе* самому, но *вовне*, на «другое» ориентированного существования в мире; человек здесь погружен в мир того, что не он *сам*, но «люди» считают важным (правильным, истинным). Неверно также (в) разъяснять концепцию *Man* ссылками на понимание науки и у Ясперса¹³⁴. «Безличный характер» науки, одна из наиболее давних характеристик научного знания, есть феномен другого порядка, да и Ясперс эту хайдеггеровскую концепцию безличного существования не разделяет. *Man* не стоит считать также (г) иллюстрацией Марксовой проблемы отчуждения¹³⁵, ведь речь идет не об отношении между индивидами, не о том, будто субъект выступает как средство. Имеется в виду «установка», «ориентация» самого человека, причем она не связана с какой-либо особой общественно-экономической формацией.

Второе принципиальное искажение касается сразу трех центральных категорий «Бытия и времени», *Dasein*, бытия, истины. Мы видим, пишет Гайденко, «что когда Хайдеггер определяет истину через бытие, а затем через человеческое существование, то эти определения не противоречат друг другу, ибо для Хайдеггера нет бытия как чего-то независимого и внешнего

¹³³ Ср. Гайденко, *Экзистенциализм*, 11–14.

¹³⁴ Гайденко, *Экзистенциализм*, 12.

¹³⁵ Гайденко, *Экзистенциализм*, 13.

бытию сознания. Отсюда ясно, что когда Хайдеггер воюет против “субъективизма” метафизики, связывающей истину с познанием, а не с бытием, то он тем самым воюет не против субъективизма (как он сам говорит), а против рационализма прежней философии»¹³⁶. Здесь мы имеем отнюдь не определение «через», но совсем другое отношение. Действительно, *бытие* сущего делается явленным. Именно эту явленность бытия на самых разных уровнях – от до-концептуального (ср. § 32) и даже вообще пред-тематического (§§ 15–16) до выраженного в суждении Хайдеггер и предлагает считать имеющим отношение к *истине* (§ 44). Конечно, *истина* есть, лишь «покуда Dasein есть» (§ 44) – но это значит лишь, что мы говорим не о «вечной» истине, а о чем-то значимом для «субъекта» (при этом Хайдеггер, конечно же, не утверждает, будто истина тождественна субъекту или зависит от него).

В книгу «Экзистенциализм и проблема культуры» вошел материал статей, опубликованных Гайденом в те же годы, поэтому мы здесь также находим попытку объяснить Хайдеггера через Тённиса, Шпенглера и Клагеса¹³⁷. Точно так же, как и в других статьях, Гайденом выводится отсюда «романтизацию “почвы и крови”»¹³⁸, близость Хайдеггера «идеологии фашистского государства», а также тезис об «иррационализме» Хайдеггера.

Публикации Н.В. Мотрошиловой

Состояние исследований советских ученых в 50–60-х гг. участники и свидетели того времени зачастую характеризуют довольно оптимистично. «*Целый ряд статей о западных философах XX века оказался, я полагаю, вполне на уровне мировых исследовательских требований*, – пишет об этом периоде Н.В. Мотрошилова, – так что их можно без скидок сопоставлять с тем, что о Хайдеггере, Сартре или Ясперсе писалось на Западе, и с тем, что авторы соответствующих статей продолжали писать и думать позже, когда давление идеологических стереотипов

¹³⁶ Гайденом, *Экзистенциализм*, 64.

¹³⁷ Гайденом, *Экзистенциализм*, 76–80; 100.

¹³⁸ Гайденом, *Экзистенциализм*, 101.

ослабло или сошло на нет»¹³⁹. Это утверждение, для автора настолько важное, что выделяется курсивом, не кажется мне очевидным. В 50–60-е гг. все еще доминируют оценки западной философии, которые, как мы видели, далеки не только от научно адекватного изложения взглядов западных философов, но и едва ли укладываются в стандарты сколько-нибудь спокойно-го, уважительного обсуждения этих взглядов.

Первой концептуальной статьей автора, который уже очень скоро станет главным специалистом по феноменологии в СССР, является написанная в соавторстве статья, в которой философию Гуссерля пытаются – к сожалению, без особых успехов – привязать к философскому направлению, имеющему более сложное происхождение. Приведем основные тезисы этой публикации. «Антипсихологическая и рационалистическая по замыслу философия Гуссерля оказалась питательной почвой для произрастания экзистенциализма – иррационалистического направления, открыто отвергающего всякую претензию на то, чтобы считать философию наукой». Этот переход был «внешне неожиданным», но «на самом деле вполне последовательный». Происходило это так, что «в тот период, когда ученики Гуссерля терпели неудачу за неудачей в попытках применить феноменологический метод» к разным областям знания, «уже тогда бывший ассистент Гуссерля Мартин Хейдеггер обнаружил новую сферу опыта, которой сам автор “Логических исследований” старательно избегал»; феноменологические конструкции наложились на эту область «просто и естественно»¹⁴⁰. Вина и ответственность лежит не только на неумелых учениках, но и на самом Гуссерле: он «интерпретировал разум и науку таким образом, что экзистенциалистам оставалось, собственно говоря, лишь водворить иррационализм на те позиции, которые рационализм сдал именно благодаря гуссерлевской его “защите”»¹⁴¹.

¹³⁹ Н.В. Мотрошилова, *Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль* (М.: Академический Проект, 2012), 45.

¹⁴⁰ Н.В. Мотрошилова, Э.Ю. Соловьев, «От защиты “строгой науки” к утверждению иррационализма (философская эволюция Э. Гуссерля и немецкий экзистенциализм)», *Вопросы философии* № 5 (1964): 92–93.

¹⁴¹ Мотрошилова, «От защиты “строгой науки”», 100.

Таким образом, эта аргументация имеет форму: пусть и с благими намерениями¹⁴², но все же была построена философия, закономерным продолжением которой является иррационализм, «мистика» и «беспочвенный утопизм». Такой результат не может быть научно ценным – а следовательно, порочна и сама философия, приводящая к таким следствиям. В общем, опровержение гипотезы путем фальсификации всех необходимых из нее следствий. Проблема лишь в том, что каждый элемент сконструированной гипотезы является изначально ошибочным: а) практически никто, в общем, и не пытался применять «метод», на котором более всего настаивал Гуссерль (редукция), – у феноменологов из окружения Гуссерля, а также у следующих поколений возникали серьезные сомнения в том, что этот «метод» возможен (и перспективен) в том виде, в каком он Гуссерлем предлагался; б) не было никакой особой сферы, которой бы Гуссерль «избегал», но затем Хайдеггер ее обнаружил (да и самому Гуссерлю бы «пришлось» к ней обратиться)¹⁴³.

Опубликованная буквально спустя 4 года монография «Принципы и противоречия феноменологической философии»¹⁴⁴ – первая по-настоящему профессиональная (и на многие годы вперед – единственная) монография о Гуссерле и его феноменологии. Хотя и в ней сохраняются некоторые не вполне обоснованные характеристики «иррациональных» следствий гуссерлевской феноменологии, весь текст выдержан в совершенно

¹⁴² «Субъективная цель Гуссерля, возможно, и состояла в том, чтобы защитить сферу “чистой истины” от посягательств скептицизма и релятивизма» (Мотрошилова, «От защиты “строгой науки”», 100).

¹⁴³ Здесь авторы подразумевают «обыденное сознание с его ценностно-эмоциональными реакциями на действительность», «жизненный мир». Под «обыденным сознанием» советские авторы имеют в виду «естественную установку» (см.: Эдмунд Гуссерль, *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая*, пер. А.В. Михайлова (М.: Академический проект, 2009), §§ 27–28). Более поздняя гуссерлевская концепция жизненного мира начинает разрабатываться Гуссерлем лишь *в ответ* на анализ проблемы мира в «Бытии и времени», хотя сам термин встречается у него много раньше, уже в 1916–1917 гг. (Hua XXXIX).

¹⁴⁴ Н.В. Мотрошилова, *Принципы и противоречия феноменологической философии* (М.: Высшая школа, 1968).

другом, значительно более спокойном стиле, если бы не имя на обложке, мы вполне могли бы решить, что этот текст принадлежит совсем другому автору. Построенная в стиле краткого популярного введения в проблематику, эта монография дает представление об основных наиболее важных темах гуссерлевской философии (проблемы логики, основные принципы нового варианта наукоучения; проблемы естественной установки, сознания, редукции и др.). Она и по сей день может использоваться как источник для самого первого знакомства с феноменологией.

На фоне в высшей степени экзотических представлений о философии Гуссерля 50–60-х гг. и вообще о феноменологии как направлении философии XX в. статьи Мотрошиловой, пусть и имеющие справочно-учебный характер, пусть и критикующие Гуссерля за то, что не являлось проблемой в его философии, – эти статьи все же были важным шагом в направлении того, чтобы когда-либо потом, в будущем, изучение Гуссерля могло приобрести форму «нормальной науки», нормальной, конвенциональной истории философии. Авторы 50–60-х гг., вне всякого сомнения, ставили перед собой цели значительно более масштабные, однако сегодня мы можем судить: ни о чем другом, кроме задания более-менее корректных рамок для изучения философского направления, речи и не могло идти.

Кто же «феноменолог»?

Мы подходим к следующему непростому вопросу: кто, собственно, оказал наибольшее влияние на исследование феноменологической проблематики? Помимо «научного одиночества» каждого из советских философов, занимавшихся какой-либо из тем современной западной философии, понимаемой как отъединенность от зарубежных исследований, существовало также «одиночество» в смысле отсутствия сообщества, которое бы профессионально обсуждало вопросы соответствующих философских направлений современной западной философии. Одиночество в последнем смысле проистекало из достаточно тривиального факта, что в исследовании каждой

из обширных областей, обозначаемых ключевыми словами «экзистенциализм», «феноменология», «Гуссерль», «Хайдеггер», «Сартр», каждому советскому философу удавалось сосредоточиться лишь на какой-либо одной из областей, при почти неизбежной утрате общей перспективы. Приведем лишь несколько иллюстраций.

К исследователям феноменологии в Советском Союзе стало почти шаблонным причисление четырех имен: П.П. Гайденко, М.К. Мамардашвили, Н.В. Мотрошиловой, Э.Ю. Соловьева. Однако и здесь ситуация оказывается неожиданно непростой. О том, какое отношение к феноменологии имеют выступления и публикации Мамардашвили, следует говорить отдельно. В отношении двух других авторов 60–70-х гг., Гайденко и Соловьева, нетрудно показать, что *исследовательская* тематика была в каждом случае иной. Феноменология (или философия Гуссерля) если и затрагивались, то либо в популярно-обзорном стиле, либо как необходимо «сопутствующий» элемент экзистенциализма и других современных проблем философии. Для П.П. Гайденко таковыми были: романтизм, религиозная философия, экзистенциализм и Хайдеггер; для Э.Ю. Соловьева: И. Кант, идеи личности и права, а также экзистенциализм.

Основная линия, к которой мы неизменно возвращаемся в данной статье, нерешенность (а возможно, и принципиальная неразрешимость в те годы) проблемы феноменологии «и» экзистенциализма приводила к тому, что по изломам этого водораздела, иногда также символически обозначаемого как проблема «Гуссерля или Хайдеггера», стало проходить *тематическое размежевание интересов советской критической литературы*. Гуманитарно (и религиозно) ориентированная выберет для себя Хайдеггера и экзистенциализм; секулярно-позитивистски ориентированная – Гуссерля и его феноменологию. Гуссерль стал преимущественной темой Н.В. Мотрошиловой, а исследования Хайдеггера стали ассоциироваться – преимущественно с П.П. Гайденко. Из перспективы сегодняшнего дня все выглядит так, как если бы между двумя наиболее талантливыми исследовательницами советского периода шло невидимое соревнование. *Проблемным полем* этого соревнования стала область, основная для шестидесятников: проблемы (а) человека,

(б) *общества* и (в) *науки*. Каждой предстояло найти свой индивидуальный подход к этим трем важнейшим темам.

В случае Гайденко проблема человека нашла отражение в проблематике «сугубо личностного», персонального – *экзистенции*, а исследования *общества* пошлы по едва ли не единственно возможному тогда обходному пути: господствовавший тогда исторический материализм огибали через подчеркнуто «позитивный» подход к обществу, т.е. через его *социологические* исследования. В случае Мотрошиловой ориентация на индивидуально-личностное представлена исследованиями *сознания*. Этот исследователь отдал дань социологическому направлению, столь популярному для альтернативно настроенной интеллигенции 60-х гг. Только если Гайденко находит путь в социологию через М. Вебера, как известно, одного из величайших авторитетов для К. Ясперса, то Мотрошилова, во многом под влиянием научных интересов Ю.А. Замошкина, открывает для себя одну из американских концепций социологии – социологию знания (Р. Мертон и др.). Обе исследовательницы дали и свою версию историко-философского процесса, в обоих случаях, выстраиваясь от античности до современности, они претендовали на универсальный охват западноевропейской истории (два тома «Эволюции понятия науки» Гайденко¹⁴⁵ и «Рождение и развитие философских идей» Мотрошиловой¹⁴⁶). Основные сферы философского интереса были фактически разделены и не имели существенных пересечений. Из немецкого идеализма они сходились разве только в работах о Канте, в остальном же: публикации о Гегеле у – Мотрошиловой, тогда как Фихте и романтизм и *переводы* Гегеля – У Гайденко. Герменевтика и экзистенциализм – у одной, общество и социально-философские проблемы науки – у другой. Ни одна до поры до времени не заступала на территорию «чужой» области

¹⁴⁵ П.П. Гайденко, *Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ* (М.: Наука, 1980); П.П. Гайденко, *Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв). Формирование научных программ нового времени* (М.: Наука, 1987).

¹⁴⁶ Н.В. Мотрошилова, *Рождение и развитие философских идей: Историко-философские очерки и портреты* (М.: Наука, 1991).

специализации¹⁴⁷; когда же этого было невозможно избежать, построения, которые возводились на новой территории, оказывались не особенно удачны ни для Н.В. Мотрошиловой¹⁴⁸, ни для П.П. Гайденко¹⁴⁹.

Стихийное разделение тем и областей, которое закладывается уже в конце 50-х гг., их относительная взаимная «непроницаемость» сохранится как факт и в последующие десятилетия; нам придется учитывать ее, разбирая оценки идей различных мыслителей, относимых к феноменологической традиции.

¹⁴⁷ Некоторые отдельные публикации – в т.ч. справочно-технического характера (П.П. Гайденко, «Гуссерль», в *Философский словарь*. 4-е изд. (М., 1980) (5-е изд., 105, 1986; 6-е изд., 101, 1991; 7-е изд., 138–139, 2001; 8-е изд., 167, 2009); П.П. Гайденко, «Гуссерль», в *Философско-энциклопедический словарь* (М.: Мысль, 1983) (2-е изд., 1989, 141–142)) – не в счет. В единственной научно-содержательной статье о феноменологии того периода. Гайденко, на мой взгляд, излишне прямолинейно увязывает Гуссерля с философией экзистенциализма (П.П. Гайденко, «Проблема интенциональности у Гуссерля и категория трансценденции в экзистенциализме», в *Современный экзистенциализм* (М., 1966)), зато удачно вскрывает связи феноменологии с традицией немецкого идеализма.

¹⁴⁸ Как известно, Н.В. Мотрошилова «овладевает» важным соседним (в истории феноменологического движения) плацдармом, выпуская в 1991 г. свою краткую версию биографии Хайдеггера (Н.В. Мотрошилова, «Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера», в *Философия Мартина Хайдеггера и современность* (М.: Наука, 1991)), однако ее объемная статья есть по большей части лишь сокращенное переложение для российского читателя биографически-политического исследования Г. Отта (Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zur seiner Biographie* (Frankfurt am Main: Campus, 1988)), вышедшего несколькими годами ранее.

¹⁴⁹ П.П. Гайденко приступает к содержательному обзору феноменологии Гуссерля снова в 2006 г., однако ее анализ также следует навязанной рассматриваемому философу схеме. В этой поздней монографии слишком очевидна искусственность навязанной Гуссерлю роли: автор встраивает его в традицию «философии процесса» и даже философии жизни (П.П. Гайденко, *Время. Длительность. Вечность* (М.: Прогресс-Традиция, 2006), 347). Изложение идей Гуссерля выдает вторичное, «не из первых рук» знакомство с идеями философа в цитировании довольно известных принципов феноменологии, для разъяснения которых автор ссылается на *вторичную* литературу, пусть и принадлежащую достойным авторам (Г. Бранд, А. Димер, Н.В. Мотрошилова, В.И. Молчанов, А.Г. Черняков).

Таким образом, почти до середины 70-х Н.В. Мотрошилова оказывается «один на один» с Гуссерлем и феноменологией, и за ней вскоре закрепляется слава «автора единственной достойной советской работы по феноменологии», неортодоксального исследователя, а впоследствии – «главного историка философии в СССР»¹⁵⁰. Среди своих коллег и друзей-шестидесятников Н.В. Мотрошилова оставалась едва ли не единственной, кто занимался исследованием феноменологии в жанре ориентированной на источники дисциплины. А к тому времени, когда ее (в первую очередь) усилия начинают давать плоды, ее собственные интересы расширяются на другие области, по отношению к которым Гуссерль и феноменология не являлись центральными фигурами¹⁵¹. То, что было сказано об исследованиях феноменологии, в несколько меньшей степени было характерно и для экзистенциализма. Похоже и в этой области горизонтальные связи научного сообщества не сложились. Тем, кто исходил из парадигмальной связи «феноменология/экзистенциализм», было труднее анализировать каждое из этих направлений. Между тем разрозненные, ориентированные на «имена» исследования зачастую оказывались более информативными¹⁵².

¹⁵⁰ Эверт ван дер Звейрде, *Взгляд со стороны на историю русской и советской философии* (СПб.: Алетейя, 2017), 117.

¹⁵¹ Н.В. Мотрошилова, «К проблеме социальной обусловленности познания (из истории философии XVII–XVIII вв.)» (Докторская диссертация, Институт философии АН СССР, 1970); Н.В. Мотрошилова, «Социология познания», в *Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 5.* (М.: Сов. энциклопедия, 1960–1970); Н.В. Мотрошилова, «Проблема теории в западногерманской социологии», в *Современная философия и социология в ФРГ: некоторые направления и проблемы.* (М.: Мысль, 1971); Н.В. Мотрошилова, «США: наука и общество (итоги 60-х годов)», *Вопросы философии* № 7 (1972). См. также библиографию работ Н.В. Мотрошиловой, по которой это становится очевидно, см. в: М.Ф. Быкова, М.А. Солопова, ред. *Сущность и Слово. Сборник научных статей к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой* (М.: Феноменология-Герменевтика, 2009), 597–614.

¹⁵² В.Н. Кузнецов, *Жан-Поль Сартр и экзистенциализм* (М.: Изд-во МГУ, 1969); Л.И. Филиппов, *Философская антропология Жан-Поля Сартра* (М.: Наука, 1977).

* * *

Рассмотренные нами на избранных примерах четыре десятилетия попыток советской философии уяснить для себя природу основных течений западной философии XX в. складываются из десятилетия почти полного отрицания в наиболее воинственных формах любой философии и инакомыслия (30-е гг.), за которым последовало десятилетие формирования основных ориентиров и конкретных методических приемов для критики «современной буржуазной идеологии» (40-е). Плакатно-обличительный стиль обсуждения западных философов еще всецело доминирует в 50-х гг., однако уже в эти годы закладываются первые основы для первого шага на пути к профессиональному изложению проблем западной философии. В эти же годы формируется одна из проблем, так и не разрешенных советской философией: проблема взаимоотношения экзистенциализма и феноменологии; все силы идеологической борьбы направлены на экзистенциализм, феноменологию считают его основой. Это фатальное для восприятия в Советском Союзе обоих философских течений событие еще в полной мере определяет доминирующую характеристику обоих направлений как «иррационализма». В 60-е советская философия окончательно отходит от стиля площадной брани в адрес современной западной философии. Появляются первые профессиональные историко-философские и проблемные исследования феноменологии и экзистенциализма.

В 70-х гг. советская история философии делает следующий важный шаг вперед, отходя от гуссерлианства и открывая для себя широкую палитру феноменологических идей; известность феноменологии и внимание к ней начинают опережать популярность экзистенциализма. В 80-х гг. советская история философии XX в. впервые принимает форму «нормальной историко-философской науки»: это проявляется в публикации ряда тематических сборников, свидетельствующих о постепенном складывании профессионального сообщества. Однако подробная характеристика этих двух последних десятилетий советской философии – тема отдельного исследования.

Февраль – июнь 2023 г., Москва

Сокращения

- Hua XXVII – Husserl, Edmund. *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. In *Husserliana*. Bd. XXVII. Dordrecht: Kluwer, 1989.
- Hua XXXIX – Husserl, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Herausgegeben von Rochus. In *Husserliana*. Bd. XXXIX. Dordrecht: Springer, 2008.
- HuaDok III/3 – Husserl, Edmund. *Briefwechsel. Teil 3: Die Göttinger Schule*. Herausgegeben von Karl Schuhmann, Elisabeth Schuhmann. In *Husserliana. Dokumente*. Bd. III. Dordrecht: Kluwer, 1994.
- HuaDok III/4 – Husserl, Edmund. *Briefwechsel. Teil 4. Die Freiburger Schüler*. Herausgegeben von Karl Schuhmann, Elisabeth Schuhmann. In *Husserliana. Dokumente*. Bd. III. Dordrecht: Kluwer, 1994.
- HuaDok III/6 – Husserl, Edmund. *Briefwechsel. Teil 6. Philosophenbriefe*. In *Husserliana. Dokumente*. Bd. III. Dordrecht: Kluwer, 1994.

Список литературы / References

- Асмус, В.Ф. «Некоторые вопросы диалектики историко-философского процесса и его познания», *Вопросы философии* № 4 (1961): 111–123. (Asmus, Valentin F. «[Some Questions on Dialectics on the Process of History of Philosophy and its Cognition]». *Voprosy Filosofii* no. 4 (1964): 111–123. (In Russian))
- Асмус, В.Ф. *Фашистская фальсификация классической немецкой философии*. М.: Госполитиздат, 1942. (Asmus, Valentin F. [*The Fascist Falsification of the Classic German Philosophy*]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1942. (In Russian))
- Афиани, В.Ю., В.Д. Есаков, ред. *Академия наук в решениях Политбюро ЦК РКП(б)–ВКП(б)–КПСС. 1922–1991. Т. 2. 1952–1958*. М.: РОССПЭН, 2010. (Afiani, Witaly Yu., Vladimir D. Jesakow, ed. *Academy of Sciences in the Decisions of Politburo CC RCP(b)–VCP(b)–CPSU. 1922–1991. Vol. 2. 1952–1958*. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. (In Russian))
- Батыгин, Г.С., отв. ред. и авт. предисл., С.Ф. Ярмолюк, ред.-сост. *Российская социология шестидесятых годов в воспоминаниях и документах*. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1999. (Batygin, Gennady S., ed., foreword, S.F. Yarmolyuk, comp. [*Russian Sociology of the Sixties in Memoirs and Documents*]. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Publ., 1999. (In Russian))

- Бердяев, Н.А. *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*. Париж: YMCA-Press, 1952.
- (Berdyayev, Nikolai A. *The Divine and the Human*. Paris: YMCA-Press, 1952. (In Russian))
- Бородай, Ю.М. «Кант и современный иррационализм (Проблема продуктивного воображения)». *Вопросы философии* № 3 (1964): 118–128.
- (Boroday, Yuriy M. «[Kant and the Modern Irrationalism]». *Voprosy Filosofii* no. 3 (1964): 118–128. (In Russian))
- Брежнев, Л.И. *Отчетный доклад Центрального Комитета КПСС XXIII съезду Коммунистической партии Советского Союза*. 29 марта 1966 года. М.: Политиздат, 1966.
- (Brezhnev, Leonid I. [Report of the Central Committee of the CPSU to the XXIII Congress of the Communist Party of the Soviet Union], March 29, 1966. Moscow: Politizdat Publ., 1966. (In Russian))
- Быкова, М.Ф., М.А. Солопова, ред. *Сущность и Слово. Сборник научных статей к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой*. М.: Феноменология-Герменевтика, 2009.
- (Bykova, Marina F., Maria A. Solopova, ed. [Essence and Word. Collection of Research Articles for the Anniversary of Professor N.V. Motroshilova] Moscow: Phenomenology & Hermeneutics Publ., 2009. (In Russian))
- Быховский, Б.Э. *Враги и фальсификаторы марксизма*. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1933.
- (Bykhovskiy, Bernard. [Foes and Falsificators of Marxism]. Moscow; Leningrad: State socio-economic Publ., 1933. (In Russian))
- Быховский, Б.Э. *Маразм современной буржуазной философии (Об англо-амер. семантическом идеализме)*: Стенограмма публичной лекции, 26-го авг. 1947 г. М.: Правда, 1947.
- (Bykhovskiy, Bernard. [Marasmus of Contemporary Bourgeois Philosophy (On British-American Semantic Idealism)]. A Transcript of a Public Lecture, August 26, 1947. Moscow: Pravda Publ., 1947. (In Russian))
- Быховский, Б.Э. *Метод и система Гегеля*. М.: Госполитиздат, 1941.
- (Bykhovskiy, Bernard. [Hegel's System and Method]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1941. (In Russian))
- Быховский, Б.Э. «На верном пути. Marvin Farber. Naturalism and Subjectivism. Springfield, 1969. 389 P.». *Вопросы философии* № 12 (1961): 159–165.
- (Bykhovskiy, Bernard. «[On the Right Path. Marvin Farber. Naturalism and Subjectivism. Springfield]», 1969. *Voprosy Filosofii* no. 12 (1961): 159–165. (In Russian))

- Быховский, Б.Э. «Распредмечивание философии». *Вопросы философии* № 2 (1956): 142–151.
- (Bykhovskiy, Bernard. «[Deobjectification of Philosophy]». *Voprosy Filosofii* no. 2 (1956): 142–151. (In Russian))
- Быховский, Б.Э. Рецензия на издание: *Marvin Farber. The Aims of Phenomenology. The Motives, Methods, and Impact of Husserl's Thought*. *Вопросы философии* № 2 (1969): 166–169.
- (Bykhovskiy, Bernard. Review of *Marvin Farber. The Aims of Phenomenology. The Motives, Methods, and Impact of Husserl's Thought*. *Voprosy Filosofii* no. 2 (1969): 166–169. (In Russian))
- Быховский, Б.Э. *Фельдфебели в Вольтерах (Фашизм и философия)*. М.: Госполитиздат, 1943.
- (Bykhovskiy, Bernard. [*Feldfebels as Voltaires (Fascism and Philosophy)*]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1943. (In Russian))
- Бьярнасон, Б. «К критике скептицизма». *Вопросы философии* № 1 (1959): 121–131.
- (Bjarnason, B. «[On the Critique of Skepticism]». *Voprosy Filosofii* no. 1 (1959): 121–131. (In Russian))
- Гагарин, А.П. «На философском факультете Московского государственного университета». *Вопросы философии* № 1 (1951): 214–218.
- (Gagarin, A.P. «[At the Philosophical Faculty of the Moscow State University]». *Voprosy Filosofii* no. 1 (1951): 214–218. (In Russian))
- Гайденко, П.П. *Время. Длительность. Вечность*. М.: Прогресс-Традиция, 2006.
- (Gaidenko, Piama P. [*Time, Duration, Eternity*]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2006. (In Russian))
- Гайденко, П.П. «Гуссерль». В *Философский словарь*. 4-е изд., 91. М., 1980. (5-е изд., 105, 1986; 6-е изд., 101, 1991; 7-е изд., 138–139, 2001; 8-е изд., 167, 2009).
- (Gaidenko, P.P. «Husserl». In *Dictionary of Philosophy*. 4th edit., 91. Moscow, 1980. (5th edit., 105, 1986; 6th edit., 101, 1991; 7th edit., 138–139, 2001; 8th edit., 167, 2009). (In Russian))
- Гайденко, П.П. «Гуссерль». В *Философско-энциклопедический словарь*, 132–133. М.: Мысль, 1983. (2-е изд., 1989, 141–142).
- (Gaidenko, P.P. «Husserl». In *Philosophical-encyclopedic dictionary*, 132–133. Moscow: Mysl Publ., 1983 (2nd edit., 141–142, 1989). (In Russian))
- Гайденко, П.П. «Проблема времени в онтологии М. Хейдеггера». *Вопросы философии* № 12 (1965): 109–120.
- (Gaidenko, Piama P. «[The Concept of Time in Heidegger's Ontology]». *Voprosy Filosofii* no. 12 (1965): 109–120. (In Russian))

- Гайденко, П.П. «Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля». *Вопросы философии* № 7 (1992): 116–135.
- (Gaidenko, P.P. «[Scientific Rationality and the Philosophical Reason in Edmund Husserl's Interpretation]». *Voprosy Filosofii* no. 7 (1992): 116–135. (In Russian))
- Гайденко, П.П. «Проблема интенциональности у Гуссерля и категории трансценденции в экзистенциализме». В *Современный экзистенциализм*, 77–107. М., 1966.
- (Gaidenko, P.P. «[Husserl's Intentionality Problem and the Category of Transcendence in Existentialism]». In *Contemporary Existentialism*, 77–107. Moscow, 1966. (In Russian))
- Гайденко, П.П. «Философия истории М. Хайдеггера и судьбы буржуазного романтизма». *Вопросы философии* № 4 (1962): 73–84.
- (Gaidenko, P.P. «[Heidegger's Philosophy of History and the Destiny of the Bourgeois Romanticism]». *Voprosy Filosofii* no. 4 (1962): 73–84. (In Russian))
- Гайденко, П.П. «Философия М. Хейдеггера как выражение кризиса современной буржуазной культуры». Кандидатская диссертация. Экон. ин-т им. В.Г. Плеханова, 1962.
- (Gaidenko, P.P. «[Heidegger's Philosophy as an Expression of the Crisis of Contemporary Bourgeois Culture]» PhD diss., Plehanov Institute of Economics, 1962. (In Russian))
- Гайденко, П.П. «“Фундаментальная онтология” М. Хейдеггера как форма обоснования философского иррационализма», *Вопросы философии* № 3 (1963): 93–104.
- (Gaidenko, P.P. «[Heidegger's “Fundamental Ontology” the Grounding of the Bourgeois Philosophical Irrationalism]». *Voprosy Filosofii* no. 3 (1963): 93–104. (In Russian))
- Гайденко, П.П. *Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ*. М.: Наука, 1980.
- (Gaidenko, P.P. [The Evolution of the Notion of Science. Emergence and Development of the First Scientific Programmes]. Moscow: Nauka Publ., 1980. (In Russian))
- Гайденко, П.П. *Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв). Формирование научных программ нового времени*. М.: Наука, 1987.
- (Gaidenko, P.P. [The Evolution of the Notion of Science. 17th–18th Centuries. Emergence of the Modern Scientific Programmes]. Moscow: Nauka Publ., 1987. (In Russian))

- Гайденко, П.П. *Экзистенциализм и проблема культуры (Критика философии М. Хайдеггера)*. М.: Высшая школа, 1963.
- (Gaidenko, Piama P. [*Existentialism and the Problem of Culture (Critique of Heidegger)*]. Moscow: Vysshaya Shkola Publ., 1963. (In Russian))
- Гайденко, П.П. «Экзистенциализм». В *История философии*, Т. 6, кн. 2, 10–27. М.: Наука, 1965.
- (Gaidenko, Piama P. «[Existentialism]». In *History of Philosophy*. Vol. 6. Part 2, 10–27. Moscow: Nauka Publ., 1965. (In Russian))
- Гуссерль, Эдмунд. *Логические исследования. Ч. 1. Прологомены к чистой логике*. СПб.: Образование, 1909.
- (Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen. Bd. 1. Prolegomena zu einer reinen Logik*. St. Petersburg: Obrazovanie Publ., 1909. (In Russian))
- Гуссерль, Эдмунд. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая*. Перевод А.В. Михайлова, вступ. ст. В.А. Куренного. М.: Академический проект, 2009.
- (Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie*. Übersetzt von A.W. Michailov. Moscow: Academic Project Publ., 2009. (In Russian))
- Гуссерль, Эдмунд. «Феноменология [Статья в Британской энциклопедии]». Предисловие, перевод и примечания В.И. Молчанова. *Логос* 1 (1991): 12–21.
- (Husserl, Edmund. Husserl Edmund. «Phenomenology (An article in Encyclopedia Britannica)». Preface, translation and notes by Viktor I. Molchanov. *Logos* 1 (1991): 12–21. (In Russian))
- Гуссерль, Эдмунд. «Философия как строгая наука». *Логос* 1 (1911): 1–56.
- (Husserl, Edmund. «Philosophie als strenge Wissenschaft». *Logos* 1 (1911): 1–56. (In Russian))
- Дынник, М.А. «Американские буржуазные философы – апологеты империалистической реакции». В *Против философствующих оруженосцев американо-английского империализма*, под редакцией Т.И. Ойзермана, 38–58. М.: Изд-во АН СССР, 1951.
- (Dynn timer, Mikhail A. «[American Bourgeois Philosophers – Apologists for Imperialist Reaction]». In [*Against Philosophizing Sword-bearers of American-British Imperialism*], edited by T.I. Oizerman, 38–58. Moscow: AN SSSR Publ., 1951. (In Russian))
- История философии в 6 т.* Под редакцией М.А. Дынника, М.Т. Иовчука, Б.М. Кедрова, М.Б. Митина, Т.И. Ойзермана, А.Ф. Окулова. М.: Наука, 1965.

- ([*The History of Philosophy in 6 vols.*]. Edited by M.A. Dynn timer, M.T. Iovchuk, B.M. Kedrov, M.B. Mitin, T.I. Oizerman, A.F. Okulov. Moscow: Nauka Publ., 1965. (In Russian))
- Зайферт, Йозеф. «Философия как строгая наука», *Логос* № 9 (1997): 54–76.
- (Seifert, Josef. «Philosophy as a Rigorous Science». *Logos* no. 9 (1997): 54–76. (In Russian))
- Звейрде, ван дер Эверт. *Взгляд со стороны на историю русской и советской философии*. СПб.: Алетеия, 2017.
- (Zweerde, van der Evert. [*View From Aside on the History of Russian and Soviet Philosophy*]. St. Petersburg: Aleteiia Publ., 2017. (In Russian))
- Иовчук, М.Т., Т.И. Ойзерман, И.Я. Щепанов, ред. *Краткий очерк истории философии*. 3-е изд. М.: Мысль, 1975.
- (Iovchuk, M.T., T.I. Oizerman, I.Ya. Shchepanov, ed. [*A Brief Essay of the History of Philosophy*]. 3 ed. Moscow: Mysl Publ., 1975. (In Russian))
- Иовчук, М.Т., В.А. Малинин, отв. ред. *Против современных буржуазных фальсификаторов марксистско-ленинской философии. Сборник статей*. М.: Наука, 1964.
- (Iovchuk, M.T., V.A. Malinin, ed. [*Against Modern Bourgeois Falsifiers of Marxist-Leninist Philosophy. Essays.*] Moscow: Nauka Publ., 1964. (In Russian))
- История философии*. Т. III. *Философия первой половины XIX века*. Под редакцией Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина. М.: ОГИЗ; Госполитиздат, 1943.
- ([*The History of Philosophy*]. Vol. III. [*Philosophy of the First Half of the 19th Century*]. Edited by Georgy F Aleksandrov, Bernard Bykhovskiy, Mark B. Mitin, Pavel F. Yudin. Moscow: OGI Z, Gospolitizdat, 1943. (In Russian))
- Киссель, М.А. «Гегель и Гуссерль». *Логос* 1 (1991): 59–67.
- (Kissel, Mikhail A. «Hegel and Husserl». *Logos* 1 (1991): 59–67. (In Russian))
- Кондакова, Н.И., Г.А. Куманев. *Ученые-гуманитарии России в годы Великой Отечественной войны: Документы. Материалы. Комментарии*. М.: Светотон, 2004.
- (Kondakova, N.I., G.A. Kumanev. [*Russian Scientists in the Humanities During the Great Patriotic War: Documents. Materials. Comments*]. Moscow: Svetoton Publ., 2004. (In Russian))
- Кузнецов, В.Н. *Жан-Поль Сартр и экзистенциализм*. М.: Изд-во МГУ, 1969.

- (Kuznetsov, Vitaly N. [*Jean-Paul Sartre and Existentialism*]. Moscow: Moscow State University Publ., 1969. (In Russian))
- Курсанов, Г.А., ред. *Современный объективный идеализм*. М.: Соцэкгиз, 1963.
- (Kursanov, Georgy A., ed. [*Modern Objective Idealism*]. Moscow: Sotsek-giz Publ., 1963. (In Russian))
- Курсанов, Г.А., Н.С. Юлина. «Кризис буржуазной философской мысли и современный объективный идеализм. Вступительная статья». В *Современный объективный идеализм*, под редакцией Г.А. Курсанова, 3–42. М.: Соцэкгиз, 1963.
- (Kursanov, Georgy A., Nina S. Yulina. «[The Crisis of Bourgeois Philosophical Thought and Modern Objective Idealism. Introductory article]». In [*Modern Objective Idealism*], edited by Georgy A. Kursanov, 3–42. Moscow: Sotsekiz Publ., 1963. (In Russian))
- Лазарев, В.В. «Экзистенциалистская концепция человека в США». *Вопросы философии* № 3 (1967): 160–169.
- (Lazarev, Valentin V. «[Existentialist Conception of Man in the USA]». *Voprosy Filosofii* no. 3 (1967): 160–169. (In Russian))
- Леонов, М.А. *Очерк диалектического материализма*. М.: ОГИЗ. Госуд. изд-во политич. литературы, 1948.
- (Leonov, Mikhail A. [*Essay on Dialectical Materialism*]. Moscow: OGIZ, State Publishing House of Political Literature, 1948. (In Russian))
- Мальтуш, В. «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», *Вопросы философии* № 6 (1961): 179–180.
- (Maltusch W. «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», *Voprosy Filosofii* no. 6 (1961): 179–180. (In Russian))
- Мальтуш, В. «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», *Вопросы философии* № 7 (1961): 175–176.
- (Maltusch W. «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», *Voprosy Filosofii* no. 7 (1961): 175–176. (In Russian))
- Мамардашвили, М.К. «О философии». *Вопросы философии* № 5 (1991): 3–10.
- (Mamardashvili, Merab K. «[On Philosophy]». *Voprosy Filosofii* no. 5 (1991): 3–10. (In Russian))
- Менде, Георг. *Очерки о философии экзистенциализма*. Перевод А.Г. Мысливченко и Е.А. Фроловой М.: Изд-во иностранной литературы, 1958.
- (Mende, Georg. *Studien über die Existenzphilosophie*. Übersetzt von A.G. Myslivchenko, E.A. Frolova. Moscow: Foreign Literature Publ., 1958. (In Russian))

- Михайлов, А.А. *Философия обреченных*. Минск, 1962.
(Michailow, Anatoli. *Philosophy of the Doomed*. Minsk, 1962. (In Russian))
- Мотрошилова, Н.В. «Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера». В *Философия Мартина Хайдеггера и современность*, 3–52. М.: Наука, 1991.
(Motroshilova, Nelly V. «[The Drama of Life, Ideas and the Fall of Martin Heidegger]». In *Philosophy of Martin Heidegger and Modernity*, 3–52. Moscow: Nauka, 1991. (In Russian))
- Мотрошилова, Н.В. «К проблеме социальной обусловленности познания (из истории философии XVII–XVIII вв.)». Докторская диссертация, Институт философии АН СССР, 1970.
(Motroshilova, Nelly V. [“On a Problem of Social Conditionality of Knowledge (from a History of Philosophy XVII–XVIII centuries)”]. DSc diss., Institute of Philosophy, The USSR Academy of Sciences, 1970. (In Russian))
- Мотрошилова, Н.В. *Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль*. М.: Академический Проект, 2012.
(Motroshilova, Nelly V. [*Soviet Philosophy of the 50–80s of the XX century and Western Thought*]. Moscow: Academic Project Publ., 2012. (In Russian))
- Мотрошилова, Н.В. *Познание и общество. Из истории философии XVII–XVIII веков*. М.: Мысль, 1969.
(Motroshilova, Nelly V. [*Cognition and Society. From the History of Philosophy of the XVII–XVIII centuries*]. Moscow: Mysl Publ., 1969. (In Russian))
- Мотрошилова, Н.В. *Принципы и противоречия феноменологической философии*. М.: Высшая школа, 1968.
(Motroshilova, Nelly V. [*Principles and Contradictions of Phenomenological Philosophy*]. Moscow: Vysshaya Shkola Publ, 1968. (In Russian))
- Мотрошилова, Н.В. «Проблема теории в западногерманской социологии». В *Современная философия и социология в ФРГ: некоторые направления и проблемы*, 144–179. М.: Мысль, 1971.
(Motroshilova, Nelly V. «[The Problem of Theory in West German Sociology]». In *Modern Philosophy and Sociology in Germany: Some Directions and Problems*, 144–179. Moscow: Mysl, 1971. (In Russian))
- Мотрошилова, Н.В. *Путь Гегеля к «Науке логики»*. М.: Наука, 1984.
(Motroshilova, Nelly V. [*Hegel’s Path to the Science of Logic*]. Moscow: Nauka Publ, 1984. (In Russian))
- Мотрошилова, Н.В. *Рождение и развитие философских идей: Историко-философские очерки и портреты*. М.: Наука, 1991.

- (Motroshilova, Nelly V. [*Birth and Development of Philosophical Ideas: Essays in History of Philosophy*]. Moscow: Nauka, 1991. (In Russian))
- Мотрошилова, Н.В. «Социология познания». В *Философская энциклопедия*: В 5 т. Т. 5, 100–101. М.: Сов. энциклопедия, 1960–1970.
- (Motroshilova, Nelly V. «[Sociology of Knowledge]». In *Encyclopedia of Philosophy*: in 5 vol. Vol. 5, 100–101. Moscow: Great Soviet Encyclopedia, 1960–1970. (In Russian))
- Мотрошилова, Н.В. «США: наука и общество (итоги 60-х годов)». *Вопросы философии* № 7 (1972): 102–111.
- (Motroshilova, Nelly V. «[USA: Science and Society (Results of the 60s)]». *Voprosy Filosofii* no. 7 (1972): 102–111. (In Russian))
- Мотрошилова, Н.В. «Феноменологическая философия и объективный идеализм». В *Современный объективный идеализм*, под редакцией Г.А. Курсанова, 114–173. М.: Соцэкгиз, 1963.
- (Motroshilova, Nelly V. «[Phenomenological Philosophy and Objective Idealism]». In [*Modern Objective Idealism*], edited by Georgy A. Kurzanov, 114–173. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1963. (In Russian))
- Мотрошилова, Н.В., Э.Ю. Соловьев. «От защиты “строгой науки” к утверждению иррационализма (философская эволюция Э. Гуссерля и немецкий экзистенциализм)», *Вопросы философии* № 5 (1964): 92–103.
- (Motroshilova, Nelly V., Erik Yu. Soloviev. «[From the Defense of “Rigorous Science” to the Assertion of Irrationalism (Philosophical Evolution of E. Husserl and German Existentialism)]». *Voprosy Filosofii* no. 5 (1964): 92–103. (In Russian))
- Нарский, И.С. «Кризис буржуазной философии на современной этапе истории и проблемы ее критики». *Философские науки* № 1 (1967): 3–14.
- (Narsky, Igor S. «[The Crisis of Bourgeois Philosophy at the Present Stage of History and the Problems of its Criticism]». *Filosofskie Nauki / Philosophical Studies* no. 1 (1967): 3–14. (In Russian))
- Нарский, И.С. «Понятия “нигилизма” и “ничто” в экзистенциализме М. Хайдеггера и антикоммунизм». *Философские науки* № 3 (1964): 67–75.
- (Narsky, Igor S. «[The Concepts of “Nihilism” and “Nothing” in the Existentialism of M. Heidegger and Anti-communism]». *Filosofskie Nauki / Philosophical Studies* no. 3 (1964): 67–75. (In Russian))
- Ойзерман, Теодор Ильич. «О сталинских академиках и взаимоотношении философии и власти в СССР». Беседовал Споров Дмитрий Борисович. *Устная история*, 17 октября 2012, <https://oralhistory.ru/talks/orh-1412/text>

- (Oizerman, Theodor I. «On Stalin's Academy Members and on Relationships Between Government and Philosophy in the USSR». A Conversation with Dmitriy Borisovich Sporov. *Ustnaja Istorija / Oral History*. October 17, 2021, <https://orallhistory.ru/talks/orh-1412/text>. (In Russian))
- Ойзерман, Т.И., ред. *Против философствующих оруженосцев американо-английского империализма*. М.: Изд-во АН СССР, 1951.
- (Oizerman, Theodor I., ed. [*Against Philosophizing Sword-Bearers of American-British Imperialism*]. Moscow: AN SSSR Publ., 1951. (In Russian))
- Познер, В.М. «Неогегельянская» разновидность социал-фашистской философии (Зигфрид Марк и его «Критическая диалектика»). М.; Л.: Гос. соц.- экон. изд-во, 1933.
- (Pozner, Viktor M. [*«Neo-Hegelian» Variety of Social Fascist Philosophy (Siegfried Marck and His Critical Dialectics)*]. Moscow; Leningrad: State Socio-Economic Publ., 1933. (In Russian))
- Сартр, Жан-Поль. *Воображаемое. Феноменологическая психология воображения*. СПб.: Наука, 2001.
- (Sartre, Jean-Paul. *L'imaginaire psychologie phenomenologique de l'imagination*. Traduit par M. Beketova. St. Petersburg: Nauka Publ., 2001. (In Russian))
- Сартр, Жан-Поль. *Дневники странной войны сентябрь 1939 – март 1940*. Перевод О. Волчек, С. Фокин. СПб.: Владимир Даль, 2002.
- (Sartre, Jean-Paul. *Garnets de la drole de guerre Septembre 1939 – Mars 1940*. Traduit par O. Volchek, S. Fokin. St. Petersburg: Vladimir Dal Publ., 2002. (In Russian))
- Сартр, Жан-Поль. *Экзистенциализм – это гуманизм*. Перевод М. Грецкого. М.: Изд-во иностранной литературы, 1953.
- (Sartre, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Traduit par M. Gretsky. Moscow: Foreign Literature Publ., 1953. (In Russian))
- Соловьев, Э.Ю. «Экзистенциализм (Историко-критический очерк) (Статья первая)», *Вопросы философии* № 3 (1966): 76–88.
- (Soloviev, Erik Yu. “Existentialism (A Historic Critical Essay) (First Paper)”. *Voprosy Filosofii* no. 3 (1966): 76–88. (In Russian))
- Соловьев, Э.Ю. «Экзистенциализм (Историко-критический очерк) (Статья вторая)», *Вопросы философии* № 1 (1967): 126–139.
- (Soloviev, Erik Yu. “Existentialism (A Historic Critical Essay) (Second Paper)”. *Voprosy Filosofii* no. 1 (1967): 126–139. (In Russian))
- Филиппов, Л.И. *Философская антропология Жан-Поля Сартра*. М.: Наука, 1977.
- (Filippov, L.I. [*Jean-Paul Sartre's Philosophical Anthropology*]. Moscow: Nauka Publ., 1977. (In Russian))

- Финк, О. «Элементы критики Гуссерля». Перевод Г. Чернавина. *Логос* 26, № 1 (2016): 47–60.
- (Fink, Eugen. «Elemente einer Husserl-Kritik». Übersetzt von G. Chernavin. *Logos* 26, no. 1 (2016): 47–60. (In Russian))
- Фирсов, Б.М. *Разномыслие в СССР. 1940–1960-е годы: История, теория и практики*. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге: Европейский Дом, 2008.
- (Firsov, Boris M. [*Diversity of Thought in the USSR. 1940-1960s: History, Theory and Practice*]. St. Petersburg: EUSPB Press, 2008. (In Russian))
- Хаардт, А. «Эдмунд Гуссерль и феноменологическое движение в России 10-х и 20-х годов». *Вопросы философии* № 5 (1994): 57–63.
- (Haardt, Alexander. «Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung in Russland in der 10-er und 20-er Jahren». *Voprosy Filosofii* no. 5 (1994): 57–63. (In Russian))
- Цебенко, М.Д. «Борьба Коммунистической партии Франции против идеологии поджигателей войны». *Вопросы философии* № 4 (1951): 183–196.
- (Tsebenko, M.D. «[The Struggle of the Communist Party Against the Ideology of the Arsenists of War]». *Voprosy Filosofii / Questions of Philosophy* no. 4 (1951): 183–196. (In Russian))
- Чалин, М.Л. *Философия отчаяния и страха*. М.: Госполитиздат, 1962.
- (Chalin, Mikhail L. [*Philosophy of Despair and Dread*]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1962. (In Russian))
- Шершенко, Л.А. «Борьба коммунистов и передовых ученых США против философии империализма». В *Против философствующих оруженосцев американско-английского империализма*, ред. Т.И. Ойзерман, 260–282. М.: Изд-во АН СССР, 1951.
- (Scherschenko, L.A. «[Communists' and Progressive Scientists' Struggle Against Philosophy of Imperialism]». In [*Against philosophizing sword-bearers of American-British Imperialism*], edited by Theodor I. Oizerman, 260–282. Moscow: AN SSSR Publ., 1951. (In Russian))
- Шохин, Вилкс. «Записка о морально-политическом состоянии педагогических ВУЗов, март 1935, направленная в Бюро Комиссии партийного контроля при ЦК ВКП(б) Н.И. Ежову». В *Общество и власть: 1930-е годы. Повествование в документах*, 108–113. М.: РОССПЭН, 1998.
- (Shohin, Wilks. «[A Note on Moral and Political Situation in Pedagogical Universities, March 1935, addressed to N.I. Ezhov, Bureau of Party Control at Central Committee VKP(b)]». In [*Society and Power:*

- The 1930-s. Representation in Documents*], 108–113. Moscow: ROSSPEN Publ., 1998. (In Russian))
- Шпет, Г.Г. *Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы*. М.: Гермес, 1914.
- (Spet, Gustav. *Appearance and Sense*. Moscow: Hermes Publ., 1914. (In Russian))
- Шпет, Г.Г. *Мысль и слово. Избранные труды*. М.: РОССПЭН, 2005.
- (Spet, Gusatv. *Thought and Word. Selected Writings*. Moscow: ROSSPEN Publ., 2005. (In Russian))
- Шпигельберг, Г. *Феноменологическое движение. Историческое введение*. М.: Логос, 2002.
- (Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Moscow: Logos Publ., 2002. (In Russian))
- Черняев, А.В., Т.Г. Щедрина, ред. *Институт научной философии. Начало*. М.: Политическая энциклопедия, 2021.
- (Tchernjaev, A.V., T.G. Shchedrina, ed. *Institute of Scientific Philosophy. Beginnings*. Moscow: Political Encyclopedia, 2021. (In Russian))
- Эфилов, С.А. «По поводу книги Ж. Ревеля “Зачем философы?” J.F. Revel “Porquoi des philosophes?”». *Вопросы философии* № 3 (1959): 180–183.
- (Efirov, S.A. «[On J. Revel’s Book “Porquoi des philosophes?”]». *Voprosy Filosofii / Questions of Philosophy* no. 3 (1959): 180–183. (In Russian))
- Beavoir, Simone de. *La force de l’âge*. Paris, 1960.
- Blakeley T.J. «Current Soviet Views on Existentialism». In *Studies in Soviet Thought* 7, no. 4, 333–339 (1967). <https://doi.org/10.1007/BF01043637>.
- Blakeley 1970 – Blakeley, T.J. «N.V. Motrošilova on Husserl». *Studies in Soviet Thought* 10 (1970): 50–52. <https://doi.org/10.1007/BF02027808>
- Caims, Dorion. «My Own Life». In: *Phenomenology: Continuation and Criticism*. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-010-2377-1_1.
- Chestov, Leon. *Kierkegaard et la philosophie existentielle: vox clamantis in deserto*. Paris: Vrin, 1936.
- Chestov, Leon. «Kierkegaard, philosophe religieux». In *Série de cinq conférences diffusées sur Radio-Paris entre le 21 octobre et le 25 novembre 1937*. Paris: Cahiers de Radio-Paris, n° 12, 1937. 15 décembre.
- De George, R.T. «Heidegger and the Marxists». *Studies in Soviet Thought* 5 (1965): 289–297. <https://doi.org/10.1007/BF01043500>
- Farber, Marvin. «A Review of Recent Phenomenological Literature». *The Journal of Philosophy* 27, no. 13 (1930): 337–349.
- Farber, Marvin. *Basic Issues of Philosophy. Experience, Reality and Human Values*. N.Y., Evanston, London: Harper & Row Publishers, 1968.

- Farber, Marvin. *Naturalism and Subjectivism*. Springfield Illinois: Charles C. Thomas Publ., 1959.
- Farber, Marvin. *The Aims of Phenomenology. The Motives, Methods and Impact of Husserl's Thought*. N.Y.: Harper & Row, 1966.
- Fink, Eugen. «Bewußtseinsanalytik und Weltproblem». In *Phänomenologie – lebendig oder tot? Mit Beiträgen von Helmut Gehrig – Eugen Fink – Martin Heidegger – Ludwig Landgrebe – Max Müller – Hermann L. Van Breda*, 9–17. Karlsruhe: Badenia, 1969.
- Fink, Eugen. *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*. München: Karl Alber, 1957.
- Gehrig, Helmut (Hg.) *Phänomenologie – lebendig oder tot? Mit Beiträgen von Helmut Gehrig – Eugen Fink – Martin Heidegger – Ludwig Landgrebe – Max Müller – Hermann L. Van Breda*. Karlsruhe: Badenia, 1969.
- Heinemann, Fritz. *Neue Wege der Philosophie. Geist / Leben / Existenz*. Leipzig: Verl. von Quelle & Meyer, 1929.
- Heinemann, Fritz. «Neue Wege der Philosophie: Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart». *Philosophy* 9, Nr. 33 (1934), 112–116.
- Husserl, Edmund. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg, 1985 [1. Aufl. Prag, 1939].
- Husserl, Edmund. «Nachwort zu meinen "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie"». *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 11 (1930): 549–570.
- Kersten, Fred, Richard Zaner, eds. *Phenomenology: Continuation and Criticism. Essays in Memory of Dorion Cairns*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- Landgrebe, Ludwig. *Philosophie der Gegenwart*. Bad-Godesberg: Athenäum-Verl., 1957.
- Moltchanov, Viktor. «Russia». In *Encyclopedia of Phenomenology*, ed. by Lester Embree et al., 614–619. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger: Unterwegs zur seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Campus, 1988.
- Ramming, Gustav. *Karl Jaspers und Heinrich Rickert. Existenzialismus und Wertphilosophie*. Bern: A. Francke A.G. Verl., 1948.
- Sartre, Jean-Paul. *L'Imagination*. Paris: PUF, 1936.
- Sartre, Jean-Paul. *La Transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1992 [1936].
- Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement*. The Hague: Kluwer Academic Publ., 1994. 3rd ed.
- Strasser, Stephan. *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen Grundgedanken zu einem neuen Ideal der Wissenschaftlichkeit*. Berlin: Walter de Gruyter, 1964 (1. Aufl. 1962).

МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Ранние биографии Канта и их значение для понимания его философии

А.Н. Круглов

Российский государственный гуманитарный университет
125047, ул. Чаянова, д. 15, корп. 7, г. Москва, Россия
akrouglov@mail.ru

А.Н. Саликов

Франкфуртский университет им. Гёте
60323, пл. Норберта Вольхайма, д. 1, г. Франкфурт-на-Майне, Германия
salikov@em.uni-frankfurt.de

А.Г. Жаворонков

Франкфуртский университет им. Гёте
60323, пл. Норберта Вольхайма, д. 1, г. Франкфурт-на-Майне, Германия
zhavoronkov@em.uni-frankfurt.de

Аннотация. Споры о значимости жизнеописания философов для понимания их философских идей ведутся уже не одно столетие, в их ходе высказываются порой самые радикальные позиции: от полного отрицания необходимости принимать во внимание жизненные обстоятельства мыслителя до попыток абсолютизировать эти обстоятельства

и воспринимать философские идеи исключительно через призму жизненного пути их создателя. В настоящей статье на примере первого русскоязычного издания ранних биографий Канта (биографии Боровски, Васиански, Яхмана, Ринка и фрагмента из «Кантианы» Райке) доказывается связь между жизнью философа и его философскими взглядами, значимость биографических очерков для лучшего понимания философских идей, а также необходимость учитывать их как вспомогательный источник для формирования представлений о философской системе того или иного мыслителя.

Ключевые слова: Иммануил Кант, биографии, Боровски, Васиански, Яхман, Ринк, Райке

Поступила в редакцию: 19.06.2023

Поступила после рецензирования: 09.07.2023

Принята к публикации: 21.07.2023

Kant's Early Biographies and Their Significance or Understanding His Philosophy

Alexei N. Krouglov

Russian State University for the Humanities
125047, 15/7 Chayanova St., Moscow, Russia
akrouglov@mail.ru

Alexey N. Salikov

Goethe-Universität Frankfurt
60323, 1 Norbert-Wollheim-Platz, Frankfurt am Main, Germany
salikov@em.uni-frankfurt.de

Alexey G. Zhavoronkov

Goethe-Universität Frankfurt
60323, 1 Norbert-Wollheim-Platz, Frankfurt am Main, Germany
zhavoronkov@em.uni-frankfurt.de

Abstract. For a long time, there have been disputes about the importance of philosophers' biographies for understanding their philosophical ideas. Some scholars have defended radical positions, from a complete denial of the necessity of taking into account the life circumstances of a thinker to the attempts to absolutize these circumstances and perceive philosophical

ideas exclusively through the optics of the life path of their creator. This paper will focus on the example of the first Russian edition of Kant's early biographies (which includes biographies of Borowski, Wasianski, Jachmann, Rink and a fragment from Reike's "Kantiana"). Using this example, we will demonstrate the connection between the philosopher's life and his philosophical views, the importance of biographical essays for a better understanding of philosophical ideas, and the necessity to take them into account as an auxiliary source for our understanding of the philosophical system of a particular thinker.

Keywords: Immanuel Kant, biographies, Borowski, Wasianski, Jachmann, Rink, Reicke

Received: 19.06.2023

Revised: 09.07.2023

Accepted: 21.07.2023

Это – эпитафия, которая отменно хорошо подходит для всякого человека, какого бы сословия, возраста и пола он ни был: «Он родился, жил и умер». Каждый человек рождается, чтобы жить, и живет, чтобы умереть.

И.Е. Цоллнер¹

Введение

24 апреля 2024 г. мировая общественность отмечает 300-летний юбилей Иммануила Канта, великого философа из Кёнигсберга (ныне Калининграда), идеи которого оказали значительное влияние на развитие всей последующей философской мысли. К этому событию приурочено множество памятных мероприятий: научные конгрессы и конференции (в Бонне,

¹ Johann Evangelist Zollner, *Das katholische Christenthum in seinem Glauben, seinen Geboten und Gnadenmitteln. Oder: Katechismuspredigten über die Gesamtlehre der christkatholischen Religion nach Deharbe's Katechismus ausführlich und populär bearbeitet*, III. Jahrgang, Bd. 2 (Regensburg: Manz, 1862), 309.

Калининграде, Халле и в других городах), подготовка нового академического издания сочинений Канта в Берлинско-Бранденбургской академии наук, монографии, сборники статей и специальные выпуски журналов, музейные выставки (в немецком Люнебурге и в Калининградской области), летние школы, философские фестивали, олимпиады, открытые лекции и множество всевозможных научно-популярных мероприятий, в центре которых будет фигура Канта.

Одним из значимых событий в этом списке должен стать планируемый выход русскоязычного издания ранних биографий Канта, готовящегося при финансовой поддержке Балтийского федерального университета им. И. Канта и включающего в себя переводы биографий философа, ранее не публиковавшихся на русском языке (за исключением биографии Васиански): биографии Боровски, Васиански, Яхмана (все впервые опубликованы в 1804 г. в Кёнигсберге), биографию Ринка (1805), фрагмент из «Кантианы» Райке (1860). Уникальность этого издания заключается еще и в том, что оно сопровождается подробными комментариями, глоссарием имен, хронологической таблицей и множеством ценной информации, позволяющей русскоязычному читателю глубже проникнуть в исторический, культурный и региональный контекст окружения, в котором прошла вся жизнь Канта. Однако так ли уж важно знать обстоятельства жизни философа для понимания его идей или же биографические очерки – это в большей степени развлекательная беллетристика, смакующая пикантные подробности и бытовые мелочи из жизни великого человека? Очевидно, что последнее является неизбежной составляющей литературы подобного рода. Первое же менее очевидно и нуждается в доказательствах и примерах. В настоящей статье на примере русскоязычного издания ранних биографий Канта мы попытаемся продемонстрировать связь между жизненным путем, судьбой философа и его философскими взглядами, а тем самым и необходимость изучения жизненных обстоятельств мыслителя для лучшего понимания его идей, их генезиса и развития.

1. О значении биографий для изучения философских взглядов мыслителя

Споры о том, имеют ли жизнеописания философов какое-либо значение для понимания их собственно философских взглядов, ведутся уже не одно столетие. В их ходе возникли и радикальные подходы, периодически воспроизводящиеся как в западноевропейской, так и в российской философской традиции. Одной из наиболее эпатажных оказалась позиция М. Хайдеггера, которая обрела популярность в изложении Х. Арендт: «Сам Хайдеггер, согласно хорошо засвидетельствованному анекдоту, <...> в начале лекции об Аристотеле вместо обычного биографического введения сказал: “Аристотель родился, работал и умер”»². Правда, опубликованные конспекты хайдеггеровских лекций воспроизводят эту мысль несколько иначе: «В личности философа интерес представляет только вот что: он родился тогда-то и тогда-то, работал и умер»³. Но суть от этого не меняется. Впрочем, при пролистывании этих лекций не может не броситься в глаза, что в состав «основных понятий аристотелевской философии», обсуждавшихся на лекциях летом 1924 г. в Марбурге, не попали ни толкование Аристотелем счастья, ни формы правления в его оценке, ни его отношение к рабству, ни его восприятие положения женщин – речь все больше шла о логосе, сущности, сущем... А при том философском значении, которым Хайдеггер наделял поэзию, он мог бы найти определенную поддержку в лице Г. Бенна, заявившего относительно поэтического творчества: «Происхождение, биография – бессмыслица! Из Йютербога или Кёнигсберга происходит большинство, и в каком-нибудь Шварцвальде издавна заканчивают свои дни»⁴.

² Ханна Арендт, Мартин Хайдеггер, *Письма 1925–1975 и другие свидетельства*, пер. с нем. А.Б. Григорьева (М.: Издательство Института Гайдара, 2015), 195.

³ Martin Heidegger, «Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie», in *Gesamtausgabe*, Bd. 18 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002), 5.

⁴ Gottfried Benn. «Doppelleben», in *Sämtliche Werke*, Stuttgarter Ausgabe, hg. G. Schuster, Bd. V (Stuttgart: Klett-Cotta, 2001), 169.

Декларативное обращение к одному только «мышлению» с выведением за скобки биографических подробностей творца этого «мышления» предполагает все же, что его результаты обнаруживаются в философских текстах. Как, кем, каким образом и при каких обстоятельствах они написаны – совершенно не важно. Читавший в 1924 г. курс про Аристотеля свежеепеченный профессор Хайдеггер жаловался в письме Ясперсу за несколько месяцев до этого: «<...> 90% моих сил уходит на преподавательскую деятельность – в этом семестре я читаю 1 час лекций и веду 3 семинара (6 часов), оставляю миру его книги и литературную возню и беру себе молодых людей – “беру” в оборот, крепко, – так, что они целую неделю находятся “под давлением” <...>»⁵. В этом же возрасте приват-доцент Кант, только что проигравший конкуренцию за место профессора логики и метафизики Ф.И. Буку, читал в Кёнигсберге летом 1759 г. шесть различных курсов – в неделю выходило как минимум 24 часа занятий⁶. Сколько процентов сил в соответствии с бухгалтерией Хайдеггера уходило на преподавание у Канта, посчитать сложно из-за появляющейся арифметической ошибки. Своему приятелю И.Г. Линднеру он писал в 1759 г.: «Я же, со своей стороны, ежедневно сижу за своей кафедрой как за наковальней и кую тяжелым молотом похожие друг на друга лекции в монотонном ритме»⁷. Но конспекты лекций Хайдеггера в 1924 г. и Канта в 1759 г. мы должны в соответствии с описываемым подходом рассматривать без каких бы то ни было экивоков в сторону подсчета академических часов и возраста и подготовки слушателей – по 15–16 ли им лет, или

⁵ Мартин Хайдеггер, «Письмо к К. Ясперсу от 14 июля 1923 г.», в Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс, *Переписка 1920–1963*, пер. И. Михайлова под ред. Н. Федоровой (М.: Ad marginem, 2001), 89–90.

⁶ Кант читал в этом семестре курсы по логике, метафизике, этике, различным разделам математики, физике и физической географии. См.: Emil Arnoldt, «Möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen», in *Gesammelte Schriften*, hg. Otto Schöndörffer, Bd. 5 (Berlin: Cassirer, 1909), 189.

⁷ Immanuel Kant, «Brief an J.G. Lindner vom 28. Oktober 1759», in *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. X (Berlin: Walter de Gruyter, 1922), 18–19, Nr. 13.

же это выпускники немецких гимназий в возрасте за двадцать лет, способные читать Аристотеля на древнегреческом. Речь ведь идет только и исключительно о «мышлении», а досуг для занятий философией в основные понятия аристотелевской философии, похоже, не входит.

Сторонников этой линии можно найти и в отечественной философской мысли: «Фихте родился в 1762 г. и умер в 1814 г. Этого достаточно»⁸. Хотя и здесь, в Ленинграде 1988–1989 гг., дальше Я и не-Я речь не заходила – замкнутое торговое государство, немецкая нация, атеизм, французская революция и многое другое остаются за бортом обсуждаемого. Другие отечественные авторы разъясняют свой антибиографический подход в более агрессивной манере, низводя жаждущих соответствующих подробностей до лакейского статуса: «Мы знаем о личности Гегеля очень многое. И эти познания имеют тенденцию все более расширяться и углубляться, что служит как бы компенсацией недостаточности или даже полного отсутствия понимания. Конечно, интересно знать, что у Гегеля, помимо двух достойных сыновей, была еще и дочь, которая умерла в младенческом возрасте, и что Гегель очень любил играть в карты. Однако такие познания уж очень близки к познаниям “лакея или горничной о своем господине”. И, кроме того, мы сыты этими сведениями по горло. Возникает даже враждебное отношение к такого рода занятиям, поскольку они уводят в сторону от главного – гегелевской философии и есть выступления “не по делу”. Главное в Гегеле – это его философия»⁹. Автор «Словаря по философии Гегеля» мог бы, правда, задать вопрос: как написавший «Науку логики» и выдвинувший идею о хитрости мирового разума Гегель вообще мог играть в карты? Или же: в чем состоит сугубо философское значение раздела нравственности про брак как «правовую нравственную любовь»¹⁰

⁸ Е.С. Линьков, *Лекции разных лет*, т. 1 (СПб.: Грант-Пресс, 2012), 349.

⁹ А.Д. Власов, *Словарь по философии Гегеля (Феноменология духа)* (М.: МИФИ, 1997), 4.

¹⁰ Георг Вильгельм Фридрих Гегель, *Философия права*, пер. Б.Г. Столпнера, сверка М.И. Левиной, под ред. Д.А. Керимова, В.С. Нерсисянца (М.: Мысль, 1990), 210, § 261.

в «Философии права», т.е. в произведении автора – якобы добродорядочного прусского чиновника, с удовлетворением констатировавшего превращение философии в Пруссии в государственное занятие со стороны правительства, но, подобно автору «Словаря по философии Гегеля», позорно и стыдливо скрывающего факт наличия «помимо двух достойных сыновей» еще и «недостойного» внебрачного сына?

Противоположный полюс в этом противостоянии занимает позиция Ф. Ницше, который в «По ту сторону добра и зла» поделился следующим открытием: «Мало-помалу для меня выяснилось, чем была до сих пор всякая великая философия: как раз исповедью ее творца, чем-то вроде *mémoires*, написанных им помимо воли и незаметно для самого себя <...>»¹¹. Правда, этот тезис, конечно, не означал, что Ницше сводил существо философских взглядов к фактам биографии автора соответствующих взглядов. Но и тем, кто в той или иной степени последовательности идет этим «мемориальным» путем, приходится учитывать несколько важных обстоятельств. Во-первых, далеко не обо всех мыслителях мы располагаем внушительными биографическими сведениями, и объем этих материалов далеко не равномерен. Во-вторых, разные философы вызывают существенно разный интерес к своей жизни даже и безотносительно к тонкостям их философского творчества. А в некоторых редких случаях интерес к личности и образу жизни философа в широких кругах оказывается даже гораздо выше, чем интерес к тонкостям его философского учения. В-третьих, если мы говорим о многих мыслителях античности, то о них мы нередко знаем только в симбиозе жизнеописания и характеристики учения, и сам образ жизни при этом зачастую и оказывался самой философией. Красноречивое заглавие знаменитой работы Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» может служить здесь прекрасной иллюстрацией.

Попытка же редуцировать подлинную философию к голему «мышлению» как таковому – явление относительно новое. И такие новейшие феномены, как результаты деятельности

¹¹ Фридрих Ницше, «По ту сторону добра и зла», пер. Н.Н. Полилова, в *Полное собрание сочинений в 13 т.*, т. 5 (М.: Культурная революция, 2012), 17.

искусственного интеллекта, подошли бы сторонникам подобных редуций как нельзя лучше, снимая вообще саму биографическую проблему. Но на протяжении столетий доминирующим было иное восприятие философии и философов как некоего личностного, не совсем оторванного от практики занятия, при котором окружающих издавна волновал и весьма проблемный вопрос о соответствии образа жизни философа выдвигаемому им философскому учению. Традиционная апология несоответствия известна как минимум со времен Сенеки: «Ты живешь не так, как рассуждаешь» – скажете вы. О злопыхатели, всегда набрасывающиеся на лучших из людей! в том же обвиняли и Платона, Эпикура, Зенона, ибо все они рассуждали не о том, как живут, а о том, как им следовало бы жить. Я веду речь о добродетели, а не о себе; и если ругаю пороки, то в первую очередь мои собственные: когда смогу, я стану жить как надо»¹². Но благоразумно пропущенный Сенекой пример Сократа наглядно показывает нам, что потребность в подобной апологии испытывали все же не все философы.

Каким образом этот вопрос обстоит в отношении Иммануила Канта и его философии? Во-первых, вряд ли подлежит сомнению, что личность Канта привлекает огромный интерес даже и безотносительно деталей его философских взглядов. Число тех, кто в той или иной мере интересуется жизнью и личностью Канта, гораздо больше тех, кто готов корпеть над его философскими трактатами. По этой причине новые биографические сведения о кёнигсбергском мыслителе обладают самостоятельной ценностью и без решения сугубо философских задач. Во-вторых, многими кантовская философия воспринималась и воспринимается в неразрывном единстве с личностью ее творца. Придя в восхищение от «Критики практического разума» Канта при первом прочтении, Л.Н. Толстой тут же написал в письме: «Нет ли биографии Канта в Публ[ичной] библиотеке, попросите от меня и пришлите»¹³. Дважды десятилетиями

¹² Луций Анней Сенека, «О блаженной жизни», в *Философские трактаты*, пер., вступ. ст. и коммент. Т.Ю. Бородай (СПб.: Алетейя, 2001), 27, XVIII.1.

¹³ Л.Н. Толстой, «Письмо к П.И. Бирюкову от 11 или 12 октября 1887 г.», в *Полное собрание сочинений*, т. 64 (М.: ГИХЛ, 1953), 102.

позднее в другом письме он заметил: «Из биографий на меня всегда производила сильное впечатление не биография, а жизнь Канта»¹⁴. В вопросе соответствия собственного образа жизни своему философскому учению Кант явно оказывается ближе Сократу, нежели Сенеке или Гегелю, и это вызывает дополнительный интерес к жизни кёнигсбергского мудреца, причудливым образом объединяющего в себе величие и чудачество, глупину и анекдотичность.

Но как раз в отношении Канта уже в XIX в. сложился вздорный и нелепый миф, который восходит к сочинениям Г. Гейне: «Изложить историю жизни Иммануила Канта трудно. Ибо не было у него ни жизни, ни истории. Он жил механически-размеренной, почти абстрактной жизнью холостяка в тихой, отдаленной улочке Кёнигсберга – старинного города на северо-восточной границе Германии. <...> Какой странный контраст между внешней жизнью этого человека и его разрушительной мыслью, сокрушающей мир!»¹⁵. С тех пор это гейнеанское «ни жизни, ни истории» преследует Канта в русскоязычных публикациях. Не остался от него в стороне, как это ни парадоксально, даже автор самой популярной на русском языке биографии Канта – А.В. Гулыга, начавший ее словами: «Жизнь философа – написанные им книги, самые волнующие события в ней – мысли. У Канта нет иной биографии, кроме истории его учения. Почти весь свой век он прожил в одном городе – Кёнигсберге, он никогда не покидал пределов Восточной Пруссии»¹⁶. «Ни жизни, ни истории» включало в себя потерю мамы в тринадцатилетнем возрасте, паралич отца, разнообразную заботу о брате и сестрах, финансовую невозможность женитьбы, скитание домашним учителем в трех различных семействах, пятнадцатилетнее ожидание профессуры в должности приват-доцента без постоянного заработка в университете, Семилетнюю войну и четыре с половиной года российского подданства,

¹⁴ Л.Н. Толстой, «Письмо к Л.П. Никифорову от 17 марта 1904 г.», в *Полное собрание сочинений*, т. 75 (М.: ГИХЛ, 1956), 60.

¹⁵ Генрих Гейне, «К истории религии и философии в Германии», пер. А. Горнфельда, в *Собрание сочинений в 10 т.*, т. 6 (М.: ГИХЛ, 1958), 96–97.

¹⁶ А.В. Гулыга, *Кант* (М.: Молодая гвардия, 1977), 5.

королевский выговор за сочинения по религии, угрозу лишиться средств к существованию в семидесятилетнем возрасте, французскую революцию и наполеоновские войны... Этот список можно было бы продолжить, однако на догматических сторонников «ни жизни, ни истории» он все равно не произведет никакого впечатления.

Если же обратиться к современному кантоведению, то, разумеется, как и прежде, имеется возможность осуществлять в его рамках серьезные и основательные исследования, не обращаясь к биографическому материалу. В то же время фактом является то, что весомый пласт биографических деталей и сведений уже давно вошел в кантоведческие исследования, и полностью его игнорировать уже давно вряд ли всерьез возможно. Однако такие попытки периодически все же предпринимаются. Так, еще в 1923 г. И.А. Боричевский в своей статье «Идеалистическая легенда о Канте» с возмущением отмечал: «Целый полк ученых кантоведов занимается изданиями и переизданиями Кантова наследия; благочестивые поклонники самоотверженно роются в самом удручающем историческом хламе и даруют миру целые энциклопедии, где собраны все клочки бумаги, на которых великий гений, рядом со своими мирообъемлющими мыслями, отмечал расходы на съестные припасы, парики и лотерейные билеты <...>»¹⁷. Правда, в вопросе лотерейных билетов Боричевский, похоже, перепутал Канта с Гегелем. Разумеется, в кантоведении имеются тематические отличия: в студиях об априорном статусе основоположений из трансцендентальной аналитики «Критики чистого разума» или же о различиях первоначально-синтетического и трансцендентального единства апперцепций обходиться без обращения к биографическим данным на порядок проще, нежели в исследованиях о кантовском отношении к легитимности или нелегитимности революции либо же при истолковании религии в пределах одного только разума.

¹⁷ И.А. Боричевский, «Идеалистическая легенда о Канте», *Вестник социалистической академии* 4 (1923), 286.

2. Принципы отбора и краткая характеристика биографических источников

Первые биографические работы о Канте появились еще при жизни кёнигсбергского мыслителя. Некоторые из них были опубликованы с указанием автора, другие, напротив, появились анонимно, и об авторстве некоторых из них споры идут и по сей день. Даже если мы обоснованно исходим из того, что большинство анонимных работ было написано авторами, которые вовсе не были знакомы с Кантом лично, а оставшиеся авторы имели в лучшем случае лишь эпизодическое общение с философом, из опубликованных же под именем биографических материалов при жизни Канта никто из авторов также не мог похвастать хорошим знакомством с ним, все же некоторые из этих работ представляют научный интерес¹⁸. Но для готовящегося издания были отобраны только такие биографические материалы, которые являются свидетельствами из первых рук тех, кто в той или иной степени близости знал Канта и какой-то значимый временной период общался с ним. Справедливости ради стоит указать на то, что не все биографические подробности и детали даже со стороны этих авторов оказываются свидетельствами из первых рук – кое о чем они говорят все же со слов других, однако в каждом из представленных биографических материалов имеются уникальные личные свидетельства.

В соответствии с этим критерием круг возможных биографических материалов существенно ограничивался. Но и из оставшегося круга источников в издание попали лишь избранные. Во-первых, имелось весьма прозаическое ограничение по объему тома, которое не позволяло включить в него все очерченные источники. Во-вторых, некоторые из этих биографических материалов при несомненном регулярном общении автора с Кантом все же были опубликованы анонимно¹⁹.

¹⁸ В первую очередь это относится к анонимному двухтомному труду: *Immanuel Kants Biographie*, Bd. 1–2 (Leipzig: Weigel, 1804).

¹⁹ Главным образом речь идет о биографии: *Aeusserungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen. Von einem billigen Verehrer seiner Verdienste* (Königsberg: o.V., 1804).

В-третьих, некоторые из неанонимных биографий авторов из круга Канта в содержательном плане беспомощно транслируют настолько жалкий образ больного старца, что они также были исключены из подборки²⁰. В результате в издание попали четыре биографии Канта 1804–1805 гг.: Л.Э. Боровски, Р.Б. Яхмана, Э.А.Кр. Васиански и Ф.Т. Ринка, а также рукописные биографические материалы 1804 г. – письменные анкеты коллег, друзей и знакомых Канта, составленные для написания речи памяти философа в апреле 1804 г. и впервые опубликованные в 1860 г. Р. Райке. И хотя с тех пор стали известны и некоторые новые, неизвестные ранее свидетельства о Канте – как в архивных документах, так и в эпистолярном наследии ряда современников, – львиная доля всех свидетельств о Канте, которыми мы располагаем на сегодняшний день, несмотря ни на что приходится именно на публикуемые в том же биографии и биографические материалы. Они представляют собой наиболее достоверные и близкие к Канту источники, на которые опирались все последующие жизнеописания философа. Других, более достоверных, правдивых, убедительных свидетельств о Канте на настоящий момент попросту нет.

Три первые биографии – Боровски, Яхмана и Васиански, опубликованные под одной обложкой в Кёнигсберге в 1804 г. вскоре после смерти Канта, – давно стали «каноническими». Несмотря на то, что в последнее время в кантоведении ряд важных утверждений, содержащихся в этих биографиях, ставится под сомнение, а саму публикацию этих трех биографий воспринимают даже в виде некоего «заговора»²¹, информацию о Канте, почерпнутую в этих трех биографиях, игнорировать вряд ли

²⁰ Речь идет о двух изданиях работы: Johann Gottfried Hasse, *Merkwürdige Äußerungen Kant's von einem seiner Tischgenossen* (Königsberg: Hering, 1804); Johann Gottfried Hasse, *Letzte Äußerungen Kants von einem seiner Tischgenossen*, Zweyter Abdruck (Königsberg: Nikolovius, 1804).

²¹ Такую точку зрения отстаивает автор на сегодняшний день самой авторитетной биографии Канта М. Кюн. См.: Манфред Кюн, *Кант: Биография*, пер. А. Васильевой, под науч. ред. К. Чепурина (М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2020).

возможно даже в случае возникновения подобного желания. Четвертая биография – Ринка 1805 года – хотя и не попала в состав «канонических», но в силу как содержания, так и личности автора несомненно примыкает к ним. Но необходимо учитывать, что многое в этих биографиях представляет собой свидетельства не самой надежной человеческой памяти, которые не перепроверялись авторами по архивным документам. В ряде иных случаев можно предполагать и сознательно допущенные искажения и умолчания. В том числе и по этим причинам современный русский перевод всех этих биографических материалов имеет смысл только в том случае, если он будет сопровожден серьезным научным аппаратом, в котором будут скорректированы на основании имеющихся текстов, архивных документов и иных источников те утверждения, которые вряд ли соответствуют действительности. Кроме того, надо постоянно учитывать то обстоятельство, что большинство биографических материалов о Канте касаются его пожилого или даже старческого возраста, что не может не искажать общего образа философа. Но тем оказываются ценнее те немногочисленные свидетельства, которые касаются раннего периода жизни и творчества Канта.

Кантовская биография, написанная Боровски, претендовала на статус сочинения, которое «точно отредактировано и исправлено самим Кантом». И хотя набросок биографии – доклад 1792 г. о жизни Канта, задуманный Боровски для Королевского немецкого общества Кёнигсберга, – и в самом деле Кантом был прочитан и частично исправлен, биография в целом представляет собой неоднородный текст, внутри которого проверенный философом фрагмент составляет лишь некоторую часть. Боровски был воспитанником той же гимназии – пиетистского Коллегиума Фридрицианума, – что и Кант. Он присутствовал на первой лекции Канта в 1755 г. После некоторого весьма продолжительного перерыва общение Боровски с Кантом возобновилось уже в 90-е гг. XVIII в. Задумав в 1790 г. написать работу против религиозного мечтательства и экзальтации, он обратился с соответствующим вопросом к Канту, поместив затем его ответ в свое издание «Калиостро, один из самых примечательных авантюристов нашего

века»²². У генерал-суперинтенданта протестантской церкви Боровски имелись расхождения с Кантом в религиозных вопросах. По всей видимости, это сказалось и на кантовской биографии. Ряд вопросов раннего становления Канта – в частности, отношения юного философа с профессором М. Кнутценом – Боровски излагает заведомо тенденциозно. Тем не менее при всех фактических неточностях и определенной предвзятости, на которые обращено внимание читателей в комментарии, кантовская биография, написанная Боровски, по-прежнему является незаменимым первоисточником.

Иначе был знаком с Кантом Яхман – автор второй кантовской биографии. Она опирается как на личный опыт общения Яхмана с Кантом, так и на беседы в ближайшем окружении философа, куда входил и старший брат биографа, И.Б. Яхман, который не только учился у Канта, но и определенное время выполнял обязанности его секретаря. Период тесного общения Яхмана с Кантом приходится на время с 1783 по 1794 гг. По инициативе Канта в 1800 г. Яхман опубликовал сочинение «Проверка Кантовской философии религии в отношении приписываемого ей сходства с чистым мистицизмом», к которому сам философ написал предисловие²³. У Яхмана имелся с Кантом разговор о будущей биографии, а сам Кант знал о замысле Яхмана. В письме от 16 августа 1800 г. Яхман просил Канта в соответствии с его обещанием сообщить ему важные обстоятельства собственной жизни для «полноценной биографии». Он даже составил анкету из 56 вопросов, которую отослал

²² См.: [Ludwig Ernst von Borowski], *Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abenteurer unsres Jahrhunderts. Eine Geschichte nebst Raisonnement über ihn und den schwärmerischen Unfang unsrer Zeit überhaupt* (Königsberg: Hartung, 1790), 186–189.

²³ См.: Bernhard Reinhold Jachmann, *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism*, mit einer Einleitung von I. Kant (Königsberg: Nikolovius, 1800). В новом издании: Bernhard Reinhold Jachmann, *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism*, mit einer Einleitung von I. Kant (Königsberg 1800), neu hg. R. Theis mit Vorwort (Hildesheim: Olms, 1999).

в письме к Канту²⁴. Даже если исходить из того, что ответа Канта Яхман не получил, какие-то данные он все же смог собрать, написав довольно живую биографию Канта, хотя и не без ряда мелких фактических неточностей. Наибольшая же ее тенденциозность проявляется в вопросе кантовского отношения к французской революции и желании защитить своего университетского преподавателя как некоего прусского патриота от обвинений в якобинстве.

Третий биограф Канта, дьякон Васиански, тесно общался с философом на завершающем этапе жизни Канта. Более того, биография Васиански – это не столько биография философа, сколько биография болеющего и умирающего старика, за что она подвергается справедливой критике. С 1790 г. общение Васиански с Кантом становилось все интенсивнее, в результате чего он стал в конце концов душеприказчиком философа. Узурпировал ли он при этом свою власть, отстранив других имевших на это право знакомых Канта от распоряжения его делами, не до конца ясно и по сей день. В любом случае именно Васиански организовал похороны Канта и распорядился в соответствии с завещанием его имуществом. В отличие от Боровски и Яхмана, собственных работ Васиански не имел, а поэтому его кантовская биография оказалось единственной его печатной работой. В ней он опустил имена многих здравствующих современников, которые тем не менее записал в своем «Экземпляре автора с примечаниями, не предназначенными для публики». Эти рукописные заметки в конце XIX в. были изданы П. Цыганом²⁵. На их основе в готовящемся издании расшифрованы многие имена, которые автор оставил лишь инициалами, а также добавлены другие заслуживающие внимания подробности.

²⁴ Bernhard Reinhold Jachmann, «Brief an I. Kant vom 16. August 1800», in *Kant's Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XII (Berlin: Walter de Gruyter, 1922), 323–324, Nr. 872.

²⁵ Paul Czygan, «Wasianski's Handexemplar seiner Schrift: Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius. 1804», *Sitzungsberichte der Altertumsgesellschaft Prussia* 17 (1892): 109–140.

Именно биография Васиански была положена в основу литературных произведений и художественных фильмов о жизни Канта²⁶, в силу чего полукарикатурный образ философа, созданный Васиански, стал неким широко распространенным в культурных кругах феноменом. По сравнению с двумя предыдущими русскими переводами биографии Васиански²⁷ в готовящемся томе новый перевод отличается как некоторыми деталями собственно перевода, так и в первую очередь обширными комментариями и уточнениями.

Как и три предыдущих биографа, Ринк также был бывшим студентом Канта. После обучения в Альбертине с 1786 по 1789 гг. он продолжил свое образование в других немецких городах, а также в Лейдене, где учился у классического филолога Д. Рункена – друга детства Канта, с которым кёнигсбергский философ учился еще в Коллегиуме Фридрициануме. Позже Ринк опубликовал биографию Рункена²⁸. Вернувшись

²⁶ На ее основе написан роман «Последние дни Иммануила Канта» (1827) английского писателя Т. Де Квинси. Этот роман, в свою очередь, в 90-е гг. XX в. был экранизирован режиссером Ф. Коллином (*Les derniers jours d'Emmanuel Kant*). А в 2001 г. современным испанским писателем Х.Л. де Хуаном под впечатлением Де Квинси был опубликован роман «Вспоминая Лампе», в котором дана попытка представить жизнь Канта глазами его слуги (см. в рус. переводе: Х.Л. де Хуан, «Вспоминая Лампе», пер. Т.В. Родименко, *Иностранная литература* 3 (2009), 3–89). Некоторые эпизоды, известные из кантовской биографии Васиански, обыгрывал в своих рассказах и С.Д. Кржижановский – см., в частности, его рассказ «Якоби и “якобы”»: С.Д. Кржижановский, *Собрание сочинений в 5 т.*, т. 1 (СПб.: Symposium, 2001), 107–122.

²⁷ Эреготт Андреас Кристоф Васянский, *Иммануил Кант в последние годы жизни = Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*, пер. А.И. Васкиневич (Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2013); Эреготт Андреас Кристоф Васянский, *Иммануил Кант в последние годы жизни*, пер. А.И. Васкиневич (Калининград: Тип. «Бизнес-Контакт», 2019); Эреготт Андреас Кристоф Васянский, *Иммануил Кант в последние годы жизни*, пер. А.С. Зильбера под ред. И.Д. Копцева, *Кантовский сборник* 1/39 (2012): 55–61; 2/40 (2012): 65–78; 3/41 (2012): 88–95; 4/42 (2012): 100–114; 1/43 (2013): 98–106; 2/44 (2013): 83–92.

²⁸ См.: Friedrich Theodor Rink, *Tiberius Hemsterhuys und David Ruhnken. Biographischer Abriß ihres Lebens. Für Freunde der Humanität und des Studiums der Alten insbesondere* (Königsberg: Goebbels und Unzer, 1801).

в начале 90-х гг. в Кёнигсберг, он стал преподавать в университете восточные и древние языки, а также стал участником кантовских застолий. В 1801 г. он, однако, закончил свою преподавательскую деятельность в Кёнигсберге и стал пастором. Таким образом, трое из четырех представленных в издании биографов Канта были духовными лицами. Но только Ринк был профессором – коллегой Канта по университету, пусть и в тот момент, когда преподавательская карьера Канта уже завершилась. Именно Ринку вместе с Г.Б. Йеше Кант передал часть своих бумаг для будущей публикации. Ринк еще при жизни кёнигсбергского философа опубликовал лекции Канта по физической географии²⁹, по педагогике³⁰, кантовское сочинение по вопросу конкурсного задания Берлинской академии наук о прогрессе в метафизике³¹ и сборник небольших работ, включающий шесть докритических сочинений Канта³². Общение с Кантом как коллегой, знакомство с Рункеном, работа с кантовскими рукописями и иными бумагами способствовали тому, что Ринку удалось создать иной образ Канта, дополняя трех предыдущих биографов. Сильной стороной его биографии явилось также сопоставление Канта с Хр. Гарве.

Четыре биографии дополняются биографическими материалами, собранными в 1804 г. профессором университета Кёнигсберга С.Г. Вальдом при подготовке доклада памяти умершего коллеги. Получив соответствующее поручение от университета, но не будучи близко знакомым с Кантом, Вальд составил анкету, которую оперативно разослал кантовским друзьям, приятелям и коллегам. Собранный таким образом материал

²⁹ Immanuel Kant, *Physische Geographie*, Auf Verlangen des Verfassers, aus seiner Handschrift hrsg. und zum Theil bearbeitet von Friedrich Theodor Rink, Bd. 1–2 (Königsberg: Goebbels und Unzer, 1802).

³⁰ Immanuel Kant, *Über Pädagogik*, hg. Friedrich Theodor Rink (Königsberg: Nicolovius, 1803).

³¹ Immanuel Kant, *Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, hg. Friedrich Theodor Rink (Königsberg: Goebbels und Unzer, 1804).

³² Immanuel Kant, *Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften*, hg. Friedrich Theodor Rink (Königsberg: Nicolovius, 1800).

оказался во многих отношениях уникальным. Во-первых, благодаря этому оставили свои свидетельства о жизни Канта те, кто в противном случае унесли бы их с собой в могилу – намерения писать собственные биографии Канта у них не было. Во-вторых, в силу анкетного характера мы имеем удачную возможность сравнить ответы на один и тот же вопрос со стороны разных людей из кантовского окружения. В-третьих, имеется возможность сопоставить представленный в этих анкетах материал и с предыдущими четырьмя биографиями. В наибольшей степени это касается Боровски и Васиански – они оба также ответили на вопросы Вальда, причем в ряде случаев их ответы расходятся с их более поздними биографиями Канта. Среди тех, кто ответил на вопросы анкеты, помимо упомянутых уже биографов, были давний коллега Канта, профессор физики университета Кёнигсберга К.Д. Ройш³³, профессор математики и придворный проповедник И. Шульц, автор ценного Кантом разъясняющего комментария к «Критике чистого разума»³⁴, Ш. Ванновски, об общении которого с Кантом до нас дошли лишь отрывочные данные, Кр.Ф. Хайльсберг, который на тот момент был старейшим из оставшихся в живых друзей юности Канта, профессор камералистики университета Кёнигсберга Хр.Я. Краус, долгое время бывший, пожалуй, самым близким коллегой Канта, профессор математики И.Ф. Гензихен, который унаследовал некоторую часть материалов Канта после смерти философа, профессор поэзии Альбертины К.Л. Пёршке. Ответы, представленные в переведенных анкетах, по сравнению с четырьмя предыдущими биографиями носят более непосредственный характер и содержат целый ряд незаменимых сведений о жизни кёнигсбергского философа. Доступными они стали благодаря деятельности кёнигсбергского библиотекаря Р. Райке, который их опубликовал в 1860 г.

³³ Его сын позднее написал собственную биографию Канта, посвященную преимущественно позднему периоду жизни философа и опубликованную уже после смерти автора. См.: Christian Friedrich Reusch, *Kant und seine Tischgenossen* (Königsberg: In Commission bei Tag & Koch, 1849).

³⁴ Иоганн Шульц, *Разъясняющее изложение «Критики чистого разума»: Руководство для чтения*, пер. Б.А. Фохта (М.: URSS, 2010).

Все собранные в готовящемся издании биографии Канта, за исключением биографии Васиански, публикуются на русском языке впервые. Перевод биографий Боровски, Васиански и Яхмана выполнен по немецкому изданию 1993 г. под редакцией Ф. Гросса³⁵ и сверен с оригинальными изданиями 1804 г.³⁶ Перевод биографии Ринка выполнен по оригинальному изданию 1805 г.³⁷, а фрагмент из «Кантианы» Райке – по репринту 1860 г.³⁸ с оригинальной публикации в журнале «*Neue preußische Provinzial-Blätter*»³⁹.

3. Проблемы перевода ранних биографий Канта

Как и любые другие письменные источники, ранние биографии Канта несут на себе отпечаток времени и места их написания, индивидуальных особенностей их автора и специфики того потенциального адресата, для прочтения которому они предназначались. Этот отпечаток наделяет тексты определенными особенностями, которые не вызывали трудностей для восприятия у современников и соотечественников автора, обладавших схожим с ним культурным и интеллектуальным багажом,

³⁵ *Immanuel Kant: Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und E.A. Ch. Wasianski*, hg. F. Gross, mit einer neuen Einleitung von R. Malter (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993).

³⁶ Ludwig Ernst von Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt* (Königsberg: Nicolovius, 1804); Reinhold Bernhard Jachmann, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund* (Königsberg: Nicolovius, 1804); Ehregott Andreas Christoph Wasianski, *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beytrag zur Kenntniß seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm* (Königsberg: Nicolovius, 1804).

³⁷ Friedrich Theodor Rink, *Ansichten aus Immanuel Kant's Leben* (Königsberg: Goebbels und Unzer, 1805).

³⁸ *Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften*, hg. R. Reicke (Königsberg: Th. Theile's Buchhandlung, 1860).

³⁹ «Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften», *Neue preußische Provinzial-Blätter*, 3. Folge, 6 (1860): 97–176.

но иногда оказываются совершенно непрозрачными для читателей других стран и эпох, требующими не только перевода с одного языка на другой, но и с культурного кода одной эпохи на культурный код и образ мысли другой. В случае с ранними биографиями Канта речь идет о текстах, написанных в начале XIX в. в Кёнигсберге, главном городе Восточной Пруссии, одной из самых отдаленных провинций Прусского государства, находившейся на ее восточной окраине. Их авторы принадлежали к образованному сословию, которое мы сегодня назвали бы «служащими», имевшему к моменту написания биографий достаточно прочное положение в провинциальной церковной, университетской или чиновничьей иерархии. Эти обстоятельства предопределили особенности языка, на котором написаны ранние биографии: это литературный немецкий язык второй половины XVIII – первой половины XIX столетия, местами витиеватый и, возможно, несколько архаичный даже для современников (биография Боровски); мало отличающийся от канцелярита чиновников, перенасыщенный латинизмами и галлицизмами (биографические материалы Райке); богатый провинциализмами (биография Васиански), медицинской, естественно-научной и технической терминологией (биографии Яхмана и Райке); содержащий образцы разговорной речи (биографии Васиански, Яхмана) и поэтического творчества Канта⁴⁰ (биография Ринка). И для всех без исключения биографий, о которых идет речь

⁴⁰ В своей биографии Канта Ринк приводит одно из стихотворений, написанных Кантом для одного из сборников. В виде подстрочного перевода немецкого оригинала это стихотворение можно передать на русский язык следующим образом:

Ход вещей представляется взору всякого таким,
Каким его рисует зеркало, данное ему природой.
Одному обман кажется смешным, другому печальным.
Один живет только для удовольствия, другой – лишь для видимости.
Подобно глупости слепой насмешливо глядят друг на друга.
Этот бросается в могилу; тот бредит в темном безумии.
И лишь одно правило не будет вырвано из сердца:
Будь человечен, честен, верен и безвинен в совести своей!
(такова похвала Лестока) остальное только игра,
Ведь быть человеком и мудрым для смертного слишком много!

в настоящей статье, характерно обилие имен, названий и описаний разного рода биографических, географических и исторических деталей, что вполне естественно для самого жанра биографических материалов. В совокупности все это создает для переводчика ряд специфических трудностей, преодоление которых требует глубокого погружения в целый спектр самых разнообразных контекстов (например, исторический, культурный, историко-философский, медицинский, бытовой и персональный) времени и места, в котором проходила жизнь Иммануила Канта. При этом важнейшей задачей переводчика было, с одной стороны, максимально точно уловить смысл и дух сообщаемых в биографических материалах сведений о философе и окружающей его действительности и, с другой стороны, постараться передать все это современному читателю, в большинстве своем имеющему весьма приблизительное представление о восточно-прусских реалиях XVIII столетия. В широком смысле решить эту задачу оказалось невозможным без разработки обширного научного аппарата и подготовки многочисленных комментариев, которые, по сути, составляют единое и неразрывное целое с собственно текстом перевода. В более узком смысле трудности перевода кантовских биографий можно разделить на несколько основных групп или категорий, о которых пойдет речь ниже.

К первой такого рода категории затруднений, с которыми сталкивается переводчик биографических материалов Канта, написанных его современниками, является сам язык этих материалов. Они написаны на несколько архаичном немецком языке второй половины XVIII – первой половины XIX вв., отличающемся от современного немецкого языка стилистическими и лексическими особенностями, с довольно большим количеством устаревших слов и выражений. Кроме того, тексты биографий хотя и написаны в целом на литературном немецком языке своего времени, в них тем не менее содержится ряд (восточно-)прусских и локальных кёнигсбергских диалектизмов, которые были свойственны речи как самого Канта, так и его окружения. Следует принимать во внимание, что Кант провел всю свою жизнь в Восточной Пруссии и в быту говорил нередко с использованием слов и выражений на восточно-прусском

диалекте немецкого языка, о чем упоминают биографы-современники, входившие в его самое близкое окружение, в котором он мог себе позволить общаться более непосредственно и неформально. Об этом недвусмысленно свидетельствует Боровски, описывая нелюбовь философа к использованию вычурного, «казенного языка», канцелярита в неофициальной, дружеской обстановке, в которой «он желал простого разговора, без всякого жеманства, – и даже никогда не старался избегать обыденных, сдобренных провинциализмами выражений»⁴¹. Словам Боровски вторит и Яхман, который в своей биографии Канта сообщает по этому поводу следующее: «Кант, пользуясь родным языком, был настолько беспечен, что употреблял в своей речи провинциализмы, и произносил многие слова неправильно, с провинциальным акцентом»⁴². При этом складывается впечатление, что в преклонном возрасте, ближе к концу своей жизни, когда Кант уже был в меньшей степени связан условностями и необходимостью соответствовать своему положению и социальному статусу, он стал значительно чаще употреблять просторечные слова и диалектизмы своего родного восточно-прусского наречия. Так, например, в своей биографии философа Васиански приводит недовольное восклицание Канта в адрес своего слуги Лампе, который никак не мог правильно запомнить название «Гартунгской газеты» и, чтобы не спутать ее с «Гамбургской газетой», называл ее «Гартманской газетой». «I was Hartmannsche Zeitung!» – восклицал на восточно-прусском диалекте разгневанный Кант: «Эта вот “Гартманская газета”!»⁴³. Помимо просторечий и диалектизмов Кант по мере угасания его могучего интеллекта стал с возрастом все чаще произносить что-то невнятное, нередко напевал слова народных песен или бормотал нелепые детские стишки, которые он слышал в ранней юности на улицах Кенигсберга, один из которых приводит Васиански: «Vacca, eine Zange, forceps, eine Kuh, rusticus, ein Knebelbart; ein nebulo bist du» (т.е. буквально: «корова (лат.), щипцы (нем.), щипцы (лат.), корова (нем.), крестьянин,

⁴¹ Borowski, *Darstellung*, 48–49.

⁴² Jachmann, *Immanuel Kant*, 129.

⁴³ Wasianski, *Immanuel Kant*, 232.

простолюдин (лат.), бородка клином (нем.), бездельник ты (смесь лат. и нем.)»⁴⁴. В этом очевидно бессмысленном наборе немецких и латинских слов не прослеживается какой-либо логики, что представляет для переводчика непростую задачу попытаться эту логику обнаружить, а если это все-таки сделать не удастся, то передать алогичность и бессмысленность этого набора слов русскоязычному читателю. Помимо употребления диалектизмов, провинциализмов и просторечных оборотов, в дружеской обстановке Кант нередко любил «поиграть» с идиомами и выражениями своего родного языка, переворачивая и по-разному истолковывая их составные части, пытаясь раскрыть в них скрытое внутреннее значение, в определенном смысле предвосхищая языковые опыты Мартина Хайдеггера. Пример подобного рода «языковых игр» приводит Яхман, который пишет о том, что Кант истолковывал слово «Karmaus»⁴⁵ как «Kram aus»⁴⁶, а «Helpolium»⁴⁷ как «Help hol em»⁴⁸, вызывая подобными упражнениями в остроумии восхищение и удовольствие окружающих.

В качестве другой такой условной группы трудностей при переводе ранних биографий Канта можно выделить ряд понятий, отражающих специфические немецкие или прусские исторические реалии XVIII в., для передачи которых в современном русском, а зачастую и в современном немецком языке элементарно не существует адекватного эквивалента, и переводчику приходится по сути либо делать «кальку» с немецкого оригинала, либо «придумывать» новый термин. В обоих случаях понять смысл получившегося термина современному читателю довольно проблематично без подробного уточняющего комментария. К примеру, понятие «Kriegs- und Domänenrat»⁴⁹, обозначающее должность, которую занимал Кристоф Фридрих

⁴⁴ Wasianski, *Immanuel Kant*, 268.

⁴⁵ Путаница; неразбериха; суматоха; беспорядок; смятение; сумбур; сумятица; хаос (нем., диалект).

⁴⁶ Вытаскивай (нем.).

⁴⁷ Значение слова не удалось установить.

⁴⁸ Помоги привести его! (нем.).

⁴⁹ Borowski, *Darstellung*, 14.

Хайльсберг (Heilsberg), было переведено посредством выражения «советник военно-доменной камеры», мало о чем говорящего современному русскоязычному читателю, не знакомому близко с историей Пруссии и со структурой ее административного аппарата. Чтобы компенсировать пробел и передать читателю смысл термина, в комментариях необходимо уточнять, что военно-доменные камеры – это провинциальные административные учреждения в Пруссии XVIII – первой половины XIX вв., созданные при короле Фридрихе Вильгельме I в 1723 г. в рамках реформы управления в провинциях. Они были своего рода прообразом провинциальных административных округов, созданных в Пруссии в XIX в., в рамках которых военное и гражданское деление страны совпадало друг с другом, в определенном смысле напоминая современное административное деление России на военные и федеральные округа. Таким образом, в случае с Хайльсбергом, речь шла о чиновнике, занимающем среднее положение в провинциальном бюрократическом аппарате. В тексте ранних биографий Канта обнаруживаются и многочисленные другие упоминания различных чиновничьих должностей (например: консисторский советник (Konsistorialrat), военный советник (Kriegsrat), камерный секретарь (Kammersekretär), тайный финансовый советник (Geheimer Finanzrat), коммерческий советник (Kommerzienrat), советник медицины (Medizinalrat) и т.д.), что, вне всякого сомнения, является важным указанием на тот социальный слой и круг общения – чиновничество, «разночинцы» в терминологии российских реалий XVII–XIX вв., – к которому философ, бывший по своему социальному статусу по сути университетским чиновником, принадлежал сам и в рамках которого проходила вся его профессиональная и личная жизнь. Дружба с графами семейства Кейзерлинк, генералом фон Лоссовым и другими представителями высшей аристократии, как и добрые приятельские отношения со слугой Лампе, общение с родственниками были скорее исключением.

Еще одна группа трудностей, с которой сталкивается переводчик при передаче ранних биографических материалов о жизни Канта на русский язык, связана с обилием научной, медицинской, технической, бытовой и т.д. лексики XVIII–XIX вв.,

которой особенно изобилуют сюжеты из поздней жизни философа, когда он проявлял большой интерес к различным медицинским и научным теориям и опытам, а также рассказы о состоянии здоровья Канта. Для точного и понятного современному читателю перевода всех этих сюжетов и рассказов на современный русский язык требуется не только понимание сути описываемых процессов, но и определенное погружение в историю науки и медицины, микроисследования истории научно-популярных теорий и понятий. В качестве примера подобного использования устаревшей естественно-научной терминологии можно сослаться на описание Васиански интереса Канта к опытам английского химика и медика Томаса Беддоуса, занимавшегося экспериментами с газами для лечения туберкулеза. В этом сюжете биограф называет кислород словом «Lebensluft» (букв. «воздух жизни», «жизненный газ»), в то время как в современном немецком языке он носит название «Sauerstoff» (букв. «кислое вещество») ⁵⁰. В другом случае один из пассажей из анкеты Штефана Ванновски ⁵¹, приводимой в биографических материалах Райке, наглядно иллюстрирует живой интерес Канта к военному делу, но мало понятен современному читателю: «Кант проявлял большой интерес к фортификации, и вообще к *Architectura militaris*, а также к пиротехнике. Несколько раз он пытался мне объяснить, что такое “globe”, или глоб-де-компрессион [*Globes de Compression*], но, к сожалению, в этой специальности и в данном случае нашел во мне необучаемого ученика» ⁵². Слово «глоб-де-компрессион» (с фр. букв. «сдавленный шар», «стесняющий шар», «гнетущий шар»), означающее род фугаса для разрушения минной галереи, мало что говорит современному читателю, не знакомому с военной терминологией XVIII в. Для Канта и его современников вышеуказанное значение было настолько же очевидным и понятным, как для современного читателя слова бомба, мина или снаряд, и не требовало особого комментария. В русском же переводе

⁵⁰ Wasianski, *Immanuel Kant*, 205.

⁵¹ Штефан Ванновски (1749–1812) – проповедник польской реформатской церкви в Кёнигсберге, ректор латинской реформатской школы.

⁵² *Kantiana*, 40.

оно требует как минимум пояснения и отсылки к словарю галлицизмов⁵³, которыми изобилует не только немецкий язык XVIII в., но и русский язык того же времени. В русском тексте этот военный термин французского происхождения был оставлен в своей исходной форме, употребленной в оригинале, поскольку при буквальном переводе возникала бы опасность как неверного истолкования смысла слова, так и потери стилистического «флера» источника.

Употребление устаревшей медицинской терминологии наглядно демонстрируют пассажи из биографий Яхмана и Васиански, описывающих недуги философа. В преклонном возрасте Кант часто жаловался на проблемы с пищеварением, на «Blähung auf dem Magenmunde» (букв. «метеоризм, вздутие в устье желудка»). Но перевести «Magenmund» буквально, как «устье желудка», было бы неправильно, поскольку в русском языке такого понятия не существует ни в медицинской терминологии, ни в обыденной речи. Поэтому в данном случае переводчику не остается ничего иного, как обращаться к медицинским источникам и пытаться разобраться, как именно в современном русском языке называется эта часть пищеварительной системы человека. Поиски приводят сразу к нескольким вариантам перевода этого понятия: «кардия», «нижний пищеводный сфинктер» «гастроэзофагеальный сфинктер», «кардиальный сфинктер», которые обозначают мышечный клапан, находящийся между пищеводом и желудком. Основная функция этого клапана заключается в том, чтобы не допускать возврата пищи в пищевод после ее поступления в желудок. Как следует из современной медицинской литературы⁵⁴, при недостаточности кардии клапан не затворяется полностью, что приводит к рефлюксу – обратному току содержимого желудка в пищевод. Это вызывает раздражение и воспаление слизистой оболочки пищевода и постепенное ухудшение его функции, что может приводить к затруднению

⁵³ Н.И. Епишкин, *Исторический словарь галлицизмов русского языка*. М.: ЭТС, 2010, <https://gallicismes.academic.ru/>

⁵⁴ См., например: Ф.И. Комаров, А.Л. Гребенёв, *Руководство по гастроэнтерологии*, т. 1 (М.: Медицина, 1995); В.Т. Ивашкин, Ф.И. Комаров, С.И. Рапопорт, *Краткое руководство по гастроэнтерологии* (М.: М-Вести, 2002).

глотания. При этом больной, как правило, начинает терять вес, так как ему становится трудно поглощать достаточное количество пищи, и это в результате приводит к недостатку сил и физической слабости. Симптомы точно совпадают с описаниями из ранних биографий Канта о его проблемах с пищеварением, которые, судя по всему, и стали одной из главных причин физической немощи философа в последние годы его жизни. Для перевода на русский язык немецкого слова «Magenmund» выбор пал на наиболее простой из вариантов – «кардия», поскольку остальные медицинские термины выглядят слишком современными и диссонировали бы с текстом начала XIX в.

Трудными для современного восприятия (и, соответственно, для перевода на современный язык) тексты ранних биографий делает и множество латинских терминов и латинизмов, которыми они изобилуют в той же мере, как и сочинения самого Канта. Особенно много их в анкетах современников Канта, собранных и изданных Райке в сборнике «Кантиана». Ярким образчиком может служить один из ответов (принадлежавший Карлу Даниэлю Ройшу) из собранных Райке анкет. На вопрос анкеты о том, когда Кант прекратил чтение своих лекций в университете, Ройш ответил следующее: «В каталоге лекций летнего семестра 1797 значитя: *Logicam, modo per valetudinem seniumque liceat, proponet*⁵⁵ etc. Кант, и в каталоге зимнего семестра 1797/8: *Ob infirmitatem senilem lectionibus non vacabit*⁵⁶ etc. Кант»⁵⁷. Вряд ли эта фраза будет понятна современному читателю, если не сопроводить ее подстрочным переводом и комментарием. Для образованного же человека XVIII – начала XIX вв. она была обычной, совершенно прозрачной по смыслу и не вызывающей каких-либо затруднений, подобно тому как для многих наших современников не представляют проблемы многочисленные вставки английских слов или даже целых фраз и выражений на английском языке: сегодня это такая же часть

⁵⁵ Прочтет логику, если ему позволят здоровье и старость (лат.).

⁵⁶ Если не будет освобожден от лекции из-за старческой немощи (лат.).

⁵⁷ См. сборник лекционных каталогов университета Кёнигсберга времен жизни Канта: *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720–1804)*, hg. M. Oberhausen, R. Pozzo, Bd. 1 (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999).

культурного кода образованного человека, как для древних римлян было знание древнегреческого языка, для европейского Средневековья – знание латыни, а для европейского Нового времени – знание латыни и французского.

Помимо терминов, нередко в биографических материалах можно встретить различные латинские крылатые выражения и цитаты известных авторов. Так, Боровски в своей биографии Канта приводит эпитафию из Сенеки⁵⁸: «*de vita beata. L.I. Nihil magis praestandum est, quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes non qua eundum est, sed qua itur*»⁵⁹. Ринк, в свою очередь, вспоминает, что философ любил цитировать Лукреция: «Из Лукреция, в частности, он с настоящим юношеским огнем цитировал иногда длинные, особенно возвышенные места. Его *Ne cede malis, sed contra audentior ito*⁶⁰, было подходящим выражением, которое, как считал сам Кант, точно описывало его душевную силу»⁶¹. Однако для самого философа и для его образованных современников латинские слова и выражения были вполне понятны и не требовали перевода, поскольку были частью стандартного для того времени классического образования, обстоятельно разбирались и заучивались на занятиях по латинскому языку, который был одним из главных предметов в школьном образовании того времени. Разумеется, просто перевести их на русский язык нельзя, потому что в этом случае читатель получил бы упрощенное и искаженное представление о тексте оригинала, местами представляющего собой причудливую немецко-латинскую смесь, передать которую возможно лишь при сохранении латинских слов и выражений в их изначальном виде. Поэтому и здесь, как и во множестве

⁵⁸ Borowski, *Darstellung*, 20.

⁵⁹ «Значит, главное для нас – не уподобляться овцам, которые всегда бегут вслед за стадом, направляясь не туда, куда нужно, а туда, куда все идут» (Сенека, «О блаженной жизни», 13, 1.3; см. также: Иммануил Кант, «Мысли об истинной оценке живых сил», в *Собрание сочинений: в 8 т.*, т. 1 (М.: Чоро, 1994), 52.

⁶⁰ «Не отступай перед бедой, но смело иди ей навстречу» (лат.). Ринк ошибается: в действительности авторство этого крылатого выражения принадлежит не Лукрецию, а Вергилию (см. *Энеида*, VI, 95).

⁶¹ Rink, *Ansichten*, 20.

других случаев, решать проблему адекватной передачи смысла и стилистических особенностей оригинального текста биографий приходилось при помощи комментариев в подстрочнике.

Огромное количество имен, географических названий, наименований и фактов, содержащихся в ранних биографиях Канта, само по себе не представляет большой сложности для перевода. Однако в ряде случаев они, как и трудные для перевода слова и фразы, требуют пояснений и комментариев, без которых смысл текста оригинала будет ускользать от современного читателя, не знакомого, к примеру, с топографией Кёнигсберга и Восточной Пруссии XVIII–XIX столетий и не имеющего представления о социальном окружении Канта, о всем том круге его друзей, родственников, близких и дальних знакомых и т.д., имена которых были хорошо известны жителям его родного города и которых биографы часто могли позволить себе сокращать до одной лишь заглавной буквы. В последнем случае возникала и чисто переводческая проблема, поскольку некоторые заглавные латинские буквы оставляли несколько вариантов для дальнейшей передачи на русский язык: например, заглавная латинская «С.» могла в итоге передаваться на русский и как «К.», и как «Ч.», и как «С.» в зависимости от того, какая вторая буква должна была бы следовать в полном написании имени. В случае же указания одних лишь инициалов возникает очевидная проблема идентификации указанного лица, поскольку заглавные латинские буквы ничего не говорят неискушенному читателю, как в случае с упоминанием лечащего врача Канта у Васиански: «Я сразу же послал за врачом, господином М. R. D. E., а сам тут же поторопился туда и нашел Канта лежащим в постели без сознания, безмолвным и с безжизненным взглядом»⁶². Этим врачом был медицинский советник доктор Кристоф Фридрих Элснер (1749–1820), профессор медицины в университете Кёнигсберг, т.е. в определенном смысле коллега Канта, чей сын был его учеником.

⁶² Wasianski, *Immanuel Kant*, 253. Начальные буквы M. R. D. E. означают следующее сокращение: медицинский советник доктор Элснер (Medizinalrath Dr. Elsner).

При передаче географических названий (в частности, названий населенных пунктов и частей города) на русский язык были сохранены немецкие названия, которые сопровождалось в подстрочном комментарии указанием на соответствующее каждому современное русскоязычное название и локализацией на современной карте, как, к примеру, в случае с Лицентом (Lizent) и Форштадтом (Vorstadt), частями Кёнигсберга времен Канта, а также с Юдшеном (Judschen), Арнсдорфом (Arnsdorf), Вонсдорфом (Wohnsdorf), Пиллау (Pillau), Модиттенном (Moditten) – населенными пунктами в Восточной Пруссии, в которых бывал Кант. Названия кёнигсбергских улиц и локаций, как правило, переводились полностью или частично для передачи тех смысловых ассоциаций, которые они вызывают у немецкоязычного читателя: Шорный переулок (Sattlergasse), Магистерский переулок (Magistergasse), Бычий рынок (Ochsenmarkt), Деревянные ворота (Holztor). Определенную сложность представляли для переводчика и некоторые несовпадения и несоответствия в фактах, определениях или именах, содержащихся в биографических материалах. Они порождали своеобразную дилемму: переводить ли слово или описание буквально, в том виде, в каком оно приводится в оригинальном тексте соответствующей биографии, или же сопоставить его с другими биографиями и источниками, т.е. провести своего рода факт-чекинг и основываться в переводе прежде всего на результатах последнего. Дилемма эта во всех без исключения случаях решалась посредством первой стратегии, которая позволяет не искажать оригинальный текст, при этом с обязательным пояснением в комментарии, благодаря которому читатель информируется о возможной неточности или ошибочной информации в биографическом материале.

4. Ранние биографии Канта в сравнении с современными

Биографии, написанные современниками Канта, существенно отличаются от привычных современному читателю интеллектуальных биографий. Отличия касаются как содержания, так

и структуры биографий, требования к которым в XVIII в. были существенно иными, нежели в XX и XXI вв. Попробуем выделить наиболее значимые аспекты этих отличий.

Как уже было упомянуто выше, авторы всех биографий (Л.Э. Боровски, Р.Б. Яхман, Э.А.Кр. Васиански и Ф.Т. Ринк) были лично знакомы с Кантом. Эта очевидная особенность служит важным фактором, определяющим стиль изложения. Авторы представляют собственный взгляд на его личность и polemизируют с составителями биографий, которые пересказывают (часто ошибочно) сведения о нем с чужих слов. Особенно наглядны в последнем отношении приложения к биографиям Боровски и Ринка, в которых подробно, с указаниями на конкретные страницы и утверждения, выделены недостатки одной недавно вышедшей биографии Канта⁶⁵.

Другим следствием является удивительная для читателей, привыкших к манере изложения в современных биографиях, эмоциональность, с которой авторы пытаются опровергнуть сведения, по их мнению, порочащие Канта или как минимум представляющие его в не совсем выгодном свете. Это стремление, особенно заметное в биографии Яхмана, приводит к тому, что представленный портрет Канта оказывается во многом идеализированным и типизированным, лишенным интересных отличительных черт и противоречий. Яхман настолько умело обходит острые углы (в том числе конфликты Канта с коллегами по университету и его споры с другими философами: например, с Гарве и Гердером) и употребляет такое число эпитетов в превосходной степени, что легко может возникнуть впечатление, будто мы имеем дело скорее с жизнеописанием религиозной личности, а не с биографией философа.

Некоторые биографии содержат части, написанные при жизни Канта. В первую очередь, биография Боровски, по его собственным словам во введении, представляет собой расширенную и доработанную версию текста, написанного для выступления в Королевском немецком обществе Кёнигсберга в 1792 г., но

⁶⁵ *Immanuel Kant's Biographie*, Bd. 1–2 (Leipzig, 1804). Автор биографии не указан, но предположительно речь идет о Георге Самуэле Альберте Меллине, проповеднике из Магдебурга, состоявшем в переписке с Кантом.

в соответствии с пожеланиями Канта не представленного публике до его ухода из жизни. Эта уникальная особенность позволяет нам при достаточно внимательном анализе судить о том, какие фрагменты по прошествии двенадцати лет были изменены автором биографии и по какой причине.

Характерной для всех четырех биографий Канта, как и вообще для биографий того времени, отличительной чертой является большое число личных свидетельств и анекдотов о философе, позволяющих более живо представить его как человека, а не только как автора философских текстов. В таком подходе есть и достоинства, и недостатки. Изобилие живых примеров подогревает читательский интерес, контрастируя с более поздними, нередко сухими и академичными биографиями. В то же время структура повествования в биографиях оказывается менее четкой и систематичной, а сосредоточенность рассказчиков на личности Канта, как правило, уводит их внимание от многих важных исторических деталей, более очевидных и знакомых им, нежели более поздним авторам и читателям. Кроме того, стремление друзей и современников Канта предоставить аудитории большое количество наглядных примеров, приведенных по памяти или по чужим рассказам, делает их биографии не во всех отношениях надежными источниками.

Стремление найти баланс между своим собственным отношением к Канту, доступностью изложения и убедительностью приводимых сведений ставит перед ранними биографами философа сложные задачи, решаемые ими по-разному. Боровски не одобряет взгляды Канта на религию, что сказывается на выборе материала для биографии. В частности, он опускает существенно важные эпизоды и обстоятельства, касающиеся периода обучения философа в Коллегиум Фридрицианум. Яхман, в отличие от Боровски, видит в Канте своего идейного наставника, что влияет на выбор тем и стиль изложения, богатый хвалебными эпитетами в адрес философа. Васиански, тесно общавшийся с Кантом в самый поздний период его жизни, стремится как можно детальнее и без прикрас описать его старение. Благодаря такому подходу в его биографии сведены к минимуму фактические неточности, однако она заметно проигрывает другим в интересности изложения. Наконец, в биографии Ринка мы видим

большую дистанцию по отношению к личности Канта, что позволяет ему более взвешенно (особенно в сравнении с Яхманом) оценивать особенности кантовского характера. Выбранный Ринком хронологический принцип подачи материала, не ограниченного лишь поздним периодом жизни Канта, делает его биографию более схожей с современными, хотя и не столь академичной.

Для понимания философских трудов и идей Канта написанные его современниками биографии могут, на первый взгляд, дать совсем немного – если сравнивать их с более новыми доступными нам источниками. Конечно, с библиографической точки зрения несомненную важность представляет подготовленный Боровски список изданий работ Канта, местами снабженный краткими характеристиками их содержания. Ничуть не менее важен представленный у того же Боровски список фамилий университетских профессоров и доцентов, преподававших в Германии философию Канта. (Правда, этот список не сопровождается пояснениями, так что для подробной картины влияния Канта на университетскую философию в Германии нам приходится обращаться к работе Форлендера⁶⁴ и более поздним биографиям.) Однако столь явные случаи встречаются нам относительно редко. Тем не менее, если взглянуть на ранние биографии более пристально, можно убедиться в том, что все же они способны помочь нам лучше понять методы и истоки отдельных идей и аргументов Канта. Приведем несколько коротких примеров.

В биографии Ринка подробно описаны отношения между Кантом и Христианом Гарве, в том числе бросивший на эти отношения тень конфликт, начавшийся с выхода отредактированной рецензии Гарве на «Критику чистого разума» в «Гёттингенской ученой газете»⁶⁵. Размышляя о причинах, из-за которых

⁶⁴ Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk* (Leipzig: Felix Meiner, 1924).

⁶⁵ «Critik der reinen Vernunft. Von Imman. Kant. 1781», *Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, Göttingen, 1770–1782, 3. Stück, den 19. Januar 1782: 40–48. Переизд. в сб.: *Rezensionen zur Kantischen Philosophie*, hg. A. Landau, Bd. 1: 1781–87 (Webra, 1991), 9–17. Настоящая (не измененная редакторами) рецензия Гарве вышла позднее в журнале «Общая немецкая

даже после личных извинений Гарве перед Кантом отношения между философами были безвозвратно испорчены, Ринк выдвигает предположение о том, что для Канта первое впечатление о человеке всегда было самым важным (а этим первым впечатлением было именно чтение первого варианта рецензии, серьезно огорчившего Канта непониманием основного замысла и целей «Критики»). Но более важным для понимания отличий в подходе Канта и Гарве к философии – в первую очередь к ее общественной роли – представляется следующий за этой гипотезой фрагмент:

Гарве в определенном смысле пребывал преимущественно в мире светского общения и даже в своем рабочем кабинете писал для повседневной жизни, оставаясь в ней. Гарве знал, чего можно ожидать и требовать от мира, в нем был его критерий для собственной оценки. <...> Кант же принадлежал миру, особенно в последние двадцать пять лет своей жизни, лишь во время званых обедов и был в нем в определенном смысле как в своем рабочем кабинете. Остальное время было посвящено умозрениям, даже в том, что касалось знаний, представляющих общий интерес. Благодаря этому взгляды Канта, в том числе и на обычные вещи, были обыкновенно очень интересны, а его разговор столь же поучителен, сколь и приятен. Однако Кант доверялся обществу больше потому, что это было его собственной потребностью, чем для того, чтобы получить от общества что-то взамен. Мир представал перед Кантом в его рабочем кабинете, и если он внимательным взором наблюдал людей, то переносил результаты этого наблюдения все же в большей мере на науку, проявляя точно такую же строгость по отношению к другим, какую в самом полном смысле слова предъявлял и к самому себе <...>⁶⁶

Размышления Ринка представляют интерес и из современной перспективы, поскольку помогают лучше понять, как

библиотека» за 1783 г.: *Allgemeine deutsche Bibliothek*, Anhang zu Bd. 37–52, Abt. 2 (1783): 838–862. Переизд. в сб.: *Rezensionen zur Kantischen Philosophie*, 34–55.

⁶⁶ Rink, *Ansichten*, 55–57. Здесь и далее в цитатах из биографий: пер. А.Н. Саликова, под ред. А.Н. Круглова и А.Г. Жаворонкова.

именно Кант видел отношения между философом и обществом. В свою очередь, характер этих отношений определяет понимание социальных, ориентированных на общественный интерес и пользу задач философии, наиболее четко сформулированных в антропологических работах и лекциях Канта и вписанных в контекст дебатов XVIII в. о методах и целях *philosophia popularis*⁶⁷.

Другая важная для понимания кантовского метода тема, которую затрагивают биографии, – живой интерес Канта к различным научным открытиям. Об этом интересе – в частности, к открытию малых планет Церера и Паллада астрономами Джузеппе Пиацци и Генрихом Вильгельмом Маттиасом Ольберсом, к исследованиям температуры тела Готфридом Христианом Райхом и к разработанной Эдвардом Энтони Дженнером вакцине от коревой оспы – подробно упоминает Васиански⁶⁸. Все эти указания служат не только важным материалом для отсылок в конкретных случаях, когда речь идет об отношении Канта к определенному научному открытию или термину, но и демонстрируют, насколько он ценил научные методы, позволяющие лучше объяснить, почему, скажем, созданную им прагматическую антропологию он стремился привести в соответствие с критериями для научных дисциплин.

Еще один пример касается одного конкретного понятия *Urbanität*, которое появляется в лекциях по логике (AA XXIV/2: 819⁶⁹), затем в кантовской «Критике способности суждения» (AA V: 329–330), а позднее проникает в политические тексты Канта, но возникает гораздо раньше, в период, когда немецкий философ носил прозвище «элегантного магистра» (1756–1764 гг.).

⁶⁷ Суть спора, в котором помимо Гарве и Канта принимали участие многие другие известные философы Германии, состояла в вопросе о том, должна ли философия выбирать принципиально иной (например, несистемный) метод ради доступности широкой аудитории – или же будет достаточно придать идеям и аргументам академической, системной философии понятную неакадемической публике форму.

⁶⁸ Wasianski, *Immanuel Kant*, 199, 205.

⁶⁹ Здесь и далее дается ссылка на немецкое академическое издание трудов Канта: Akademie-Ausgabe, сокращенно AA.

Об этом свидетельствует любопытный фрагмент из биографии Боровски, посвященный взглядам Канта на светское общение:

К. никогда не заходил далеко в комплиментах, в пустой пышности слов, и менее всего предавался доверительным сердечным излияниям. Его дружба всегда была и оставалась хорошей содержательной прозой, лишенной какой-либо лирики. На организованном им в 1758 г. диспуте кто-то выдвинул на обсуждение тезис, что «общение вообще, и в том числе студентов, должно содержать в себе некую особую грацию». Он его не вычеркнул, но во время обсуждения объяснил нам с такой внятностью и с таким изяществом, которые до сих пор не позволяют мне это забыть, что именно может относиться к грациозному общению, показал нам, что слово «вежливость» (*Höflichkeit*) обозначает, собственно, лишь придворные манеры в изъяснении и жестах, вдохновил нас на то, что называется «воспитанностью» (*Urbanität*), которую он гораздо более предпочитал вежливости, и т.д.⁷⁰

Кант позднее использует *Urbanität* для обозначения тонкости эстетического восприятия и способности держать себя в обществе, которые можно воспитать изучением текстов и культур прошлого. В этом смысле в понятии можно увидеть и истоки возникновения кантовской концепции космополитизма, поскольку «человек мира» (*Weltmann*), как и политически активный «гражданин мира» (*Weltbürger*), по Канту, должен обладать развитыми социальными навыками общения, ориентированными не на одно только пассивное соблюдение правил, но на разумное обхождение с другими, позволяющее выстраивать с ними отношения сотрудничества.

Очевидно, что биографии Боровски, Яхмана, Васиански и Ринка могут предоставить современным читателям материал для размышления о кантовской философии. Не менее ясно тем не менее, что они возникли в существенно иных обстоятельствах, написаны иным языком и с несколько иными целями, чем более поздние работы о жизни Канта. Для более наглядного представления о том, как «старые» биографии Канта отличаются

⁷⁰ Borowski, *Darstellung*, 53–54.

от «новых», под которыми мы понимаем в первую очередь те, что были написаны в XX и XXI вв., после начала публикации академического собрания сочинений философа, взглянем на ключевые особенности нескольких наиболее популярных работ.

Выход собрания сочинений Канта послужил импульсом для появления целого ряда биографий философа, в особенности в самой Германии. Цели и задачи авторов биографий были нередко совершенно различны, варьируясь от описания всех или какого-то отдельного периода жизни Канта до описания его ключевых текстов и идей, снабженного сухими историческими справками. В классическом двухтомном жизнеописании «Иммануил Кант. Личность и творчество»⁷¹ авторства Карла Форлендера представлена детальная и разносторонняя биография, совмещающая историческое исследование с понятным для широкого читателя описанием стадий развития, направлений и ключевых идей кантовской философии. В противоположность большинству кантовских биографов Форлендер очень подробно рассматривает прижизненную рецепцию идей Канта, в особенности их влияние на преподавание философии в немецких университетах⁷². К недостаткам этой почти образцовой биографии можно отнести недооценку влияния некоторых событий (в частности, Семилетней войны) на жизнь и философию Канта, а также недостаточное освещение отдельных аспектов его философии: например, кантовских концепций права и прагматической антропологии.

В свою очередь, книга Эрнста Кассирера «Жизнь и учение Канта»⁷³ представляет собой интеллектуальную биографию, в которой историческим анекдотам и фактам отводилась маргинальная роль на фоне исследования идей. В отличие от Форлендера, Кассирер почти полностью сосредотачивается на исследовании идей Канта в разные периоды развития его философии. В этом

⁷¹ Vorländer, *Immanuel Kant*.

⁷² Ср. выше о кратком списке имен профессоров и доцентов, представленном в биографии Боровски.

⁷³ Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre* (Berlin: Bruno Cassirer, 1921). Рус. изд.: Эрнст Кассирер, *Жизнь и учение Канта*, пер. М.И. Левиной, сост. С.Я. Левит, отв. ред. Л.Т. Мильская (СПб.: Университетская книга, 1997).

отношении книга представляет собой важную и оригинальную интерпретацию, в ряде аспектов более глубокую, чем у Форлендера, хотя и не совсем сбалансированную, поскольку Кассирер предпочитает теоретическую философию Канта философии практической. С другой стороны, читатель, ожидающий детального исторического исследования, может обнаружить немало недостатков, варьирующихся от крайне скудного описания жизни Канта, особенно ее раннего периода, до фактических неточностей в характеристике идей его коллег и учителей⁷⁴. Сильной стороной биографии Кассирера является включение кантовской философии в широкий контекст философских и научных дискуссий Нового времени, знатоком которых он был как автор «Философии Просвещения» и «Проблемы познания в философии и науке Нового времени»⁷⁵.

Упомянутая ранее биография Арсения Владимировича Гулыги «Кант», сыгравшая определяющую роль в популяризации философии Канта в русскоязычной среде, наряду с выходом собраний его сочинений, написана живым и доступным языком, в то же время представляя собой серьезное и детальное историческое исследование. Утверждая, что «у Канта нет иной биографии, кроме истории его учения», т.е. внутренней истории мыслей, в противоположность монотонной и в целом малоинтересной для читателей «внешней» истории⁷⁶, Гулыга подчеркивает, что считает возможным представить публике лишь интеллектуальную биографию философа (этот тезис позднее оспорит в своей биографии Манфред Кюн). Сформулированному замыслу соответствует структура книги: каждую главу своего хронологически выстроенного исследования Гулыга начинает с краткого обзора исторического контекста, включающего и важнейшие события соответствующего периода жизни Канта, а затем переходит к описанию ключевых тем и идей кантовских работ. Отдельное, более детальное внимание в сравнении

⁷⁴ См. пример в Kuehn, *Kant: A Biography*, 446, n. 112.

⁷⁵ Стоит тем не менее указать и на существенный недостаток выбранного Кассирером подхода: в своем анализе он использует унифицированное, размытое понятие Просвещения, весьма далекое от кантовского.

⁷⁶ Гулыга, *Кант*, 5.

с другими биографиями Канта (в том числе с биографиями, написанными современниками и друзьями Канта) Гулыга уделяет периоду, когда Кёнигсберг находился в составе Российской Империи (с 1758 по 1762 г.), в частности рассказу о том, как Кант читал лекции российским офицерам. Легковесной, местами спорной в биографии Гулыги выглядит реконструкция ряда элементов кантовской критической философии, например изображение «Критики чистого разума» как в первую очередь гносеологического труда. С другой стороны, весьма любопытным, предвосхищающим более поздние тенденции в кантоведении выглядит тезис Гулыги о тесной тематической связи трех «Критик» с «Антропологией с прагматической точки зрения» и о ключевой роли антропологии для кантовской философии среднего и позднего периода. Кроме того, важной новаторской темой этой биографии явилась рецепция кантовской философии в России.

В самом начале XXI в., в 2001 г., вышла служащая современным «золотым стандартом» для английских и немецких исследований жизни Канта книга Манфреда Кюна «Кант. Биография»⁷⁷, опиравшаяся на самый широкий на сегодняшний день круг первоисточников⁷⁸ и заменившая в этом качестве биографию Форлендера. В кратком обзоре некоторых наиболее значимых исследований жизни Канта Кюн, в частности, отдает должное биографиям, написанным друзьями Канта, несмотря на все противоречия и неточности остающимся важными историческими источниками. Сам Кюн ставит перед собой две связанные друг с другом задачи – представить цельную картину эволюции идей Канта и, в отличие от своих предшественников, доказать, что жизнь «внешняя» у Канта была ничуть не менее

⁷⁷ Kuehn, *Kant. A Biography*. Рус. изд.: Манфред Кюн. *Кант: Биография*, пер. А. Васильевой, под науч. ред. К. Чепурина (М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2020). Подробнее о биографии Кюна см.: А.Г. Жаворонков, «Рец. на кн.: Кюн М. Кант: Биография», *Историко-философский ежегодник* 36 (2021), 414–418.

⁷⁸ Новая источниковедческая основа во многом была создана усилиями Рудольфа Мальтера, опубликовавшего наиболее репрезентативную на сегодняшний день антологию биографических источников о Канте: Rudolf Malter, hg. und eingeleitet, *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990).

интересна, чем жизнь «внутренняя». Событиям его ранних и средних лет жизни Кюн нарочито и обоснованно уделяет большее внимание, чем годам поздним⁷⁹, поскольку именно последние оказываются в фокусе биографий, написанных друзьями философа. Кюн детально описывает все грани социальной жизни Канта – его отношения с друзьями, коллегами и учениками – на фоне широкого контекста интеллектуальной жизни Германии XVIII в. Одна из наиболее удачных линий в повествовании Кюна рисует читателям картину развития кантовских представлений о религии, отдаливших от него некоторых друзей (в т.ч. от Боровски), а также поясняет причины его сложного отношения к теологии, в особенности к пиетизму, широко представленному в академических кругах Кёнигсберга⁸⁰. В описании поздних лет Канта Кюн не обходит вниманием такие важные темы, как его негативное отношение к попыткам дальнейшего развития своей критической философии, в частности, в работах Фихте. Слабой стороной биографии Кюна оказываются его попытки представить Канта как атеиста, а также порой чрезмерная дискредитация ранних биографий Канта как достоверного исторического материала⁸¹.

⁷⁹ Ранее, пожалуй, лишь кёнигсбергский кантовед Эмиль Арнольдт сделал специальный акцент на раннем этапе жизненного пути Канта, написав на солднейшем архивном материале специальное исследование, посвященное «молодости Канта»: Emil Arnoldt, «Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur im Umriss dargestellt», in *Gesammelte Schriften*, hg. Otto Schöndörffer, Bd. 3 (Berlin: Bruno Cassirer, 1908).

⁸⁰ О Боровски см., например, Kuehn, *Kant*, 3. В то же время, в отличие ранних биографов Канта, Кюн не считает, что пиетизм оказал значительное влияние на кантовскую философию. С этой точкой зрения солидарны и другие ведущие исследователи, например Аллен Вуд; см. Allen Wood, *Kant and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 110.

⁸¹ Отметим также, что в русском переводе биографии Кюна воспроизведен ряд ошибок из английского оригинала. В частности, (1) на стр. 140 в сноске 155 (ср. Kuehn, *Immanuel Kant*, 449, п. 155) указано: Fritz Schütz, «Immanuel Kant, Studiosus Philosophiae, in Judtschen», *Kant-Studien* 11 (1916), p. 226–229, хотя этот текст опубликован в 37 номере «*Kant-Studien*» за 1932 г., на с. 227–229. (2) На стр. 141 в сноске 159 (ср. Kuehn, *Immanuel Kant*, 450, п. 159) автор статьи «*Kant – Hauslehrer in Judtschen?*» указан с ошибкой:

Характерно, что новейшая биография Кюна содержит немало отсылок к биографиям Боровски, Васиански и Яхмана, например когда речь заходит об отношении Канта к родителям⁸², об участниках и темах знаменитых застольных бесед в доме Канта⁸³ или о возникновении кантовского *Opus Postumum*⁸⁴. Это лишний раз доказывает интересность и важность этих источников для современных читателей – как в академических кругах, так и за их пределами.

Заключение

Существенная, если не большая, часть современных исследований философии Канта не опирается на биографический материал. Однако есть ряд важных исключений. Ведь если для освещения одних тем такие отсылки, вероятно, и не требуются, то для других, в первую очередь связанных со взглядами Канта на науку, религию, политику и общество, они могут оказаться полезными. Хотя ранние биографии играют скорее фрагментарную роль в освещении кантовской философии, они дают своим читателям интересный взгляд на отдельные вопросы и проблемы кантовской мысли: например, на трактовку Кантом конкретных научных открытий или на его интерпретацию социальных аспектов рациональности. Детальность изложения и наличие важных фактов, которые могли знать только современники философа, делает их весьма ценными и для современного исследователя источниками, к которым, как мы видели на конкретных примерах, могут регулярно обращаться даже профессиональные кантоведы.

вместо «Michelis» написано «Michaelis». (3) На стр. 266 в сноске 2 (ср. Kuehn, *Immanuel Kant*, 470, п. 2) цитата из письма Бука должна быть взята не из работы Пауля Шварца, а из манускрипта из архива Ольштина: Buck an Senat, 27.6.1772, Olsztyn, XXVIII/1, Nr. 100, S. 393–394.

⁸² Kuehn, *Kant*, 31, 39 (со ссылками на свидетельства у Боровски).

⁸³ Kuehn, *Kant*, 273 (со ссылкой на рассказ Яхмана).

⁸⁴ Kuehn, *Kant*, 409 (со ссылкой на Васиански).

Разумеется, при чтении ранних биографий необходимо учитывать контекст и особенности их возникновения. Речь не только о специфическом языке, стиле и методологии подбора материала, но и о нередко встречающихся (умышленных и случайных) искажениях и неточностях, которые требуют от современных читателей подходить к этим текстам с необходимой осмотрительностью и критическим взглядом на излагаемые авторами сведения и свидетельства, сверяясь с более поздними, академическими источниками. И все же, несмотря на эти особенности и сложности, знакомство с этими биографиями позволяет дать уверенный положительный ответ на поставленный нами вопрос о том, могут ли жизнеописания философа помочь нам лучше понять его философию.

Список литературы / References

- Арендт, Ханна, Хайдеггер, Мартин. *Письма 1925–1975 и другие свидетельства*. Перевод с немецкого А.Б. Григорьева. М.: Издательство Института Гайдара, 2015.
- (Arendt, Hannah, Heidegger, Martin. [*Letters from 1925–1975 and other texts*]. Translated by A.B. Grigor'ev. Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gaidara, 2015. (In Russian))
- Боричевский, И.А. «Идеалистическая легенда о Канте». *Вестник социалистической академии* 4 (1923): 285–308.
- (Borichevskii, Ivan A. [«Idealist Kant legend»], *Vestnik sotsialisticheskoi akademii* 4 (1923): 285–308. (In Russian))
- Васянский, Эреготт Андреас Кристоф, *Иммануил Кант в последние годы жизни = Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*. Перевод А.И. Васкиневич. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2013.
- (Wasianski, Ehregott Andreas Christoph, [*Immanuel Kant in his last years = Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*]. Translated by A.I. Vaskinevich. Kaliningrad: IKBFU Publ., 2013. (In Russian))
- Васянский, Эреготт Андреас Кристоф, *Иммануил Кант в последние годы жизни*. Перевод с немецкого А.И. Васкиневич. Калининград: Тип. «Бизнес-Контакт», 2019.
- (Wasianski, Ehregott Andreas Christoph, [*Immanuel Kant in his last years*]. Translated by A.I. Vaskinevich. Kaliningrad: «Biznes-Kontakt» Publ., 2019. (In Russian))

- Васянский, Эреготт Андреас Кристоф, *Иммануил Кант в последние годы жизни*. Перевод А.С. Зильбера под редакцией И.Д. Копцева. *Кантовский сборник* 1/39 (2012): 55–61; 2/40 (2012): 65–78; 3/41 (2012): 88–95; 4/42 (2012): 100–114; 1/43 (2013): 98–106; 2/44 (2013): 83–92.
- (Wasianski, Ehregott Andreas Christoph, [*Immanuel Kant in his last years*]. Translated by A.S. Zil'ber, ed. by I.D. Koptsev, *Kantian Journal* 1/39 (2012): 55–61; 2/40 (2012): 65–78; 3/41 (2012): 88–95; 4/42 (2012): 100–114; 1/43 (2013): 98–106; 2/44 (2013): 83–92. (In Russian))
- Власов, А.Д. *Словарь по философии Гегеля (Феноменология духа)*. М.: МИФИ, 1997.
- (Vlasov, Andrei D. [*Hegel Dictionary (Phenomenology of Spirit)*]. Moscow: MEPhI Publ., 1997. (In Russian))
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. *Философия права*. Перевод Б.Г. Столпнера, сверка М.И. Левиной. Под редакцией Д.А. Керимова, В.С. Нерсесянца. М.: Мысль, 1990.
- (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of Right*. Translated by B.G. Stolpner, checked by M.I. Levina, ed. by D.A. Kerimov, V.S. Nersesyants. Moscow: Mysl' Publ., 1990. (In Russian))
- Гейне, Генрих. «К истории религии и философии в Германии». Перевод А. Горнфельда. В *Собрание сочинений в 10 т.* Т. 6. М.: ГИХЛ, 1958.
- (Heine, Heinrich. «On the History of Religion and Philosophy in Germany». Trans. by A. Gornfel'd. [*Collected Works in 10 Volumes*]. Vol. 6. Moscow: GIKHL Publ., 1958. (In Russian))
- Гулыга, А.В. *Кант*. М.: Молодая гвардия, 1977.
- (Gulyga, Arsenii V. *Kant*. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1977. (In Russian))
- Епишкин, Н.И. *Исторический словарь галлицизмов русского языка*. М.: ЭТС, 2010.
- (Epishkin, Nikolai I. [*Historical Dictionary of Gallicisms in the Russian Language*]. Moscow: ETS Publ., 2010. (In Russian))
- Жаворонков, А.Г. «Рецензия на книгу: Кюн М. Кант: Биография». *Историко-философский ежегодник* 36 (2021): 414–418.
- (Zhavoronkov, Aleksei G. Review of *Kant: A Biography* by Manfred Kuehn». *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 36 (2021): 414–418. (In Russian))
- Ивашкин, В.Т., Комаров, Ф.И., Рапопорт, С.И. *Краткое руководство по гастроэнтерологии*. М.: М-Вести, 2002.

- (Ivashkin, Vladimir T., Komarov, Fedor I., Rapoport, Semen I. [*A Short Guide on Gastroenterology*]. Moscow: M-Vesti Publ., 2002. (In Russian))
- Кант, Иммануил. *Собрание сочинений: в 8 т.* М.: Чоро, 1994.
- (Kant, Immanuel. [*Collected Works in 8 vols.*] Moscow: Choro Publ., 1994. (In Russian))
- Кассирер, Эрнст. *Жизнь и учение Канта*. Перевод М.И. Левиной, составитель С.Я. Левит, ответственный редактор Л.Т. Мильская. СПб.: Университетская книга, 1997.
- (Cassirer, Ernst. [*Kant's Life and Thought*]. Translated by M.I. Levina, compiled by S.Y. Levit, edited by L.T. Mil'skaya. Saint Petersburg: Universitetskaya Kniga Publ., 1997. (In Russian))
- Комаров, Ф.И., Гребенёв, А.Л. *Руководство по гастроэнтерологии*. Т. 1. М.: Медицина, 1995.
- (Komarov, F.I., Grebenev, A.L. [*A Guide on Gastroenterology*]. Vol. 1. Moscow: Meditsina Publ., 1995. (In Russian))
- Кржижановский, С.Д. «Якоби и “якобы”». В *Собрание сочинений в 5 т.* Т. 1 (СПб.: Symposium, 2001), 107–122.
- (Krzhizhanovskii, Sigizmund D. [«Jacobi and “yakoby”»]. In [*Collected Works in 5 Volumes*]. Vol. 1. (Saint Petersburg: Symposium Publ., 2001), 107–122. (In Russian))
- Кюн, Манфред. *Кант: Биография*. Перевод А. Васильевой, под научной редакцией К. Чепурина. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2020.
- (Kuehn, Manfred. *Kant: A Biography*. Translated by A. Vasil'eva, edited by K. Chepurin. Moscow: «Delo» RANKhIGS Publ., 2020. (In Russian))
- Линьков, Е.С. *Лекции разных лет*. Т. 1. СПб.: Грант-Пресс, 2012.
- (Lin'kov, Evgenii S. [*Lectures from different periods*]. Vol. 1. Saint Petersburg: Grant-Press Publ., 2012. (In Russian))
- Ницше, Фридрих. «По ту сторону добра и зла». Перевод Н.Н. Полилова. В *Полное собрание сочинений в 13 т.* Т. 5. М.: Культурная революция, 2012.
- (Nietzsche, Friedrich. «Beyond Good and Evil». Translated by N.N. Polilov. In [*Collected Works in 13 Volumes*]. Vol. 5. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2012. (In Russian))
- Сенека. «О блаженной жизни». В *Философские трактаты*. Перевод, вступительная статья и комментарии Т.Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2001.
- (Seneca. «On the Happy Life». In [*Philosophical Dialogues*]. Translated and commented with introduction by T.Yu. Borodai. Saint Petersburg: Aleteiya, 2001. (In Russian))

- Толстой, Л.Н. *Полное собрание сочинений*. М.: ГИХЛ, 1928–1964.
(Tolstoi, Lev N. [*Collected Works*]. Moscow: GIKHL Publ., 1928–1964.
(In Russian))
- Хайдеггер, Мартин, Ясперс, Карл. *Переписка 1920–1963*. Перевод И. Михайлова под редакцией Н. Федоровой. М.: Ad marginem, 2001.
(Heidegger, Martin, Jaspers, Karl. [*Letters from 1920–1963*]. Translated by I. Mikhailov, edited by N. Fedorova. M.: Ad marginem Publ., 2001. (In Russian))
- Хуан, Хосе Луис де. «Вспоминая Лампе». Перевод Т.В. Родименко. *Иностранная литература* 3 (2009): 3–89.
(Juan, José Luis de. «Remembering Lampe». Translated by T.V. Rodimlenko. *Inostrannaya literatura* 3 (2009): 3–89. (In Russian))
- Шульц, Иоганн. *Разъясняющее изложение «Критики чистого разума»*: Руководство для чтения. Перевод Б.А. Фохта. М.: URSS, 2010.
(Schultz, Johann. [*Expository Account of the Critique of Pure Reason: A Reader's Guide*]. Translated by B.A. Fokht. Moscow: URSS Publ., 2010. (In Russian))
- Arnoldt, Emil. «Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur im Umriss dargestellt». In *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Otto Schöndörffer. Bd. 3. Berlin: Bruno Cassirer, 1908.
- Benn, Gottfried. «Doppelleben». In *Sämtliche Werke*. Stuttgarter Ausgabe. Herausgegeben von G. Schuster. Bd. V. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001.
- [Borowski, Ludwig Ernst von.] *Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abenteurer unsres Jahrhunderts. Eine Geschichte nebst Raisonnement über ihn und den schwärmerischen Unfang unsrer Zeit überhaupt*. Königsberg: Hartung, 1790.
- Borowski, Ludwig Ernst von. *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt*. Königsberg: Nicolovius, 1804. In: *Immanuel Kant: Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und E.A. Ch. Wasianski*. Herausgegeben von Felix Gross, mit einer neuen Einleitung von Rudolf Malter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993 (1. Ausg. 1912).
- Cassirer, Ernst. *Kants Leben und Lehre*. Berlin: Bruno Cassirer, 1921.
- Czygan, Paul. «Wasianski's Handexemplar seiner Schrift: Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius. 1804». *Sitzungsberichte der Altertumsgesellschaft Prussia* 17 (1892): 109–140.

- Garve, Christian. «Critik der reinen Vernunft. Von Imman. Kant. 1781». *Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*. Göttingen, 1770–1782. 3. Stück, den 19. Januar 1782. S. 40–48.
- Garve, Christian. «Critik der reinen Vernunft. Von Imman. Kant. 1781». *Allgemeine deutsche Bibliothek*. Anhang zu Bd. 37–52. Abt. 2 (1783): 838–862.
- Hasse, Johann Gottfried. *Merkwürdige Äußerungen Kant's von einem seiner Tischgenossen*. Königsberg: Hering, 1804.
- Hasse, Johann Gottfried. *Letzte Äußerungen Kants von einem seiner Tischgenossen*. Zweyter Abdruck. Königsberg: Nikolovius, 1804.
- Heidegger, Martin. «Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie». In *Gesamtausgabe*. Bd. 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- Immanuel Kant's Biographie*. Bd. 1–2. Leipzig, 1804.
- Jachmann, Bernhard Reinhold. *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism*. Mit einer Einleitung von I. Kant. Königsberg: Nikolovius, 1800.
- Jachmann, Bernhard Reinhold. *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism*. Mit einer Einleitung von I. Kant. Königsberg 1800. Neu herausgegeben von R. Theis mit Vorwort. Hildesheim: Olms, 1999.
- Jachmann, Reinhold Bernhard. *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*. Königsberg: Nicolovius, 1804. In *Immanuel Kant: Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und E.A.Ch. Wasianski*. Herausgegeben von F. Gross, mit einer neuen Einleitung von R. Malter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993 (1. Ausg. 1912).
- Kant, Immanuel. *Physische Geographie*. Auf Verlangen des Verfassers, aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von Friedrich Theodor Rink. Bd. 1–2. Königsberg: Goebbels und Unzer, 1802.
- Kant, Immanuel. *Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* Herausgegeben von Friedrich Theodor Rink. Königsberg: Goebbels und Unzer, 1804.
- Kant, Immanuel. *Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebner kleiner Schriften*. Herausgegeben von Friedrich Theodor Rink. Königsberg: Nicolovius, 1800.
- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Berlin, 1900–.

- Kuehn, Manfred. *Kant. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Landau, A., Hg. *Rezensionen zur Kantischen Philosophie*. Bd. 1. 1781–87. Bebra, 1991.
- Malter, Rudolf, Hg. *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
- Oberhausen, Michael, Pozzo, Riccardo, Hg. *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720–1804)*. Bd. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1999.
- Reicke, R., Hg. *Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften*. Königsberg: Th. Theile's Buchhandlung, 1860.
- Reusch, Christian Friedrich. *Kant und seine Tischgenossen*. Königsberg: In Commission bei Tag & Koch, 1849.
- Rink, Friedrich Theodor. *Ansichten aus Immanuel Kant's Leben*. Königsberg: Goebbels und Unzer, 1805.
- Rink, Friedrich Theodor. *Tiberius Hemsterhuys und David Ruhnken. Biographischer Abriß ihres Lebens. Für Freunde der Humanität und des Studiums der Alten insbesondere*. Königsberg: Goebbels und Unzer, 1801.
- Vorländer, Karl. *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. Leipzig: Felix Meiner, 1924.
- Wasianski, Ehregott Andreas Christoph. *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beytrag zur Kenntniß seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm*. Königsberg: Nicolovius, 1804. In: *Immanuel Kant: Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und E.A. Ch. Wasianski*. Herausgegeben von F. Gross, mit einer neuen Einleitung von R. Malter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993 (1. Ausg. 1912).
- Wood, Allen. *Kant and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Zollner, Johann Evangelist. *Das katholische Christenthum in seinem Glauben, seinen Geboten und Gnadenmitteln. Oder: Katechismuspredigten über die Gesamtlehre der christkatholischen Religion nach Deharbe's Katechismus ausführlich und populär bearbeitet*. III. Jahrgang. Bd. 2. Regensburg: Manz, 1862.

ДИСКУССИИ

Разум в истории философии: единство и множественность

Д.В. Бугай

МГУ имени М.В. Ломоносова
119234, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4, г. Москва, Россия
komon1@yandex.ru

С.Ю. Рыков

Институт философии РАН
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
stasrykov@mail.ru

М.Т. Степаняц

Институт философии РАН
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
marietta_35@mail.ru

Н.Н. Трубникова

МГУ имени М.В. Ломоносова
119234, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4, г. Москва, Россия
trubnikovann@mail.ru

Аннотация. Настоящая публикация представляет собой материалы дискуссии, состоявшейся 11.03.2022 в рамках научного семинара «Разум



и рациональность из перспективы истории философии». В рамках этой дискуссии четыре специалиста по истории философии различных философских традиций (Д.В. Бугай – древнегреческой; С.Ю. Рыков – древнекитайской; Н.Н. Трубникова – японской; М.Т. Степанянц – индийской) обсуждали вопрос, возможно ли говорить о единых понятиях разума и рациональности в свете разницы в понимании этих явлений, обнаруживающихся в различных интеллектуальных и культурных традициях. Дискуссия состоит из вступительного слова, отдельных выступлений каждого из четырех участников, а также последующего обсуждения.

Ключевые слова: разум, рациональность, *чжи*, *кокоро*, межкультурная философия

Для цитирования: Бугай, Д.В., Рыков, С.Ю., Степанянц, М.Т., Трубникова, Н.Н. «Разум в истории философии: единство и множественность». *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 253–296.

Поступила в редакцию: 20.06.2022

Принята к публикации: 21.08.2022

Reason in the History of Philosophy: One and Many

Dmitry V. Bugai

Lomonosov Moscow State University

119234, 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, Russia

komoni@yandex.ru

Stanislav Yu. Rykov

Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences

109240, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, Russia

stasrykov@mail.ru

Marietta T. Stepanyants

Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences

109240, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, Russia

marietta_35@mail.ru

Nadezhda N. Trubnikova

Lomonosov Moscow State University

119234, 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, Russia

trubnikovann@mail.ru

Abstract. This publication is based on the materials of a panel discussion, held on March 11 2022, as part of the panel “Reason and Rationality from the Perspective of the History of Philosophy”. Four scholars, specialists in different philosophical traditions (D.V. Bugai – Ancient Greece; S.Yu. Rykov – Ancient China; N.N. Trubnikova – Japan; M.T. Stepanyants – India), offered their answers to the question of whether it is possible to speak of a common notion of reason and rationality in the light of the difference in the understanding of these phenomena in various intellectual and cultural traditions. The panel discussion consists of an introduction, contributions of each of the participants and a closing discussion.

Keywords: reason, rationality, *zhi*, *kokoro*, intercultural philosophy

For citation: Bugai, Dmitry V., Stanislav Yu. Rykov, Marietta T. Stepanyants, Nadezhda N. Trubnikova, “Reason in the History of Philosophy: One and Many.” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 253–296. (In Russian)

Received: 20.06.2022

Accepted: 21.08.2022

Вступительное слово

Жаворонков А.Г.: Уважаемые участники и слушатели, наша сегодняшняя дискуссия посвящена широкому, но оттого не менее интересному вопросу о том, возможен ли межкультурный диалог о разуме и рациональности. В довольно схожих формулировках (например: «Существует ли общечеловеческий разум?») этот вопрос уже поднимался в русскоязычных дискуссиях, в том числе в публикациях и на круглых столах, организованных сотрудниками Института философии (разумеется, еще в большей степени это относится к проблематике рациональности в целом – впрочем, за исключением как раз систематического рассмотрения ее развития из историко-философской

перспективы). Этот вопрос станет вводным для серии наших мероприятий, цель которых – осветить ключевые аспекты и этапы развития рациональности в мировых философских традициях, а также центральные направления современных дискуссий о рациональности.

В европейской философии, как минимум начиная с Платона, представления о разуме и рациональности играют системообразующую роль. В философии Нового времени, в особенности благодаря Канту и Гегелю, разум как предпосылка и предмет мышления становится также инструментом, применимым для научной систематизации эмпирического знания, а в более широком смысле необходимым каждому человеку для ориентирования в окружающем его мире. Кризис немецкого идеализма, британского эмпиризма и французского материализма поставил под сомнение новые границы применения разума, а само понятие попало под огонь критики, в частности в работах Ницше. И хотя несколько позднее, в философии науки и аналитической философии XX в., разум стал основанием своего рода новой метафизики, даже в этих парадигмах как минимум с 1980-х гг. можно говорить о затяжном «конфликте рациональностей» (в англоязычной сфере известном как *rationality wars*)¹.

Еще более сложным, в особенности в контексте критики европоцентризма философского инструментария, оказывается вопрос об универсальности концепций разума и рациональности, о возможности сделать их основанием для современной межкультурной, или космополитической, философии. При всей заманчивости подобного проекта его перспективы вызывают вполне резонный скепсис, в первую очередь из-за языковых барьеров и различий в траектории предшествующего развития соответствующих философских традиций. В свою очередь, этот

¹ Речь о дебатах, разгоревшихся в контексте исследований иррациональных когнитивных искажений, в свете исследований Д. Канемана и А. Тверски, а также ряда других западных исследователей. В последнее время термин «конфликт рациональностей» все чаще используют и в области сравнительной философии, в т.ч. в русскоязычных публикациях (см., к примеру, дискуссию об общечеловеческом разуме в журнале по материалам круглого стола ИФ РАН «География рациональности»: *Философские науки* 6 (2018): 31–82).

скепсис может легко привести к другой крайней позиции, приписывающей каждой культуре свой собственный, непроницаемый для понимания извне тип рациональности (или ее отсутствия). Возможен ли здесь хотя бы минимальный компромисс, например в форме негативной концепции рациональности?

Вопрос о том, следует ли говорить о разных формах рациональности по числу ключевых культурных традиций, или, напротив, лишь об одной ее форме, или вообще отказаться от применения концепции рациональности к незападным философиям, – можно разделить на несколько одинаково важных частей. Во-первых, можно ли найти существенные точки соприкосновения между западным пониманием рациональности и, в частности, оригинальными философскими концепциями в восточных традициях? Во-вторых, возможна ли (и если да, то при каких условиях) адекватная рецепция западных концепций рациональности в незападных традициях, например адекватного перевода соответствующих терминов? В-третьих, возможен ли философски продуктивный синтез западных представлений о разуме и рациональности с элементами незападных традиций? Имея в виду возможность вести дискуссию сразу из трех указанных перспектив, мы просим наших сегодняшних участников дать ответ на вопрос о разуме и рациональности в следующей формулировке: «Существует ли, на Ваш взгляд, единое явление и/или понятие разума? Имеет ли смысл говорить о подобном единстве в свете различий в понимании соответствующих проблем в разных философских традициях?».

Дмитрий Владимирович Бугай

Бугай Д.В.: Моя реплика носит название «Единство разума и традиция греческой мысли». Я попытаюсь набросать некоторые ответы на два ключевых вопроса: существует ли единое явление или понятие разума и имеет ли смысл говорить о таком единстве в свете различных философских традиций.

На первый вопрос – существует ли единое явление или понятие разума – я бы ответил так. Единое явление или понятие разума может существовать для нас как для наблюдателей,

которые живут и мыслят в социальном, культурном и интеллектуальном контексте XXI в., с его постановкой вопросов и проблем. Не принадлежа, как правило, напрямую к одной из исследуемых традиций, мы привносим собственные вопросы и точки зрения туда, где вопросы были несколько иными; тут уже имеет место некий невольный и необходимый анахронизм. Возможно, некое общее понимание отличия человека от животных, связанное прежде всего с его речью, можно обнаружить во всех культурах, но само понимание этого отличия (особенно способов его выражения), его экспликация всякий раз будет отличаться.

Проблема осложняется еще и тем, что и в рамках единой интеллектуальной традиции (а я в своем выступлении буду иметь в виду прежде всего греческую традицию) мы сталкиваемся с большим разнообразием способов понимания того, что такое разум, каково его место в составе цельного человеческого существа: как он соотносится с телом, с его органами, со способностями чувственного восприятия, с речью и так далее. Это разнообразие существует как в синхроническом, так и в диахроническом планах. Я постараюсь показать это, выделив некоторые основополагающие линии внутри единой греческой традиции.

Начну я, естественно, с архаической греческой мысли, с архаической греческой поэзии и прежде всего с Гомера. У Гомера в раннем эпосе в целом и отчасти в ранней лирике ключевыми, пожалуй, словами для обозначения «разума» будут существительное «φρένες» и соответствующий ему глагол «φρονεῖν», которые главным образом отвечают за то, что мы назвали бы разумом или мыслью. Разум в смысле φρένες – это некая единая, одновременно интеллектуальная, волевая и эмоциональная сила, ведущая к принятию решения и осуществлению намерения. Любой переводчик Гомера сталкивается с тем, что словарное значение русского «мыслить» очень часто не подходит под большое количество контекстов, в которых в тексте Гомера употребляется лексика, связанная с φρονεῖν. Например, в одном месте «Илиады» мы можем прочесть про то, что воины «φρονέουσι ἰθύς» (XIII.135); нормальный перевод – «рвались вперед», а если мы поставим словарное значение – «мыслить», то мы получим что-то вроде «мысленно напрягались в движении вперед».

Эта сила, которую можно условно назвать эквивалентом «разума» или «мысли» в архаической мысли, имеет вполне конкретное телесное проявление: она коренится в легких или диафрагме (сейчас я не буду обсуждать вопрос, что такое φρένες в физиологическом смысле, а просто буду иметь в виду оба эти варианта – легкие и диафрагму) и физически существует в виде кровяного пара (греческое «θυμός»), пронизывающего тело; это некий разум дыхания, который развеивается после смерти и не имеет отношения к продолжению жизни за гробом.

Другое слово, которое обозначает у Гомера то, что мы назвали бы «разумом», «мышлением», – слово «νόος» (позднейшее «νοῦς»). Оно хотя и более ясно выражает собственно интеллектуальный оттенок, тем не менее остается сращенным в своем употреблении с непосредственным переживанием эмоций. Во многих контекстах θυμός и νόος взаимозаменяемы. Самый простой пример – выражения «χαίρε νόφ» («радуйся своим умом»), «χαίρε θυμῶ» («радуйся своим тюмосом»). Этимология греческого νόος не вполне ясна и представляет собой предмет дискуссий; лично мне в этом вопросе ближе вариант Прельвица, который возводит νόος к глаголу νεύω – кивать головой в знак того или иного решения².

Одним словом, поэтическая традиция, влияние которой на всю античную культуру вплоть до ее конца было колоссальным, несет в себе совершенно особое, специфическое понимание разума. Я не буду сейчас говорить о сходных явлениях, связанных с пониманием других слов, выражающих интеллектуальную деятельность у Гомера: об οἶδα с производными, οὐνόμη и т.п.

Стоит отметить, что хотя у Гомера и бессмертные, и смертные обладают разумом, но разум смертных, их знание, не приближает их к богам, не становится мостом, ведущим к какой-то сходной с богами жизни. Знание смертных основано на том, что они видят, а их кругозор ограничен. Поэтому между божественным знанием, опирающимся на постоянное присутствие бессмертных в мире, и знанием смертных, которые о самых

² См. Hjalmar Frisk. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg: Carl Winter, 1960), Bd. 1 (s.v.).

важных событиях мира знают лишь по слухам, знают лишь «κλέος» (слово, которое происходит от глагола «κλύω» («слышать»)) и в классический период в греческом языке будет значить «слава», в смысле изустная слава, молва), – между этими двумя видами знания лежит пропасть. «Лишь милостью муз, знающих о прошлом» (поскольку они были при прошлых событиях, присутствовали при них), некоторые люди – те, кого французы называют *maitres du savoir*, певцы, – получают это знание. Знание является божественным даром не только в случае аэдов, но даже в гораздо более прозаических примерах: например, плотник владеет мудростью – «σοφίη» – в силу наставлений Афины; если знание не ограничивается простым присутствием при чем-то, но затрагивает либо область недоступного для видения прошлого, либо сложную систему технических манипуляций, оно требует божественного содействия.

Я попытался обрисовать первую линию понимания разума и интеллектуальной деятельности знания: это линия архаической и поэтической традиций. Эта традиция подспудно, как генерал-бас в музыке, сопровождает всю античную культуру на протяжении всей ее истории, поскольку поэты остаются фундаментом греческого образования. Тем самым такое понимание разума, интеллектуальной деятельности и знания постоянно присутствует до самого конца античности, до VI–VII вв., а на самом деле, поскольку их читали и в Византии, а римскую поэзию читали на латинском Западе, – дольше.

Другая линия в понимании разума, которая возникает, отталкиваясь от раннего эпоса, – это традиция ионийской *гистории*. Само ее название указывает на специфическое понимание знания и разума: греческое «ἰστορίη» («исследование», «наука», «изыскание») подразумевает и знание, полученное путем непосредственного присутствия при узнаваемом событии. Кроме того, ионийская *гистория* исключает или по крайней мере существенно уменьшает роль богов в приобретении знания.

Наиболее явно для нас это понимание знания выступает в некоторых фрагментах Ксенофана Колофонского. Так, в 18-м фрагменте мы читаем: На самом деле не всё боги с самого начала показали людям, но со временем, путем исследования, люди находят, или обретают, лучшее, «ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον».

Исследование – что у Ксенофана выражено словом «ζητοῦντες» (от гл. «ζητεῖν», «искать») – проявляется в традиции понимания знания и разума в ионийской *гистории* прежде всего в путешествиях, в наблюдениях за миром природы и человеческих сообществ, в сравнении различных мнений о богах и мире, которые у этих различных сообществ имеются. Это, говоря нашим языком – но это именно нашим языком, – скорее эмпирическое исследование, не гарантирующее истинности. Истинность как таковая остается уделом богов. В этом смысле, несмотря на то что ионийская *гистория* отделяется от эпоса, тем не менее фундаментальная уверенность в полноте божественного знания, характерная для представлений, которые мы обнаруживаем в эпосе, в этой традиции тоже есть: эта *гистория*, это наблюдение в значительной степени остается в области кажимости, «δόκος», которая, несмотря на все исследования, есть человеческий удел. То есть понимание знания, понимание разума в ионийской *гистории* в каком-то смысле парадоксально, потому что это стремление к знанию, при том что знание не считается полным, истинным, законченным и совершенным и остается лишь в рамках δόκος.

Методологию этой традиции лучше всего выражают слова врача Алкмеона (хотя он италиец, но в эти слова очень характерны именно для ионийской традиции): «Боги обладают знанием о неясном, люди же могут лишь делать некоторые заключения исходя из имеющихся следов» (DK 24 [14] B 1 = DL VIII 83). Вот эти «некоторые заключения исходя из имеющихся следов» (эти шесть слов – это моя попытка перевести одно-единственное греческое слово «τεκμαίρεσθαι») – это удел человеческого знания, человеческого понимания, разумения: в этой традиции знание и понимание возможны не непосредственно, а лишь исходя из неких имеющихся следов, обнаруживаемых нами в мире косвенных признаков. Разумение человека остается всегда лишь гадательным, опосредованным, косвенным – отсюда и большое количество скептических мнений, берущих начало в этой традиции и приводимых позднейшими скептиками. Ионийская *гистория* стала началом не только того, что мы называем греческой натурфилософией, но – и это очень важно подчеркнуть – началом греческой истории и географии.

Поэтому ее значение, и в частности ее понимание разума, также было в течение всей античности постоянной величиной. Если мы хотим действительно разобраться с пониманием разума и знания в античной традиции, мы об этом не должны забывать, чтобы не превращать античную традицию понимания разума исключительно в дело того, что называется у нас философией.

Третья линия понимания разума после архаической поэзии и ионийской *гистории* начинается с Парменида и ведет к тому, что для историка философии выступает как наиболее явное проявление греческой трактовки разума. Несмотря на многие следы архаических представлений (так, свое знание Парменид, если верить его поэме, получает путем божественного откровения), Парменид открывает область чистого разума – разума, который опирается не на сообщения муз, не на собственные наблюдения, исследования и путешествия человека, но на суждение логоса, на рассуждения, отправляющиеся от незыблемого и самождественного основания «бытие есть». Здесь разумом становится *логос*, т.е. сочетание мыслей и слов в рассуждение, не зависящее от чувств, к которым относятся как к сфере ненадежного мнения. Этот момент, представление о *доκος*, сфере кажимости и человеческих мнений, остается у Парменида, но переигрывается и переоформляется им в рамках его теории.

Здесь впервые у греков появляется сам принцип доказательства, который у самого Парменида, насколько можно судить, остается еще неявным, неосознанным. Корни этой революции, корни такого нового понимания разума можно, скорее всего, найти в напряженной общественной жизни тогдашних греческих полисов, с их борьбой демократии и аристократии, с их публичным пространством, требующим не только вооруженного *агона*, но и *агона* словесного, мастерского владения оружием речи и рассуждения. Не случайно влияние и воздействие Парменида проявляется не только у натурфилософов-плюралистов, но и у основателя греческой риторики Горгия, с его риторической рецепцией сочинения Парменида.

Поэтому, наверное, не будет ошибочным провести от открытия Парменида две основные линии, ну или, точнее, даже подлинии, – линию сократического разума и линию разума риторического, для которых, хотя и в разном смысле, имело определя-

ющее значение понятие и практика словесного доказательства. Под традицией сократического разума буду иметь в виду прежде всего то, как она отразилась в платоновских диалогах.

Главным открытием Платона, сделанным им в рамках парменидовского понимания доказательства, было открытие родовидового, или просто видового, членения умопостигаемого или словесного мира. Разум, как его понимает Платон, – я, естественно, отвлекаюсь здесь от множества подробностей – это способность видеть единое во многом и многое в едином и выражать его в ясном и непротиворечивом логическом определении. Доказательство тем самым становится переходом от общего вида к составляющим его частным разновидностям – то, что позднее было названо дедукцией, – либо обратным переходом от множества отдельных видов к единой идее – т.е. позднейшая индукция.

Деление видов, их классификация, уяснение их соподчинения становится с тех пор визитной карточкой всей позднейшей греческой философии, не исключая даже Эпикура. Эпикур в данном случае является неким промежуточным вариантом, который сознательно и целеустремленно пытается быть последователем ионийской гистории, но живет в ту эпоху и в таком интеллектуальном контексте, что несмотря на формальное отрицание процедуры определения понятий через деление, она остается в его философии пусть даже не на уровне теоретической установки, но на уровне реальной практики мышления.

Деление видов, которое открывает Платон, лежит в основе силлогистики Аристотеля. В этом смысле аристотелевская мысль – отвлекаемся здесь от разного рода онтологических и прочих разногласий между Платоном и Аристотелем – это развитие той же линии: последовательное проведение, систематизация, применение ко всем возможным областям основной процедуры парменидовско-платоновского разума.

Такое понимание разума, назовем его платоновским, привело также к преобразованию математических наук – по крайней мере, если мы говорим о «Началах» Евклида. Следующая за ним традиция – греческая математика, которая до Платона вела свои исследования вне ясного понятия доказательства, – теперь сочетает такое понятие доказательства с собственно математическим

содержанием; по крайней мере, это довольно значительно проявляется в изложении математической теории, как мы его наблюдаем в «Началах» Евклида. Сложнее здесь дело обстоит с математикой Архимеда, которая гораздо более свободна от этого, я имею в виду не от доказательного пафоса, а от следования парменидовско-платоновской традиции. Не случайно Соломон Яковлевич Лурье выделял математику Архимеда и связывал ее с математикой доплатоновской, доаристотелевской, с линией Демокрита³. Однако магистральная линия греческой математики остается испытывавшей влияние Платона.

Последняя традиция, о которой я скажу, – риторическая традиция понимания разума. Системная рациональность греко-римской культуры, о которой писал Михаил Леонович Гаспаров⁴, в наиболее значительном в социальном смысле аспекте проявилась именно в области риторики. Греческий мир, мир греческого полиса – это прежде всего открытое публичное пространство, в котором вопросы власти и справедливости решаются большинством граждан в результате обмена и противостояния речей, произносимых за или против того или иного мнения и предложения.

Логос для обычного грека – это прежде всего судебная или политическая речь. Несмотря на то что с точки зрения чистой философии ритор воздействует не на разум, а на чувства, сам ход риторического рассуждения все же представляет собой доказательство. Оно принимает за исходный пункт общепринятое мнение, проводит необходимое деление нужного в данном случае понятия, опровергает противоположные взгляды, демонстрируя их противоречивость, и ведет тем самым к принятию требуемого решения. Анализ имплицитной системы риторики, данный Фолькманном⁵, Гаспаровым⁶ и другими, показывает, с моей точки зрения, что здание античной риторики пред-

³ С.Я. Лурье, *Архимед* (М.; Л.: АН СССР, 1945).

⁴ М.Л. Гаспаров, «Античная риторика как система», в *Избранные труды* (М.: Языки русской культуры, 1997), 1:556.

⁵ Richard Volkman, *Die Rhetorik der Griechen und Römer* (Leipzig: Teubner, 1885).

⁶ Гаспаров, «Античная риторика», 556–589.

ставляет еще одно очень важное проявление греческого понимания разума – разума как политического и общественного *логоса*, осуществляемого в этом публичном пространстве *агоны*.

Подводя итог, можно сказать, что сам греческий разум – это на самом деле многообразие, в большей степени множество, чем единство, – особенно если смотреть на него в диахроническом разрезе, а не ставить, так сказать, ножку своего циркуля на точку эллинистической и уж тем более позднеимперской философии и мысли. В различных чертах этого греческого разума можно усмотреть некоторые моменты, где он поддается сравнению с другими традициями и культурами, но все это напоминает скорее отдаленное семейное сходство, нежели единый, всюду себе равный феномен.

Станислав Юрьевич Рыков

Рыков С.Ю.: Мое выступление я бы обозначил как «определение рационального в древнекитайской философской литературе». Я не буду концентрироваться на архаическом понимании древними китайцами разума; моя задача была скорее в том, чтобы, взяв эксплицитные определения разума в китайских классических текстах, посмотреть, как они сами понимали этот термин.

Наиболее близкий древнекитайский эквивалент для «разума» записывается тремя возможными иероглифами: *чжи* 知, *чжи* 智 и *чжи* 愨. Один из них состоит из графемы «стрела» и «рот», второй – «стрела», «рот» и «говорить», а третий – «стрела», «рот» и «сердце»; но третий самый редкий. При этом эти же самые слова могут переводиться – и переводятся – на русский язык и как «знать», и как «знание», и как «мудрость», и даже как «ум», «рассудок», «разум», «сознание» и так далее – разные переводчики их переводят по-разному. С чем это связано? Это связано с тем, что тексты древнекитайских памятников дошли до нас с многочисленной корректурой переписчиков, которые подгоняли их под изменяющиеся стандарты письменности, в частности под новые стандарты при установлении первых китайских империй, империй Цинь и Хань, в III в.

до н.э. В ходе этой корректуры два варианта написания этого слова, *чжи*, могли вообще взаимозаменяться, а третья графика (恕) практически полностью исчезла из обычного употребления.

Сейчас фактически различить между этими смыслами – «знать/знание», «разум/ум/рассудок/сознание» и «мудрость» – можно в значительной степени только по контексту. Хорошо, когда древний китаец тут же в тексте противопоставляет *чжи* глупости: тогда можно понять, что речь, скорее всего, о мудрости или каком-то высшем виде знания; но иногда ничего подобного в тексте нет, и нужно самим гадать, какой именно смысл имеется в виду.

Я бы выделил три возможных тренда в понимании этого слова в древнекитайской литературе. Первое понимание «чжи» – это его понимание как чего-то, что связано с осознанным различием между истинным и ложным. В древнекитайском языке нет слова, полностью эквивалентного таким прилагательным, как «истинный» и «ложный», особенно когда они используются, например, как предикаты. Предложения вроде ««снег бел» – истинно» нельзя дословно сформулировать в древнекитайском языке; вместо «истинно» и «ложно» там используются слова *кэ* 可 и *бу-кэ* 不可, которые можно приблизительно перевести как «допустимо» или «недопустимо»; китаец мог бы сказать: «Снег бел – допустимо» (т.е. эта формулировка допустима как слово в широком смысле: как фраза, как речь). Главное отличие такой допустимости по сравнению с истинностью в том, что допустимое может быть допустимым в разных интерпретациях; в этом смысле могут быть допустимы даже два формально противоречащих друг другу высказывания – например, если они берутся в разных интерпретациях.

В древнекитайском языке также есть множество различных слов, выражающих значение «подлинного/реального/действенного/настоящего» (*чжэнь* 真, *ши* 實, *чэн* 誠, *чжэн* 正 и др.). Есть и специальный термин *дан* 當, который похож на наш термин «[истинное] соответствие» – истинное соответствие фразы какому-то положению дел, имени – реалии, слов – делам и так далее. И есть наиболее трудные для перевода термины, которые по-русски звучат как *ши-фэй* 是非, а дословно это местоимения, которые значат «то» и «не то». Но эти термины

постепенно обросли дополнительными коннотациями «истины/лжи», «правды/неправды», «правильного/неправильного» описания положений дел – как это случилось и в русском языке: ср. фразы вроде: «Ты сейчас сказал что-то не то» (в смысле что-то неправильное, ложное) или «О! Вот то самое говоришь» (т.е. что-то правильное и истинное). Важно, что *ши* и *фэй* в понимании китайцев – это не метасвойства фраз, скорее сами фразы, т.е. не «истинное» и «ложное», а именно «истина» и «ложь». Но дополнительная проблема тут в том, что способы их употребления этим не исчерпываются, поэтому напрямую переводить их как «истина» и «ложь» оказывается не всегда возможно. Например, эти термины могут служить нейтральным обозначением любого произвольного явления X и любого не-X соответственно при формулировании альтернатив в споре: согласно древнекитайским теоретикам протологики и теории аргументации, спор – это борьба взаимодополнительных альтернатив, т.е. тезисов, подчиненных закону исключенного третьего; и в рамках такого рода споров, полемики нечто является *ши* («этим», X), нечто является *фэй* («не этим», не-X), а борьба происходит по поводу вопроса, является ли нечто «этим» или «не-этим». Наконец, следует отметить, что термины *ши* и *фэй* могут употребляться также как глаголы или как действия; тогда их обычно переводят как «утверждать» и «отрицать» соответственно.

Это небольшое отступление, касающиеся *ши* и *фэй*, мне было нужно потому, что характеристики *чжи* (рационального) в Древнем Китае формулируются как раз с помощью этих терминов.

Я приведу пример одного древнекитайского философа Сюнь-цзы, которого, кстати, по иронии судьбы сравнивают с Аристотелем.

Сюнь-цзы 2.3⁷

是是非非謂之智，非是是非謂之愚 <...> 是謂是，非謂非曰直。⁸

Утверждение того [самого и] отрицание не-того – называется это «знанием/мудростью»; отрицание того [самого и] утверждение не-того – называется это «глупостью» <...> [о том, кто] то [самое] называет тем [самым], не-то называет не-тем – говорят «прямой»⁹.

Подобное определение предполагает, что знание/мудрость – это не только истина, но и осведомленность о том, что ложно, и самое главное утверждение первого и отрицание второго, т.е. осознание того, что нечто есть истина, а нечто – ложь, и соответствующее к ним отношение.

Требование для мудрости/знания осознавать себя как знание и как мудрость, т.е. осознавать те основания, по которым оно может считать себя знанием и мудростью, в явной форме даются в следующих пассажах.

Лунь-юй, 2.17

子曰：「由！誨女知之乎？知之為知之，不知為不知，是知也。」¹⁰

⁷ Здесь и далее при цитировании древнекитайской классики берется упоминание на номер главы и номер абзаца (через точку) в разбивке с онлайн-базой данных китайских классических текстов открытого доступа «Chinese Text Project» (<https://ctext.org>).

⁸ «Сюнь-цзы 荀子 ([Трактаты] Учителя Сюня)», в *Сы-бу цункань чубянь* 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырем разделам: начальная компиляция). *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/xunzi>

⁹ Здесь и далее переводы с древнекитайского везде – авторские.

¹⁰ «Лунь юй чжу-шу 論語注疏 (“Отсортированные сказки” с комментариями и пояснениями)», в *У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу* 武英殿十三經注疏 («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из зала Военных гербов). *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/analects>

Учитель сказал: «Ю! Разъяснить тебе о “Знании чего-либо”? [Когда] знание чего-либо полагается знанием чего-либо, [а] незнание чего-либо полагается незнанием, это – знание/мудрость».

Люй-ши Чунь-цю 23.1

人莫不以其生生，而不知其所以生。人莫不以其知知，而不知其所以知。知其所以知之謂知道 <...> ¹¹.

Никто из людей не жив благодаря своей жизни, и не знает того, отчего он жив. Никто из людей не знает благодаря своему знанию, и не знает того, отчего он знает. [Когда некто] знает то, отчего он знает – это называется знанием Пути <...>.

Следует также сказать, что древние китайцы, как правило, не различают между собственно «истинным» (дескриптивным, сущим) и «правильным» (прескрептивным, должным). Вероятнее всего, это связано с тем, что их в наибольшей степени волновала именно проблематика установления «правильного», т.е. прежде всего этико-политическая проблематика.

Второй большой тренд в понимании *чжи* в древнекитайских текстах связан с обсуждением того, что можно понять как некоторые критерии истинности этого самого знания/мудрости. Это все, что связано с поисками ответа на вопрос, что можно называть *ши* 是 «тем самым», «истинным», «правильным», чему должно соответствовать «это самое».

Первый ответ здесь: *ши* 是 «истина» – это то, что «соединяется с» (*хэ* 合), «вмещает» (*чу* 處) или просто «соответствует» (*дан* 當) той реалии, о которой она сказывается. В каком-то смысле это очень похоже на корреспондентскую теорию истины.

Я приведу самую пространную цитату – она наиболее показательна; она из одного ханьского памятника.

¹¹ «Люй-ши Чунь-цю 呂氏春秋 (“Весны и осени” господина Люй [Бувзя]), в *Си-бу цункань чубянь* 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырем разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project, <https://ctext.org/lv-shi-chun-qi>

Чунь-цю фань лу 30.3

<...> 何謂之智？先言而後當。凡人欲舍行為，皆以其智先規而後為之。其規是者，其所為得，其所事當，其行遂，其名榮，其身故利而無患，福及子孫，德加萬民 <...> 故曰莫急於智。¹²

<...> Почему называют это знанием/мудростью? Прежде слово, а после соответствие. Каждый раз, когда люди желают, отвергают, поступают, действуют – все с помощью своего знания/мудрости сначала вычерчивают, а потом делают это. Если их вычерчивание – то [самое], то, что они делают, получается, то, над чем они работают, соответствует [задумке], их поступки удаются, их имя получает почет, их персона поэтому получает пользу и не имеет горестей, счастье достигает сынов и внуков, благодать налагается на тьму народу <...>. Поэтому говорится: ничто не злободневнее знания/мудрости.

Этот пассаж очень хорошо связывает соответствие как критерий знания с еще одним его критерием – с целесообразностью. Знание/мудрость позволяют достигать целей, и у знающего/мудрого всё получается. Что-то типа практики как критерия истины.

Третий тренд в понимании *чжи* связан с указанием на какие-то особые свойства знания истины и с их перечислением. Эти свойства позволяют в данных контекстах более-менее однозначно переводить *чжи* именно как «мудрость», а не как «знание», хотя тут тоже, наверное, возможны варианты. Что это за свойства? Это как раз свойства, которые, как мне кажется, ассоциируются с тем, что и мы называем мудростью: глубина, красота, продуманность, мастерство, а также обобщенность, связанность, непротиворечивость.

Я приведу одну цитату, и она тоже очень пространная и довольно яркая, в ней всё это имеется.

¹² «Дун Чжуншу 董仲舒. Чунь-цю фань лу 春秋繁露 (Обильные росы “Весен и осеней”)», в *Сы-бу цункань чубянь* 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырем разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project, <https://ctext.org/chun-qi-fan-lu>.

Чунь-цю фань лу 30.3

智者見禍福遠，其知利害蚤，物動而知其化，事同而知其歸，見始而知其母 <...> 前後不相悖，終始有類 <...> 其言寡而足，約而喻，簡而達，省而具，少而不可益，多而不可損。其動中倫，其言當務。如是者謂之智。¹⁵

Знающий/мудрый видит несчастье и счастье далеко, его знание пользы и вреда – раннее, вещи движутся, а [он] знает их преобразования, дела похожи, а [он] знает [то, куда] они обратятся; видит начало и знает его мать <...> [у него] предшествующее и последующее не противоречат друг другу, концы и начала имеют однородность <...> его речи немногочисленны, но достаточны, экономны, но понятны, просты, но пронизательны, сдержанны, но полны, [то] малочисленны и [к ним ничего] нельзя добавить, [то] многочисленны и [от них ничего] нельзя отнять. Его действия точно [соответствуют] категориям, его речи соответствуют делам. Такой – называется он знающим/мудрым.

Некоторые авторы выделяют даже необходимость и очевидность как критерии разума/мудрости/знания, в частности создатели поздней древнекитайской протологики моисты.

Ну и наконец относительно оригинальный критерий – изменчивость или вариабельность. При столкновении с вариациями одного и того же явления знающий человек, мудрый человек способен адекватно на это явление отреагировать, несмотря на эти вариации. Также он способен сам варьироваться, т.е. многократно, многообразно подстраиваться под меняющиеся обстоятельства.

Отдельного упоминания заслуживает идея, мелькающая преимущественно в конфуцианских текстах, о том, что знанием/мудростью и так далее в настоящем, глубоком, правильном смысле этого слова может считаться только этико-политическое знание. По факту, конечно, и конфуцианцы, и тем более представители других школ в качестве содержания знания указывали далеко не это, но, по крайней мере, такой пафос у них есть.

¹⁵ Там же.

В качестве примера возьмем наиболее знаменитый пассаж Конфуция из текста, в котором собраны высказывания, изречения, диалоги с Конфуцием.

Лунь юй 12.22

樊遲問仁。子曰：「愛人。」問知。子曰：「知人。」樊遲未達。子曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」¹⁴

Фань Чи спросил о гуманности. Учитель сказал: «[Это –] любовь к людям». [Фань Чи] спросил о знании/мудрости. Учитель сказал: «[Это –] знание людей». Фань Чи не понял. Учитель сказал: «[Тот, кто] выбирает прямых [и] смешивает их с кривыми, способен сделать так, чтобы кривые выпрямлялись».

Если вернуться к общему вопросу, который мы обсуждаем, то должен признаться, что я бы побоялся с уверенностью сказать, существует ли единое понятие разума, похожее у китайцев и у греков, исходя из моего наблюдения. Мне кажется, что некоторое единство, безусловно, присутствует, но оно, наверное, не на уровне формулировок, которые я прежде всего исследовал. Чтобы полноценным образом разобраться в этом вопросе, нужно копать глубже этого уровня и обобщать. Пока у меня складывается такое ощущение. Но я бы уточнил еще: это копание глубже, и обобщение – мне кажется, оно вполне возможно и может быть вполне плодотворным. То есть есть, что обобщать! Может показаться, что я отрицаю возможные сходства и их поиск, но на самом деле как раз наоборот! Потому что приведенные мною китайские формулировки не выглядят какими-то свехоригинальными, или странными, или такими, что непонятно, почему они это называют «знанием/мудростью» и т.п. В общем-то они вполне «рациональны» для нас,

¹⁴ «Лунь юй чжу-шу 論語注疏 (“Отсортированные сказки” с комментариями и пояснениями)», в *У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу 武英殿十三經注疏* («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из зала Военных героев). Chinese Text Project, <https://ctext.org/analects>

мы – спустя 2500 лет – можем это понять! Поэтому «бэкграунд» для сравнения и выделения общего – при учете отличий – безусловно имеется.

С экспликацией Дмитрия Владимировича то, о чем говорил я, немного сложно сравнивать, потому что он говорил, как мне показалось, не о том, как сами древние греки определяли «разум», а о том, какие «тренды» в понимании «разума» у них видят и выделяют современные исследователи. Но тем не менее, может быть, по этому поводу я бы тоже кое-что сказал.

Если говорить о материальном носителе «разума» и «мысли» у древних китайцев, то там все на самом деле кажется похожим на греческую архаику. Основной орган – вместилище разума (а заодно и всех остальных высших и низших «когнитивных функций») по китайцам – это сердце (находится близко к легким и диафрагме), а основной мыслящий субстрат в сердце – это так называемая «пневма» (ци 氣, этимологически «пар над жертвенным зерном»), которая даже часто идет в ошеломляюще сходном биноме сюэ-ци 血氣 «кровяная пневма / кровь [и] пневма» (точная грамматическая связь двух слов в этом биноме – это предмет научной дискуссии). Самая чистая, рафинированная, тонкая, активная и т.п. часть этой «пневмы» (для нее тоже был свой термин – цзин 精) могла называться шэнь 神 «духом / божественным [началом]». Разница тут, насколько я вижу сейчас, в том, что древние китайцы не сомневались, что разумность в широком смысле помещается в «сердце», а вот у греков, насколько я понимаю, обсуждались разные точки зрения: в сердце, в мозге и т.п. Пусть коллеги поправят меня, если я не точен.

Далее. Идея противопоставления разума смертных разуму богов. В какой-то форме это в древнекитайской традиции тоже было¹⁵, но, навскидку, не так выпукло, как в греческой. Разум как эмпирическое изыскание – ну да, были похожие идеи; частично определения, которые я привожу, это описывают.

¹⁵ Отличная монография о дискурсе «самообожествления» в древнекитайской философии: Michael J. Puett. *To Become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China* (Cambridge, London: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, 2002).

Эмпирическое свидетельство/реализуемость как критерий правильных политических теорий выделяют древнекитайские протологики – моисты. Хотя была довольно сильная традиция больше описывать, в какое состояние должен прийти сам познающий орган (сердце, разум), чтобы иметь возможность правильно познавать. Далее, что касается разума как манипулятора родо-видовыми переходами и доказательствами, строящимися на их основании. Тут, мне кажется, дело обстоит примерно так же, как в случае ситуации с богами и смертными: было нечто похожее, но акцентировалось в китайской традиции это немного по-другому. Классификационизм, выделение сходств и различий, теория правильного именования (выясняющая, когда объект допустимо называть таким-то именем или сочетанием имен), обоснование тезиса через его сходство с «однородными» положениями, с которыми оппонент не спорит, – все это было и теоретически изучалось даже (теми же моистами)¹⁶. Но вот весь этот платоновский «вальс» с родами и видами – такового вот – так выпукло – не было. Определения давали, они даже были вполне валидны с современной точки зрения, но вот как-то обходились без упоминания рода и видового отличия и т.д.¹⁷

Надежда Николаевна Трубникова

Трубникова Н.Н.: Я буду говорить о достаточно небольшой традиции – в порядке заметки на полях разговора о традициях больших. А именно, речь пойдет о японском буддизме. Я ограничусь текстами до XVII в., до того переворота в японской мысли, когда преобладающим становится уже не буддийский, а конфуцианский подход, и буду говорить не обо всей японской буддийской традиции, а о той ее части, которая хотя

¹⁶ Начальные сведения об этом можно получить в: С.Ю. Рыков, «Некоторые особенности моистской логики», *История философии* 18 (2013): 89–130.

¹⁷ В целом о разных типах древнекитайской рациональности и их реконструкций см.: С.Ю. Рыков, «Лики китайской рациональности», *Историко-философский ежегодник* 33 (2018).

бы как-то выражается на японском языке. Дело в том, что Японии многие из авторов так и писали на *камбун* – на японском варианте книжного китайского языка, а я попытаюсь обсудить тех, кто писал в том числе и по-японски. Таких мыслителей тоже было довольно много¹⁸.

По сравнению с тем, что сказал Станислав Юрьевич, я попытаюсь спуститься на уровень ниже: говорить не о знании как итоге успешного применения познавательных способностей, а о той из этих способностей, которую можно соотнести с разумом, в отличие, допустим, от чувств или веры. Что касается наилучшего применения этой способности, то в японских буддийских текстах для ее обозначения задействуются те же самые слова, которые обозначены у Станислава Юрьевича: «знание», «мудрость», и те же самые знаки.

У третьего из указанных Станиславом Юрьевичем знаков, 心, нижняя часть 心 – это знак, который обычно переводят как «сердце» и по-японски читают как *kokoro*. Я предложила бы от перевода «сердце» отойти, и вот по какой причине. В работах по японской философии (и отечественных, и западных в целом) рассуждения очень часто следуют за первыми японскими мыслителями западного толка, за авторами конца XIX и XX вв. (где-то, наверное, до 1980-х гг.), у которых сквозная тема – это противопоставление японского *kokoro* западному «разуму». У них *kokoro* – это хорошо, а *ratio* – плохо. Объяснения того, почему одно хорошо, а другое плохо, могут быть различными: не только потому, что одно родное, а другое чуждое, но и потому, что *kokoro* предполагает некоторое единство людей, а разум разобщает; *kokoro* – это что-то живое, разум – мертвое, техническое, разрушающее природу. Все это вещи, которые, я бы сказала, ближе к идеологии, чем к философии. И уж тем более это всё, конечно, не выдерживает критики с историко-философской точки зрения. Когда японские идеологи, современные

¹⁸ В их числе (как правило, анонимные) авторы трактатов об «исконной просветленности», *хонгаку*; наставники, чьи проповеди сохранились как «записанные азбукой», *кана-хого*, а также особенно интересные мне собиратели «поучительных рассказов» *сэцува*. Переводы избранных текстов во всех этих жанров см. на сайте <https://trubnikovann.wixsite.com/trubnikovann>.

философы, в широком смысле слова, начинают проецировать оппозицию (сердца/разума) на историю своей мысли, не получается ничего, кроме натяжек, ведь эта мысль, конечно, никакого представления о западном *ratio* не имела.

Что можно сказать про *kokoro* у японских средневековых буддистов? Я бы про него с удовольствием повторила все то, что Дмитрий Владимирович говорил о греческом «разуме» до Парменида. Очень похожая способность, устроенная примерно так же, как это было описано для греческих поэтов и для традиции *гистории*. Но какие поправки нужно внести, говоря о японской буддийской мысли?

Прежде всего, *kokoro* – это принципиально множественное явление. В японских текстах противопоставляется не только *kokoro* людей и *kokoro* богов, но и *kokoro* ряда других существ, ведущих другое существование, возможное по буддийскому закону кармы. Пытаясь осознать свое *kokoro*, свою познавательную способность, человек сам видит ее границы. Видеть границы – значит быть в состоянии представить себе, как живет и мыслит другое существо, у которого границы проведены иначе. За него самого мы мыслить не можем, но можем хотя бы себе представить, что оно мыслит по-другому. И поэтому мы понимаем, что у животных, обитателей подземных темниц (буддийского ада), богов, демонов, Будды – у них у всех будет свое *kokoro* (на самом деле даже не у Будды, а у будд: будд много, но именно с точки зрения *kokoro* они все одинаковы). Обычно японцы, ведя речь об этом многообразии существ, описывают полностью возможных вариантов как «десять миров». Таким образом, теоретико-познавательные рассуждения, касающиеся *kokoro*, оказываются одновременно и рассуждениями о том, что нам со стороны могло бы показаться космографией, космологией, но на самом деле является скорее частью этики: это описание разных типов существ, мыслящих не так, как мы, и не способных мыслить иначе, потому что границы их познавательной способности иначе, чем у нас, заданы их кармой.

Насколько уместно переводить *kokoro* как «разум»? Для ответа на этот вопрос надо посмотреть, что вообще может значить *kokoro* в интересующих нас текстах. Поскольку перед нами буддийская мысль, то одним и тем же словом ожидаемо

обозначаются три вещи. Во-первых, способность – это как раз то, что я бы переводила как «разум». Во-вторых, то, на чем эта способность реализована в человеческом существе, – некоторый, условно говоря, мыслящий орган. В-третьих, то, за что она ухватывается, что она для себя находит в конструируемом ею внешнем мире. С точки зрения буддийской традиции мысли одну из этих вещей без двух других обсуждать смысла нет. Следовательно, *когоро* как способности (разуму) должно соответствовать *когоро*, которое эта способность постигает – то, что можно перевести как «смысл» или «суть».

Исходя из этих соображений я считаю, что для понимания слова *когоро* в рамках интересующей нас темы важнейшим контекстом будут не какие-нибудь поэтические формулировки (а в японской поэзии упоминаний *когоро* можно найти много), а другая, совершенно практическая вещь – частый в текстах японских авторов оборот 心得べし, *когоро-убэси*. Вот излагает нам буддийский мыслитель какие-то свои наставления. Эти наставления делятся на какие-то параграфы. И в конце этих блоков рассуждения обычно формулируется вывод, по поводу которого сказано: *когоро-убэси*. Буквально это значит, что «нужно получить отсюда *когоро*» – «нужно понять» (некий ряд рассуждений) – собственно, «уловить суть [сказанного]» и тем самым «получить мысль [из сказанного]». И тот факт, что речь идет именно о понимании смысла рассуждения, позволяет нам усмотреть в *когоро* как способности, которая эту процедуру осуществляет, нечто сходное с разумом (но разумом не в смысле такой способности, которая применяется непременно успешно, а в смысле способности, которая может быть применена как хорошо, так плохо; может вести к знанию типа *чжи* (или японски *ти*), о чем говорит Станислав Юрьевич), а может вести к результатам дурным – к непониманию, незнанию.

Почему я считаю, что реакция, *когоро-убэси*, предполагает именно понимание? Почему эта формулировка не может подразумевать, скажем, какого-то механического усвоения, запоминания: не «нужно понять», а «нужно запомнить»? Потому что это было бы сказано по-другому, для этого есть свои формулировки: *маса-ни сирубэси* и др. Аналогичный вопрос: почему это не может означать, например, что сказанное нужно каким-то

образом почувствовать сердцем и, например, обрадоваться или огорчиться? Ответ тот же: для эмоциональной реакции есть свои формулировки («трудно удержаться от слёз» и пр.). А вот понять, в чём смысл рассуждения, – это *кокоро-убэси*.

Кокоро как аналог «разума» связывается (но не отождествляется) с некоторым волевым применением, в хорошую или в дурную сторону, этой способности. Это применение называется словом *кокородзаси*, и я его хочу соотнести со словом *кокоро*. Собственно говоря, это разум, применяемый для того, для чего следует. Это применение предполагает опять-таки некоторую связь между мыслящими субъектами, в данном случае уже людьми. Чаще всего это слово встречается не для обозначения направленности на поиски истины, а для обозначения разумных, взаимно-осознанных взаимоотношений между людьми. «Глубокое *кокородзаси*» («глубокое» в данном случае – «хорошее», «правильное») бывает, например, у учителя и ученика – если процесс обучения идет хорошо.

Интересно, что на втором месте по частоте употребления (насколько я могу подсчитать) – «глубокое *кокородзаси*» между супругами. Человек, так или иначе выбранный для себя, для совместной жизни, для каких-то – поскольку это буддийские тексты – совместных поисков лучшей будущей доли, лучшего перерождения – с этим человеком часто бывает общее *кокородзаси*, т.е. глубокая решимость свое *кокоро*, во-первых, применять и не лениться, а во-вторых, применять именно к нужным, правильным вещам, т.е. не к таким, как, например, корысть или слава, а к целям буддийским, к целям будущего освобождения.

Станислав Юрьевич говорил о прямоте. Если говорить о японских авторах уже не очень ранних, а где-то начиная с XIV в. и после «конфуцианского» поворота XVII в. тоже, то они, когда пытаются обозначить свое понимание хорошо используемого *кокоро*, делают это с помощью формулировки «*киёки наоки кокоро*» – «сердце чистое и прямое». С одной стороны, это «прямое» в том смысле, о котором говорил Станислав Юрьевич: говорить, что это – то самое, а когда это не-то – говорить, что это не-то. А с другой стороны – это чистота: как японские мыслители сами объясняют, не называть левое правым,

а правое левым, но не смешивать эти предметы, не пытаться понять одно, а делать вид, что пытаешься понять другое¹⁹.

Пожалуй, это все, что бы хотела сказать о понятии *когоро* как аналоге разума. В заключение вернусь к вопросу о единстве с другими традициями в понимании этого явления. В случае с японской традицией трудно говорить о реальном историческом единстве или прямом влиянии – по той причине, с которой я начала: она и с китайской-то мыслью контакты имеет хотя глубокие, но прерывистые (модель этих контактов в том, чтобы взять некоторый массив текстов, потом закрыться, за время закрытости его усвоить, выучить и затвердить до полного непонимания; потом следующий круг заимствований, усвоение и так далее), а уж с западным миром тем более никаких контактов вплоть до XIX в. не было. Так что единство тут все-таки вчитывается нами. Но это вчитывание, соизмерение разных вещей, которые похожи на разум в разных традициях, по-моему, вполне законная процедура.

Аронсон Д.О.: Вы говорили о понятии *кокородзаси* как о разумном согласии между людьми, реализующем *когоро*, и приводили в пример *кокородзаси* между учеником и учителем и между супругами. Правильно ли я понимаю, что оба этих отношения мыслятся как иерархические, т.е. жена слушает мужа, а ученик слушает учителя? А есть ли пример более эгалитарного отношения, которое тоже понимается как разумное?

Трубникова Н.Н.: Как раз сейчас мы с моим коллегой Игорем Горенко с большим трудом попытались выстроить схему *кокородзаси* на дружеских отношениях²⁰. Но и здесь максимум равенства – это колеблющаяся иерархия. Друзья – все равно старший и младший, но возможна смена ролей. Между учителем и учеником на самом деле тоже возможна смена ролей. И как раз традиция, которая больше всего об этой способности

¹⁹ Наилучший пример – «Житие Ямато-химэ-но микото», пер. Людмилы Михайловны Ермаковой, в *Синто – путь японских богов* (СПб.: Гиперион, 2002), т. 2: 194–210.

²⁰ И.В. Горенко, Н.Н. Трубникова, «Добрые и мудрые друзья», *дзэнтиски*, в японской буддийской мысли», *Вопросы философии* 6 (2022).

кокоро трактует, – японская школа Тэндай. Там это важная тема – что учитель и ученик меняются ролями.

Если супруги понимаются как частный случай друзей (на японских текстах можно показать, что настоящая любовь супружеская в их понимании – это некоторый вариант любви дружеской, по крайней мере, с буддийской точки зрения), то там тоже какая-то смена иерархии возможна, по крайней мере, в тот момент, который этих авторов больше всего интересует, – перед смертью. Там очень выражен именно этот буддийский взгляд: что главное происходит, когда опыт умирания грозит и уже настал.

Мариэтта Тиграновна Степанянц

Степанянц М.Т.: На основании того, что мы уже слышали в выступлениях по китайской и японской философиям, может создаться впечатление, что у этих традиций нет никаких точек сближения с тем, как понимается разум в античной, а затем в западной философии, когда разуму приписывается метафизический статус, и есть представление, что разум – это принцип, управляющий миром и исходящий от чего-то трансцендентного. Разум в восточных традициях очень редко обретает такие смыслы. Отчасти это имеет место в мусульманской философии, что, конечно, объясняется большим влиянием античной философии (аристотелизма и неоплатонизма) на *фальсафа* – восточный перипатетизм, в котором разум – одна из субстанций бытия, связанная с материей, но, в сущности, независимая от него, находящаяся в теле, но нематериальная. Разум здесь понимается как божественное, творческое начало.

Некоторые элементы метафизического подхода к разуму встречаются в религиозных мусульманских направлениях неортодоксального типа, например в исмаилизме и суфизме. В исмаилизме Бог – исходная точка, начало всего, но он не рассматривается в качестве творческого начала, а истинно творческим началом являются мировой разум и мировая душа – т.е. тут просматривается дуалистический подход и влияние зороастризма.

Мне кажется, что более всего интересна для сравнения та рациональность, которая просматривается в индийской философии. Во всех *даршанах* – школах классической философии признается важность достоверного знания, достигаемого умозрением и умозаключением, но в то же время утверждается существование области знания, недоступной разуму, о которой нельзя сделать какие-то достоверные заключения. Эта область *шабды* (санскр. śabda – слово, звук), включающая широкий спектр явлений: звук речи, слово, фраза, язык в целом. *Шабда* составляет объект слуха, понимаемый либо как вечная субстанция, либо как изменчивое качество. Грамматисты и сторонники *мимансы* верили в вечность *шабды*, понимая под последней слово Вед.

В индийской традиции знание о мире приобретает не для того, чтобы этим миром управлять, его устраивать, улучшать, а для того, чтобы достичь от него освобождения, хотя и понимаемого по-разному в индуизме и буддизме.

Я хотела бы напомнить, что на западе восточная рациональность часто исключалась из философии и вообще не считалась рациональностью, особенно во времена Гегеля и его последователей. Но за XX в. произошли большие изменения в отношении к восточным традициям. Причем в этом были заинтересованы не только академические круги. Был и прагматический смысл: мир радикально менялся, к началу XX столетия становилось ясно, что в скором времени произойдут серьезные геополитические изменения, колониальная система рухнет и уже больше нельзя будет игнорировать мир Востока, в том числе и его духовное наследие.

Подготовка к этому началась еще в 1920-е гг. В 1939 г. состоялась первая конференция по сравнительной философии – знаменитая «East-West Philosophers' Conference» на Гавайях. Компаративистские конференции с тех пор регулярно проходят именно там. Первоначально целью конференций считалось создание единой мировой философии посредством синтеза разных традиций. Если использовать сегодняшний язык и говорить в контексте сегодняшних событий, конференция носила глобалистский характер. Я не хочу сказать, что инициатор конференции профессор Чарльз Мур был политическим

прагматиком. Однако нельзя не заметить, что проект был финансово поддержан Госдепом США, фондами Рокфеллера и Форда, т.е. существовали не только академические мотивы, но и политически прагматичные: приближался распад колониальной системы, у США, до того времени лишенных колониальных владений, появлялась реальная возможность заявить о себе как о мировой державе, выступить «посредником» между Востоком и Западом.

Идея организации гавайских конференций в научном мире была поддержана с энтузиазмом, поскольку открывала возможности для изучения Востока и его философского наследия. Но принцип создания синтетической мировой философии просвещенные умы, к которым обратился Чарльз Мур за советом, отвергли, понимая опасность такого подхода. Опасность в том, что создание мировой философии приведет к уничтожению богатства культурного разнообразия и различия в подходах, которое наблюдается в философских традициях, наиболее вероятным результатом станет усиление доминантности западного подхода. Об этом прямо и откровенно высказались Джон Дьюи, Сарвепалли Радхакришнан и Джордж Сантаяна²¹.

Чарльз Мур руководил тремя последующими Конференциями – соответственно в 1949, 1959 и 1964 гг. После его кончины в 1960–1970-х гг. прошла серия симпозиумов. В указанный период было принято акцентировать внимание на особенностях восточных традиций в сопоставлении с философией Запада. Так появилась схема стереотипной дихотомии (Ч. Мур, Э. Бартон, У. Шелдон и др.). Утверждалось, например, что на Востоке философия никогда не была выделена из религии, тогда как на Западе разведение их состоялось; что восточный спиритуализм противостоит западному натурализму; что восточному типу рефлексии присущи идеализм, иррационализм, интровертность, космоцентризм, пессимизм в противовес западному материализму, рационализму, экстравертности, антропоцентризму, оптимизму. Синтетическая мировая философия мыслилась как устранение указанной дихотомии посредством «подключения»

²¹ John Dewey, S. Radhakrishnan and George Santayana, «On Philosophical Synthesis», *Philosophy East and West* 1, no. 1 (1951): 5.

к западным ценностям того, что было хоть в какой-то мере созвучно им в культурах Востока; предполагалось отринуть, перечеркнуть иные традиции как устаревшие, отжившие.

Через двадцать лет конференции возродились, и это было начало второго этапа развития компаративистского проекта. VI Конференция философов Востока и Запада на тему «Культура и современность: авторитет прошлого» состоялась в 1989 г. Я о ней писала, будучи первой из нашей академической среды, кто был приглашен на эту конференцию. На Конференции прозвучали ранее отсутствовавшие голоса – голоса, направленные против существующей историографии философии, жестко критикующие европоцентризм. Выдающийся американский философ Ричард Бернстайн, отвечая на реальность дискурса постмодерна, характеризуемого «настроением деструкции, дестабилизации, разрыва и разлома», сопротивлением «всем формам абстрактной тотальности, универсализма и рационализма», попытался найти компромиссную позицию, подтверждающую, что признание радикального отличия «иного» (от нас) не означает отсутствия какого-либо пути к пониманию «Другого», т.е. при радикальном плюрализме следует признавать уникальность и единичность²².

Заявившая о себе в 80–90 гг. прошлого века межкультурная философия является направлением на изменение ориентации философского дискурса. Ее основной тезис в том, что не существует единственной, универсальной для всего человечества философии, и нам нужна новая историография философии, которая не была бы европоцентристской и линейной, как раньше. Вы можете подумать, что это продиктовано только духом времени, т.е. антиглобализмом. Конечно, политические факторы играют роль, но, я думаю, что дело все-таки не только в них. Срабатывает логика развития самого философского сообщества и проходящего в нем дискурса.

Важнейшим принципом межкультурного направления является утверждение многообразия как ценности. Разнообразие культурных паттернов понимается как ценное не столько даже

²² Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutic, Praxis* (Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1983).

само по себе, сколько в силу того, что это разнообразие может создать некую новую тотальность. Задача дискурса межкультурной философии в создании новой атмосферы философствования, которая может привести не только к определенному сближению разных традиций, но, что еще более существенно, к нахождению альтернатив, способных стать основой нового типа тотальности, образованной в диалоге между разными традициями.

Межкультурная философия должна стать «беседой человечества». Участвующие в компаративном дискурсе философы Востока преуспели в заимствовании идей западной философии. И в этом нет ничего плохого. Однако настало время посмотреть, как возможно обратное движение, что может быть ценным в восточных философских традициях для Запада и возможно ли его усвоение.

На сегодня особенно популярен среди межкультуралистов джайнский пример аргументации. В джайнской философии есть аргумент о взаимном признании различных точек зрения – так называемая *найя*, – которые не исключают, а скорее дополняют друг друга. Данный аргумент может стать одним из лучших методологических шагов на службе межкультурного взаимопонимания. В чём он заключается? Две точки зрения могут быть противоположными и даже противоречащими друг другу, но они продолжают оставаться точками зрения. Понимание этого приводит нас к признанию частично совпадающего содержания этих точек зрения и дает возможность построить логику беседы, в которой могут быть преодолены ошибочные представления о полной соизмеримости или о радикальном различии находящихся в диалоге позиций. В тот момент, когда мы универсализируем одну конкретную точку зрения, мы автоматически приходим к неверной точке зрения, которая не только может быть насильственна на практическом уровне, но и подразумевает некоторый вид теоретического насилия. Именно от этого теоретического насилия мы избавляемся с помощью теории *анеканта-вады*, джайнистского познавательного принципа, постулирующего принципиальную множественность точек зрения на мир. Влиятельный современный межкультурный философ Джонардон Ганери приводит много примеров того,

как индийская логика могла бы развивать логические приемы и подходы западной философии²³.

Всемирно известный философ профессор Оксфордского университета Бимал Кришна Матилал (1935–1991), чьи труды представляли индийскую философскую традицию как всеобъемлющую систему логики, включающую большинство вопросов, рассматриваемых темами в западной философии, писал, что Джина Махавира, основатель джайнизма, перенес концепцию *анекантавада* в практическую сферу: в область ненасильственного поведения в интеллектуальных и философских дискуссиях²⁴.

Один из основателей межкультурной философии Рамадхар Малл призывает к эпистемологической скромности, предлагая использовать герменевтику аналогов, исходящую из признания того, что философские традиции культур отличаются друг от друга, но не настолько радикально, чтобы нельзя было навести мосты, чтобы состоялась беседа²⁵. Это позволит исключить игнорирование и высокомерие. Более того, межкультурное философствование обладает потенциальной способностью достичь такого единства, такой новой тотальности, которая бы открывала альтернативы при решении как сугубо философских проблем, так и проблем, связанных с практикой. Тотальная тождественность, т.е. универсальность чего-то, – это тупик философии, а полному различию не достает даже самого минимум согласия между способами философствования. В этой перспективе сама коммуникация оказывается важнее согласия, а уступка более полезна, чем консенсус, если мы руководствуемся пониманием того, что собственная точка зрения не может быть последним словом мудрости.

²³ Jonardon Ganery, «Manifesto for Re:emergent Philosophy», *Confluence. Journal of World Philosophies* 4, (2016).

²⁴ Bimal Krishna Matilal, *The Central Philosophy of Jainism (Anekantavada)* (Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1981), 6.

²⁵ Ram Adhar Mall, «When is Philosophy Intercultural? Outlooks and Perspectives», *Intercultural Philosophy. Journal for Philosophy in Its Cultural Context*, no. 2 (2015).

Дискуссия

Юнусов А.Т.: Как мы могли заметить, большая часть выступлений были очень конкретными, историко-философскими, практически даже лексическими – это был разбор конкретных терминов и конкретных персоналий. Некоторым исключением тут была Мариэтта Тиграновна, но первые три выступления были очень близки к источникам. Дмитрий Владимирович в начале сказал, что возможна внешняя перспектива на некоторую традицию, но он все-таки сконцентрируется на внутренней перспективе того, как эта традиция сама понимает разум. Станислав Юрьевич говорил о том, что единство между традициями, если оно есть, следует искать не на уровне формулировок – которым он прежде всего занимался, – а где-то глубже. Я бы предложил попробовать сместиться на перспективу, если говорить в терминах Дмитрия Владимировича, внешнюю по отношению к традициям, и, если говорить в терминах Станислава Юрьевича, попытаться выйти за уровень формулировок и копнуть несколько глубже.

Я хотел бы предложить следующий вопрос. Давайте возьмем некоторое минимальное понимание разума и рациональности, предлагающееся в современных теориях, и попытаемся посмотреть, можем ли мы говорить о чем-то подобном в тех традициях, о которых сегодня шла речь. Я предложу понимание, кажущееся мне одновременно достаточно распространенным и вполне правдоподобным. Это понимание разума как специфической способности к рациональному мышлению и рациональному рассуждению и, в свою очередь, понимание этого рационального мышления через две связанные друг с другом характеристики: с одной стороны – через противопоставление его традиционному мышлению, а с другой стороны – через оперирование основаниями и требование обоснованности наших убеждений. И то, и другое следует пояснить. Что касается противопоставления традиционному мышлению, то под этим понимается некоторое критическое отношение к традиционным представлениям и объяснениям тех или иных явлений, распространенным в обществе. Критическое отношение здесь не подразумевает гиперкритики, т.е. не имеется в виду, что мы непре-

менно отбрасываем все традиционные представления совсем, просто потому что они традиционные; речь идет о том, что мы отказываемся им верить на слово, в силу одной лишь их традиционности и распространенности, и требуем чем-то большего. Собственно, этим чем-то большим являются основания в пользу предлагаемых нам объяснений, представлений или тезисов. Под «основаниями» здесь понимается то, что по-английски называется reasons, по-немецки Gründe, в латыни – rationes, а самое близкое из многочисленных значений в греческом будет λόγος. Таким образом, вторая, более существенная и содержательная характеристика рациональности касается опоры рационального мышления на основания, т.е. требования обоснования тех убеждений и тех тезисов, которые нам предлагаются, стремления к поиску этих обоснований и попытке через работу с ними выяснить, какие из них мы можем принять, а какие мы принять не можем²⁶. Итак, допустим, что мы под разумом понимаем способность к рациональной мысли, а рациональность связываем, с одной стороны, с отсутствием доверия по умолчанию к традиционным объяснениям и с другой – с аргументативностью, с попыткой найти основание для того, чтобы быть в чем-то убежденным или чтобы совершить какой-то поступок.

Можем ли мы сказать, что такое понимание рациональности в каком-то виде – может быть, в эксплицитном виде, может быть, в имплицитном и несформулированном – присутствует в тех традициях, о которых сегодня шла речь? Что там оно, может быть, не на уровне формулировок и, может быть, не являясь явно обсуждаемой философской проблемой, тем не менее является некоторым важным элементом интеллектуальной традиции?

²⁶ Подобное понимание разума и рациональности можно обнаружить, например, в Юрген Хабермас, *Теория коммуникативной деятельности*, в 2 т., пер. А.К. Судакова (М.: Весь мир, 2022) (см. также рецензию в этом номере ИФЕ: Д.В.Г. Миронова. Рецензия на книгу *Теория коммуникативной деятельности*, Юрген Хабермас. *Историко-философский ежегодник* 38 (2023)). Близкое к этому понимание рациональности распространено и в современной аналитической философии: например, Derek Parfit, *On What Matters* (Oxford: Oxford University Press, 2011), vol. 1, ch. 1–5; T.M. Scanlon, *Being Realistic about Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

Это вопрос ко всем участникам. Единственное, адресуя этот вопрос Дмитрию Владимировичу, его, возможно, следует сформулировать чуть иначе. Дело в том, что для греческой традиции центральная роль рациональности, как она была только что описана, считается чем-то почти общепризнанным: широко распространенное представление о движении греческой культуры в VIII–IV вв. до н.э. «от мифа к логосу» – это как раз представление о движении от традиционного и воспринимаемого на веру – к требующему обоснования. Поэтому здесь вопрос должен быть скорее: согласен ли Дмитрий Владимирович с этим общим местом или, на его взгляд, не все так просто?

Бугай Д.В.: На самом деле, конечно, ваш вопрос, Артём, полностью правомерен и закономерен. Исходя из некоторой формальной научной этики, я бы поостерегся отвечать на него с какой бы то ни было уверенностью, потому что здесь мы, на мой взгляд, оказываемся не крайне зыбкой почве. Но я могу попробовать изложить свои даже не столько рационально сформулированные тезисы на этот счет, сколько некие ощущения и интуиции.

На самом деле, конечно, когда я открываю уже, например, Гомера, то тот дух, который меня встречает у Гомера, он совершенно особый. И это не просто дух, это не просто аромат, который можно сравнить с иным ароматом в «Старшей Эдде», или в «Калевале», или в «Махабхарате», а это некая греческая изначальная специфическая черта (не знаю, от чего она зависит, не могу это объяснить: никакие теории происхождения этого у греков меня особо никогда не удовлетворяли): ощущение меры и размерности. Без некоторой меры и размерности, конечно, вообще не бывает человеческой речи и какой бы то ни было культурной традиции, и в той или иной степени это свойственно всем индоевропейским традициям, и я думаю, и дальневосточным тоже. Но у греков эта мера совершенно особенная. Я бы связал греческую рациональность с этим их особым чувством меры. Эта мера рациональности – это рациональность формы. Она видна уже у Гомера – просто в самом ровном членении стиха, в чисто даже механических его аспектах. То же самое ощущение у меня возникает, когда я перехожу к греческой лирике, которая представляет собой прежде всего

некий парад мер, ритма, размера. То есть вот эта мерность, ритмичность, размеренность, которая изначально присуща грекам, она является некоей базой, на которой, собственно, основано всё здание греческой культуры, которая по-своему проявляется в поэзии, по-своему проявляется в скульптуре, по-своему проявляется, естественно, также в философии и в риторике. Собственно, это стремление к ритму, организации, метру, к – опять-таки другого слова нет – внешнему счету. Не к аллитерационным ходам, как в северной европейской поэзии, например, а к этому четкому счету и членению, к этой дихотомии. С одной стороны, греческое мышление с самого начала, уже у Гомера, было риторическим (потому что гомеровские поэмы – это не развитие действия, в строгом смысле слова, а развитие действия, которое перебивается речами), а с другой стороны, в греческом языке очень большое число предложений посредством частиц разбивается на противоположности. Эта рациональность через противоположности является совершенно неотъемлемой чертой греческой мысли, и поэтому греческую поэзию и греческую философию очень легко описывать с помощью словаря противоположностей, чего никак не получится сделать в случае, например, немецкой философии XIX в.

Так вот, это ощущение, с одной стороны, необходимости ритма, метра, размера; а с другой стороны, вычленение за счет работы этих ритма, метра и размера противоположностей; эти две вещи, которые всегда присутствуют в греческой мысли и в греческой речи, – это, с моей точки зрения, фундаментальное свойство этой традиции, которое лежит глубже, чем даже уровень рационального доказательства и обоснования. Этот уровень возникает позже; он действительно имеет колоссальное значение и определяющий характер для греческой риторики и греческой философии (здесь я абсолютно согласен с Артёмом); но это, выражаясь марксистским языком, с моей точки зрения, не базис греческой культуры, а это надстройка, которая порождена вот этим более фундаментальным, более глубинным базисом.

Есть ли что-то подобное на Востоке и как это можно сравнивать с Востоком? Я, честно говоря, не знаю, потому что тут нужно быть внутри по крайней мере одного восточного языка,

для того чтобы это чувствовать. Несмотря на то что я десять лет вел семинары и тщательно готовился к семинарам по восточной философии, я знаю и литературу, и источники в переводах, но я, к сожалению, здесь не обладаю этим непосредственным доступом, непосредственным чувством языка.

Трубникова Н.Н.: В связи с таким определением рационального применительно ко многим восточным традициям нам придется проделать вот что: противопоставить логику и топику. То есть это противопоставление мысли, подводящей основания, и мысли, тиражирующей топосы, общие места, традиционные для этой культуры.

Это противопоставление было осуществлено применительно к японской и китайской буддийской традиции в 1990-е гг. двумя авторами, тибетологами Хакамаэ Нориаки и Мацумото Сиро. По итогу работы им удалось «спасти» в качестве философа из всей китайской буддийской традиции одного человека (Чжи-и), из всей японской – тоже одного (Догэна); в случае всех остальных они пришли к выводу, что перед нами скорее топика, чем логика, что там нельзя говорить о наличии критического рационального мышления²⁷. Естественно, это позиция крайняя; потом ее стали оспаривать и пытаться восстанавливать статус других фигур этой традиции как философов.

По-моему, если считать рациональность чем-то противостоящим традиционности (я боюсь, это имеет отношение не только к японскому буддизму, но и к дальневосточному буддизму вообще) – всюду, где мы видим авторов, которые изъясняются цитатами и отвечают на любой вопрос подборкой цитат с минимальными комментариями от себя, мы видим мышление чисто традиционное. Как устроена сама эта сфера интеллектуальной деятельности? Тут может быть тиражирование цитат как топосов в исключительно традиционном смысле, а могут быть поиски основания – но особого рода основания, которое ищется в священном тексте. Я боюсь, что мы увидим нечто подобное не только в буддийской мысли, но и во многих других религиозных традициях. Ищет человек основания или

²⁷ См.: *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, ed. Jamie Hubbard and Paul Loren Swanson (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997).

нет – об этом мы должны судить каким-то другим образом, а не ориентироваться внешне на отношение человека к традиции, на то, что раз пошли цитаты – значит, поиск оснований прекратился.

В связи с этим применительно к буддистам есть еще одна вещь. Я пытаюсь понять, каким японским словом я бы перевела *Gründe*. В каком смысле мне мои японские источники будут приводить основания, а не заваливать меня цитатами, традиционно относимыми к данной теме? Могу назвать слово, которое, по-моему, тут подходит: *энги*. Когда они говорят об *энги*, они будут не воспроизводить готовые клише, а пытаться установить происхождение той ситуации, о которой идет речь.

Применительно к буддистам тут вот еще что приходится иметь в виду. Поиски оснований для них – это попятное движение в причинно-следственном ряду. Это процедура религиозная. Она не может осуществляться исключительно с целью поиска знания, она не может не быть связана с поиском освобождения от всех этих причинных звеньев в ряду взаимозависимого возникновения. Вы, Артём, предложили понимать рациональность как не чисто традиционное воспроизведение знаний, а как попытки обоснования, поиска оснований, но сюда напрашивается, на мой взгляд, третья характеристика, которая у Вас не прозвучала: что такое рациональное мышление в некотором роде должно быть свободно от прагматики, в том смысле что там нет заранее заданной цели. Какая-то цель может преследоваться, но она является внутренней для этого мышления: интерес в самом поиске ответа на вопрос, а не в чём-то внешнем. Так вот, в случае с буддистами этого не будет. Знание, такими требованиями ограниченное, будет знанием освобождающим, и поэтому там не будет чистой теории.

Рыков С.Ю.: В принципе то время, которым я занимаюсь, – это V–III вв. до н.э. – в этот период древнекитайские мыслители еще не то чтобы исключительно «шпарили цитатами». Они еще сами их производили, чтобы их потомки затем ими шпарили. Поэтому в моём случае всё в этом смысле попроще.

Конечно, споры о традиции и инновации, о учении и размышлении, как в варианте этого спора о традиции и инновации,

в древнекитайской философии были²⁸. На самом деле всё решалось не так, как это обычно достаточно шаблонно представляют: мол, китайская философия – это засилье традиционализма. Даже тот же самый Конфуций говорил, что нужно и учиться, и размышлять, одно без другого не принесет никакой реальной пользы.

Вы видели, что определения тех слов, которые обычно переводят на русский как «разум» и так далее, – они все-таки прямо с этими спорами о традиции не связаны. С этими спорами о традиции связаны слова «размышление», «мысль», «рассуждение». Но сами эти слова фигурируют в определениях «разума», которые я рассматривал, так что некоторая связь тут есть, но это все-таки опосредованная связь. Уже на уровне «копания глубже».

Что касается требования оснований, то тоже есть, на что указать. Я даже знаю, какие слова древние китайцы могли использовать в контексте требования основания (и они не стали бы это связывать так сформулированное требование с каким-то особым религиозным знанием – если сравнивать это с тем, о чем говорила Надежда Николаевна): это 故 或 или 故 端, два самых частотных слова для «оснований». Собственно, эти слова как раз фигурируют в эксплицитно разработанных протологических-аргументативных теориях, в частности которыми занимались так называемые моисты и последователи школы Мо-цзы. Эти мыслители прямо говорят о том, что при рассуждении, при споре, при полемике нужно спрашивать у людей основания их утверждений.

Но, опять же, как мы видели, все, что касается темы оснований, в эксплицитных определениях этого самого разума, или мудрости, звучит разве что очень опосредованно. Может быть, что-то связанное с этой темой можно усмотреть в идее, что мудрец или знающий – действительно знающий – отдает себе отчет в том, что он знает (возможно, это можно понимать как требование оснований, предъявляемое прежде всего к самому себе). Скорее, эти определения все-таки делают акцент на разуме

²⁸ См.: Michael J. Puett. *The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

как на том, что знает, что такое истина, том, что может познать истину и может удостовериться в ней. Тут, безусловно, на первый план выступает прежде всего критерий результативности, потому что само знание, которое здесь подразумевается, – это как правило, знание прежде всего этико-политическое. Так что в собственном эксплицитном осмыслении разума акцент у них все-таки не на основаниях, а на знании истины. Наверное, их понимание рациональности в этом смысле похоже на наше понимание рациональности как целесообразности. Но нельзя же сказать, что в нашем понимании разума и рациональности этот момент достижения истины, того, что правильно, – не учитывается! Так что это тоже не чуждое для нас понимание.

Теперь я хотел бы опять ответить на реплику Дмитрия Владимировича! Что касается ритма, меры и т.д., то тут нужно специально сказать, что в русской философской синологии даже образовалось оригинальное направление, так называемые «структурные аналитики», «структуралисты»²⁹, основной тезис которых состоит в том, что методология китайского философствования выражается не только в содержании их текстов, но и в самой структуре этих текстов. То есть они так искусственно построены, чтобы реализовать то или иное методологическое правило. То есть тексты писались китайцами не стихийно, как на душу придется. И свой ритм, мера – а на синологическом языке это называется «параллелизмы» – были и у китайцев. Я бы даже сказал, что там просто все распараллелено сплошь и рядом, особенно когда китаец излагает какое-нибудь общее правило мироздания – только параллельными стихами такое и можно излагать!

То есть, я боюсь, если отвлекаться от языковых частных, которые, конечно же, будут разными, ритм, мера – это скорее общечеловеческое, а не грекоспецифическое. По крайней мере, мне так кажется.

²⁹ Детальный разбор «структуралистского метода» на конкретных примерах см. в: С.Ю. Рыков, «Структурный анализ древнекитайской классики: модернизация китаеведения или модернизаторство китайской мысли?», *Общество и государство в Китае* 46, ч. 2 (2016).

Степанянц М.Т.: Позвольте ответить на вопрос, поставленный Артёмом Тимуровичем, который он сформулировал следующим образом: можем ли мы сказать, что понимание разума как способности к рациональной мысли, а самой рациональности как недоверия к традиционным объяснениям, с одной стороны, аргументированности – с другой стороны, присутствует в тех восточных традициях, о которых выше шла речь? Вопрос не случаен, он отражает распространенное в нашей среде мнение о том, что разум и рациональность отсутствуют в традициях восточной мысли. Артём Тимурович проявил деликатность, не присоединяясь к указанному мнению и тем более не высказывая его в столь категоричной форме, в которой делал уважаемый Вадим Михайлович Межуев. Мы дружили с Вадимом, я восхищалась его талантом философствовать вслух, используя при этом несомненный зачаровывающий слушателей ораторский талант. Но я никогда не могла согласиться с его отношением к Востоку, особенно непростительным, поскольку он занимался философией культуры.

Мне особенно запомнился доклад В.М. Межуева на общепланетарном методологическом семинаре «Что такое философия?», где он настаивал на том, что философия как таковая всегда была только на Западе, поскольку на Востоке, утверждал он, не было полемики. Позже мы публично полемизировали с ним по тому же вопросу на Международной научной конференции (2011, Белые столбы), организованной Российским институтом культурологии, куда были приглашены в качестве ключевых докладчиков на пленарном заседании по теме «Многообразие культур и множественность философий». Главным аргументом Вадима Михайловича относительно отсутствия иных кроме западной философий, был тезис, что Восток не знал полемики. Я же категорически возражала, поскольку высказанный аргумент был, по моему мнению, безосновательным, демонстрирующим отсутствие элементарного знакомства с культурой Востока.

Должна сказать, что в принципе, если говорить о важности прихода к истинному знанию через полемику, то последняя получила широкое развитие в индийской традиции. Кстати говоря, и в мусульманской тоже; хотя там, по-моему, сдерживалось

определенной вертикалью, выстроенной в сознании предстателей этой традиции, – вертикалью, связанной с монотеистическими представлениями о всемогущем Боге, который всегда жестко связан с традиционностью и с веровательным знанием. Если у индусов подобную роль играла *шабда*, то, что шло от Вед, и *смрити*, т.е. текстов комментаторских, но всё равно считавшихся сокровенными, то здесь были Коран и Сунна. Тем не менее существовала и некоторая свобода, в частности право на самостоятельное суждение (*иджстихад*), которое, правда, в IX в. было отменено, точнее, оставлено только за богословами.

Невероятно развитая полемика в Индии дала возможность от ведизма – исключительно веровательного знания – перейти к брахманизму, имеющему разработанные логические доказательства, а позднее – к индуизму. Более того, в VI–V вв. до н.э. (приблизительно ясперовское время) возникли классические индийские школы (*даршана*), размежевание между которыми произошло именно потому, что в, казалось бы, общем контексте у них было различное обоснование того или иного тезиса. Позже полемика привела к появлению буддизма и джайнизма. Полемика оставалась ключевым занятием индийских интеллектуалов на протяжении всей истории страны

Сопоставить индийскую полемическую традицию, например, с античной с точки зрения соразмерности, заложенного в языке ритма, все того, о чем говорил Дмитрий Владимирович, – этого я сделать не берусь. Думаю, что об этом могут судить только филологи, санскритологи – например, Владимир Кириллович Шохин, специально занимавшийся *ньяей*, самой, можно сказать, рационалистической индийской школой, или Виктория Георгиевна Лысенко – знаток *вайшешики* и буддизма.

Список литературы / References

- Гаспаров, М.Л. «Античная риторика как система». В *Избранные труды*, т. 1, 556–589. М.: Языки русской культуры, 1997.
(Gasparov, Mikhail L. «Ancient rhetoric as a system». In *Selected Writings*, vol. 1, 556–589. Moscow: Yazyki Russkoi Kul'tury Publ., 1997. (In Russian))

- Горенко, И.В., Трубникова, Н.Н. «“Добрые и мудрые друзья”, дзэнтисики, в японской буддийской мысли». *Вопросы философии* 6 (2022): 176–189.
- (Gorenko, Igor V., & Trubnikova, Nadezhda N. «“Good and Wise Friends”, Zenchishiki, in Japanese Buddhist Thought». *Voprosy filosofii* 6 (2022): 176–189. (In Russian))
- «Житие Ямато-химэ-но микото», пер. Л.М. Ермаковой. В *Синто – путь японских богов*, т. 2, 194–210. СПб.: Гиперион, 2002.
- («The Life of Yamatohime-no-mikoto», trans. by L.M. Ermakova. In *Shinto – The Way of Japanese Gods*, vol. 2, 194–210. Saint-Petersburg: Hyperion Publ., 2002. (In Russian))
- Лурье, С.Я. *Архимед*. М.; Л.: АН СССР, 1945.
- (Lurie, Solomon Y. *Archimedes*. Moscow and Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ., 1945. (In Russian))
- Миронова, Д.В.Г. Рецензия на книгу *Теория коммуникативной деятельности*, Юрген Хабермас. *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 456–462.
- (Mironowa, Dagmar W.H. *Review of Theorie des kommunikativen Handelns*, by Jürgen Habermas. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 456–462. (In Russian))
- Рыков, С.Ю. «Структурный анализ древнекитайской классики: модернизация китаеведения или модернизаторство китайской мысли?». *Общество и государство в Китае* 46, ч. 2 (2016): 315–353.
- (Rykov, Stanislav Yu. «Structural Analysis of Ancient Chinese Classics: Modernization of Sinology or Modernization of Chinese Thought?». *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* 46/2: 315–353. (In Russian))
- Рыков, С.Ю. «Некоторые особенности моистской логики». *История философии* 18 (2013): 89–130.
- (Rykov, Stanislav Yu. «Some Features of Mohist Logic», *Istoriya filosofii* 18 (2013): 89–130. (In Russian))
- Рыков, С.Ю. «Лики китайской рациональности». *Историко-философский ежегодник* 33 (2018): 89–118.
- (Rykov, Stanislav Yu. «Faces of Chinese Rationality». *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 33 (2018): 89–118. (In Russian))
- Хабермас, Юрген. *Теория коммуникативной деятельности*. В 2 т. Перевод А.К. Судакова. М.: Весь мир, 2022.
- Bernstein, Richard. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutic, Praxis*. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1983.

- Dewey, John, Radhakrishnan, S., & Santayana, George. «On Philosophical Synthesis». *Philosophy East and West* 1, no. 1 (1951): 3–5.
- Frisk, Hjalmar. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Bd. 1. Heidelberg: Carl Winter, 1960.
- Ganery, Jonardon. «Manifesto for Re:emergent Philosophy». *Confluence. Journal of World Philosophies* 4 (2016): 134–141.
- Hubbard, Jamie, & Swanson, Paul Loren, eds. *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.
- Mall, Ram Adhar. «When is Philosophy Intercultural? Outlooks and Perspectives». *Intercultural Philosophy. Journal for Philosophy in Its Cultural Context*, no. 2 (2015): 1–6.
- Matilal, Bimal Krishna. *The Central Philosophy of Jainism (Anekantavada)*. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1981.
- Parfit, Derek. *On What Matters*. 2 Vols. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Puett, Michael J. *The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Puett, Michael J. *To Become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, London: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, 2002.
- Scanlon, T.M. *Being Realistic about Reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Volkman, Richard. *Die Rhetorik der Griechen und Römer*. Leipzig: Teubner, 1885.

ПЕРЕВОДЫ

К русскому переводу «Исследования атмана, как он представляется мимансакам» из «Таттва-санграхи» Шантаракшиты

Л.И. Титлин

Институт философии РАН
109240, Гончарная ул., д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
titlus@gmail.com

Аннотация. Вниманию читателя предлагается 1-я часть перевода «Исследования атмана, как он представляется мимансакам» («Мимансака-парикальпита-атма-парикша») – текста индийского буддистского философа VIII в. Шантаракшиты (раздел главы «Исследование атмана» («Атма-парикша») трактата «Собрание сущностных вопросов» («Таттва-санграха»)) с комментарием его ученика Камалашилы (также VIII в.). Текст представляет собой опровержение теории *атмана* (субъекта, души, «я») в философии мимансы с позиций буддизма. Вступительная статья содержит краткое изложение учения об *атмане* в философии мимансы (по материалам «Шлока-варттики» Кумарилы Бхатты (VII в.)), дает сжатый обзор основных философских проблем, поднимаемых в тексте, и излагает ключевые аргументы обеих полемирующих сторон с опорой на текст памятника. Автор затрагивает проблему перевода данного текста и важнейших его терминов, останавливается на вопросе, как следует понимать санскритское название



трактата Шантаракшиты. Переводчик стремился как можно точнее следовать санскритскому оригиналу. В отличие от других переводов, важные и сложные для передачи на русский язык термины приводятся на санскрите (в латинской транслитерации). Были привлечены новейшие переводы и исследования текста.

Ключевые слова: атман, субъект, я, душа, буддизм, анатман, анатмавада, миманса, Таттва-санграха, Шантаракшита

Для цитирования: Титлин, Л.И. «К русскому переводу “Исследования атмана, как он представляется мимансакам” из “Таттва-санграхи” Шантаракшиты». *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 298–322.

Поступила в редакцию: 19.04.2023

Принята к публикации: 19.09.2023

Towards the Russian Translation of *Study of Ātman as It Appears to the Mīmāṃsakas* from *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita

Lev I. Titlin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Goncharnaya Str. 12/1, Moscow, 109240, Russian Federation

titlus@gmail.com

Abstract. Readers are invited to the translation of the *Study of Ātman as it Appears to the Mīmāṃsakas* (*Mīmāṃsakaparikalpitātmaparīkṣā*, section of the chapter *Investigation of Ātman (Ātmaparīkṣā)* of the treatise *Compendium of Essential Questions (Tattvasaṅgraha)*), a text written by Śāntarakṣita, an Indian Buddhist philosopher of the 8th century (with a commentary of his student Kamalaśīla (also 8th century)). The text is a refutation of the theory of *ātman* (self, soul) of the *Mīmāṃsakas* from the standpoint of Buddhism. The introductory paper contains a summary of the doctrine of *ātman* in the philosophy of *Mīmāṃsa* (based on *Ślokavārttika* of Kumārila Bhaṭṭa, 7th century)) gives a concise overview of the main philosophical problems raised in the text and sets out the key arguments of both polemizing parties. The author touches upon the problem of translating the text and its most important terms, dwells on the question of how the Sanskrit title of Śāntarakṣita's treatise should be understood. The translation offered tries to render the text as close as possible to the original.

Unlike other translations, key-terms and terms difficult for translation into Russian are supplied in Sanskrit throughout the text in brackets (in Latin transliteration). The author used the latest translations and studies of the text.

Keywords: ātman, subject, self, soul, Buddhism, *anātman*, *anātmavāda*, *Mīmāṃsā*, *Tattvasaṅgraha*, Śāntarakṣita

For citation: Titlin, Lev I. “Towards the Russian Translation of *Study of Ātman as It Appears to the Mīmāṃsakas* from *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita.” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 298–322. (In Russian)

Received: 19.04.2023

Accepted: 19.09.2023

I. Введение

В начале несколько слов о том, почему была предпринята эта публикация.

Над текстом «Атма-парикши» (далее – АП) «Таттва-санграхи» (далее – ТС) Шантаракшиты мы работаем уже достаточно долго. Первый перевод собственно «Мимансака-парикальпитатма-парикши» (далее – МПАП) был опубликован нами в журнале «Logos et Praxis» в 2018 г.¹

Однако после этого ситуация изменилась: нам наконец-то стали доступны весьма важные новые материалы: прежде всего, это монография И. Ратье², которая целиком посвящена МПАП. В своей книге Ратье весьма подробно изучает текст

¹ Л.И. Титлин, «Полемика Шантаракшиты и Камалашилы с мимансаками о существовании и свойствах атмана в «Таттвасанграха-панджике» (перевод фрагмента)», *Logos et Praxis* 17, № 1 (2018): 49–68. Подробнее о проблеме субъекта в индийской философии см. Васубандху, *Абхидхармакоша*, книга 9-я, «Пудгала-винишчая» с комментарием Яшомитры «Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья», пер. Л.И. Титлина (М.: Буддадхарма, 2021).

² Isabelle Ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā: Présentation, édition critique et traduction de la Mīmāṃsakaparikalpītatmaparīkṣā de Śāntarakṣita* (Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2014).

«Мимансака-парикальпита-атма-парикши». Монография состоит из 7 глав. Главы с 1 по 4 представляют собой критическое исследование содержания текста МПАП, глава 5 посвящена брахманистско-буддистской полемике, в частности рассматривается вопрос взаимного «непонимания» между этими «культурами», в главе 6 Ратье дает свое критическое издание текста³, предпосланное обширным предисловием, и, наконец, в 7 главе содержится непосредственно сам перевод текста.

В 2022 г. вышел новый (фактически второй после перевода Г. Джха⁴) перевод ТС Чарльза Гудмана⁵. Правда, он включает только то, что переводчик назвал «избранными метафизическими главами», зато в их число попала исследуемая нами АП. Появилась и новая исследовательская литература (например, монография В.Г. Лысенко⁶, в которой обсуждается и философия мимансы, в частности учение о душе). Была привлечена и «Шлока-варттика»⁷ в переводе Джха⁸ (к слову сказать, эта книга выполнена гораздо лучше его же перевода ТСП: она содержит объемное и хорошее предисловие, вводящее читателя в контекст; есть в ней и небольшие поясняюще-пересказывающие комментарии к отрывкам «Шлока-варттики»).

Любой переводчик знает, что никогда нельзя быть довольным собственным переводом, и неудовольствие лишь увеличивается с течением времени. Меняемся мы, меняется мир вокруг нас, меняется наше восприятие текста. Как сказал Харуки Мураками: «Такой вещи, как идеальный текст, не существует. Как не существует идеального отчаяния».

³ Полного критического издания ТС с комментарием Камалашилы («Таттва-санграха-парикша» (далее – ТСП)) до сих пор нет.

⁴ Shāntaraksita, *The Tattvasaṅgraha. With the Commentary of Kamalashīla*, vol. 1, trans. by Ganganatha Jha. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1986).

⁵ Shāntaraksita, *Tattvasaṅgraha of Shāntaraksita. Selected Metaphysical Chapters*, trans. by Charles Goodman (New York: Oxford University Press, 2022).

⁶ В.Г. Лысенко, *Индийские философы о природе восприятия. Дигнага и его оппоненты. Тексты и исследования* (М.: Наука – Восточная литература, 2022).

⁷ О тексте см. ниже.

⁸ Kumārīla Bhatta, *Ṣlokavarttika*, trans. by Gangānātha Jhā (Calcutta: Asiatic Society, 1907).

Наша новая публикация не перекрывает содержание старой: перевод полностью переработан, написана новая вступительная статья, в которой поднимаются другие вопросы и ставятся новые проблемы. Мы публикуем 1-ю часть перевода. 2-я часть планируется к публикации в этом же издании в 2024 г.

Прежде мы действовали в значительной степени в рамках «исследовательского вакуума»: в нашем распоряжении был только перевод Джха 1937 г. (репринт 1986 г.). Нельзя сказать, что он плох – во всяком случае, это единственный полный перевод всей ТСП. Главный недостаток перевода Джха – в том, что в нем отсутствует какая-либо исследовательская часть: это просто «голый» перевод, даже без каких-либо – в данном случае столь необходимых – комментариев. Разобраться в проблеме, даже приблизиться к этому, читая его, даже профессионалу – невозможно. В частности, Джха не приводит оригинальные санскритские термины (этим грешат и многие современные переводчики), которые стоят за его весьма вольным, хотя и хорошо передающим смысл, «пересказывающим» переводом. Обращаться каждый раз к санскритскому тексту не слишком удобно, а для человека, пусть даже и историка философии, не владеющего санскритом, и вовсе невозможно. В то время как знание оригинальной терминологии – важнейшее условие для не поверхностного понимания философского текста (а уж специалисту в области истории философии без него точно никак не обойтись). Однако давно уже очевидно, что перевод не может существовать в вакууме, без комментария исследователя, без привлечения других исследований, а в случае с индийским материалом – обязательно и комментариев индийских философов.

Так или иначе, перевод Джха все же точнее перевода Гудмана, который вообще практически «оторван» от оригинала и также не приводит оригинальных терминов и в том числе поэтому не может быть использован в научных целях.

При переводе текста нами были использованы следующие издания: изд. Шастри⁹ (который в примечаниях приводит

⁹ Dvārikādas Śāstrī, ed., *Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntaraṅṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla*, vol. 1 (Varanasi: Bauddha Bhārati, 1968).

разночтения), изд. Кришнамачарьи¹⁰, книга Ратье (с критическим изданием текста), пер. Джха, пер. Ратье, пер. Гудмана.

Вообще исследовательской литературы о Шантаракшите в отношении проблемы *атмана* прискорбно мало¹¹ (как и общих исследований по Шантаракшите), несмотря на колоссальное историко-философское значение этой темы. Большинство исследователей останавливают свое внимание на логико-эпистемологических воззрениях Шантаракшиты.

Отдельные главы ТС переводились на китайский, японский и немецкий.

Имеются русские переводы трех следующих глав: В.П. Андросов, «Ишвара-парикша» (2 кн.)¹², В.Г. Лысенко, «Пратьякша-лакшана-парикша» (17 кн.), Н.А. Канаева, «Анумана-парикша» (18 кн.)¹³.

Среди важных изданий на иностранных языках отметим монографии Дж. Блюментала¹⁴ и С. МакКлинток¹⁵.

¹⁰ Embar Kṛṣṇāmācārya, ed., *Śāntaraḥṣita. Tattvasaṃgraha, with the commentary Pañjikā of Shrī Kamalaśīla*, vol. 1 (Baroda: Central Library, 1926).

¹¹ В этом смысле монография Ратье представляет собой своего рода уникальное явление в области изучения данной проблемы.

¹² Валерий Павлович Андросов, «Концепция ниришвара в древнеиндийской философско-религиозной традиции (по материалам «Таттва-санграхи» Шантаракшиты)» (Кандидатская диссертация, ИВ РАН, 1982).

¹³ В.Г. Лысенко, Н.А. Канаева, *Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания* (М.: Институт философии РАН, 2014).

¹⁴ James Blumenthal, *Śāntaraḥṣita, Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen. The ornament of the middle way: a study of the Madhyamaka thought of Śāntaraḥṣita: including translations of Śāntaraḥṣita's Mādhyamakālaṃkāra (The ornament of the middle way) and Gyel-tsab's dbU ma rgyan gyi brjed byang (Remembering «The ornament of the middle way»)* (New York: Snow Lion Publications, 2004).

¹⁵ Sara L. McClintock, *Omniscience and the Rhetoric of Reason: Śāntaraḥṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority* (Somerville, Mass.: Wisdom, 2010).

II. «Таттва-санграха» Шантаракшиты и его «Атма-парикша»

Скажем несколько слов о самой ТС¹⁶.

«Таттва-санграха» (букв. «Собрание сущностных вопросов», или «Компендиум категорий»¹⁷) – полное название «Таттвасанграха-карика» (букв. «Собрание сущностных вопросов в стихах») – по охвату тем может рассматриваться в качестве одной из индийских полемических философских «энциклопедий», содержащих сведения о множестве индийских учений¹⁸.

ТС была написана индийским мыслителем VIII в. Шантаракшитой (санскр. *Śāntarākṣita*, тибет. Шивацо), имя которого буквально переводится как «защитник мира, умиротворенности». ТС была создана прежде «главного» произведения Шантаракшиты «Мадхьямака-аланкары», т.к. в последней автор цитирует первую¹⁹. По мнению Бхаттачарьи, ТС написана до первого путешествия Шантаракшиты в Тибет, которое состоялось в 743 г.²⁰

ТС состоит из 26 глав (в тибетском переводе их 31), называемых «парикша» (рассмотрение, исследование), насчитывает более чем 3600 *карик* (стихов). Трактат можно условно разделить на три раздела: онтологический (гл. 1–15), эпистемологический (гл. 16–20) и сотериологический (гл. 21–26).

В ТС последовательно разбираются и опровергаются учения главных индийских философских школ: в основном *брахманистских* (*ньяи*, *вайшешики*, *мимансы*, *веданты*, *санкхьи*, *йоги*), а также *локаяты*, *джайнизма* и некоторых школ *буддизма*. Шантаракшита в своей полемике обращается к философам почти трех веков и заканчивает эпохой найяика Уддйотакары

¹⁶ Подробнее см. в статье: Л.И. Титлин, «Шантаракшита и Камалашила: жизнь и учение», *Вестник РУДН. Серия: Философия*, № 4 (2020).

¹⁷ Подробнее о названии текста см. ниже.

¹⁸ О предназначении текста см. Ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā*, 163–185.

¹⁹ Blumenthal, *Śāntarākṣita*, *Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen*, 39.

²⁰ Kṛṣṇāmācārya, *Śāntarākṣita. Tattvasaṅgraha*, LV.

(ок. VI–VII в.). Всего в трактате рассматриваются 20 важнейших понятий индийской философии, среди которых являющийся субъект (*атман*).

Рассмотрим кратко содержание ТС по главам.

Главы 1–6: опровержение учения о первоматерии первоматерии в *санкхье* (*Пракриту*), о творце мира (*Ишвары*) в *ньяе*, теории (предположительно) *панчаратры* о том, что мир происходит от обоих – *Пракриту* и *Ишвары*, детерминизма (*svābhāvika-jagad-bhāva*), учение о *шабда-брахмане* грамматистов и о том, что *Пуруша* является природой и источником всего мира.

Глава 7 посвящена *атману*. Опираясь на свое опровержение существования атмана, Шантаракшита строит защиту буддийской теории моментарности всего сущего (в 8-й главе).

В главе 9 Шантаракшита исследует соотношение между действием и его плодом (*karma-phala-sambandha*).

Главы с 10 по 15: опровержение учения о шести категориях вайшешики: субстанции (*dravya*), качестве (*guṇa*), действии или движении (*karman*), универсалиях (*sāmānya*), особенном, или виде (*viśeṣa*), выводе (*samavāya*).

Первая половина трактата (2100 *карлик*) завершается анализом и опровержением существования объектов вне сознания, в особенности в форме атомов (глава 23 «*Bahir-artha-parīkṣā*»).

Вторая половина (1500 *карлик*) охватывает только три темы, но каждую гораздо более подробно. Все они принадлежат философии мимансы, а именно Кумарилы Бхатты (о нем см. ниже).

Глава 24: «*Śruti-parīkṣā*»: в ней Шантаракшита опровергает идею, что Веды созданы не людьми (*apauruṣeya*).

Глава 25: «*Svataḥ-prāmāṇya-parīkṣā*» посвящена опровержению изначальной авторитетности Вед и того, что через них был проявлен видимый мир.

Глава 26 посвящена всеведению *будд* (*sarva-jñātā*) и опровержению позиции Кумарилы о том, что само познание сверхчувственных объектов, а следовательно, и всеведение невозможно.

На ТС Шантаракшиты был написан комментарий «Панджика» (букв. «Пословный комментарий») его непосредственного

ученика Камалашилы²¹ (также VIII в., имя переводится как «добродетельный как цветок розового лотоса»). Камалашила принадлежал к школе *свантрика-мадхьямака*, выступавшей с критикой некоторых положений *йогачара-мадхьямаки* Шантаракшиты. Ценность комментария Камалашилы состоит, в частности, в том, что в нем приводятся имена философов, которые в тексте ТС не обозначены, и даже цитаты из их сочинений.

Нас интересует 7 глава ТС «Атма-парикша» («Исследование атмана»).

В ней Шантаракшита рассматривает концепции *атмана* (души, субъекта) в *ньяя-вайшешике*, *мимансе*, *санкхье*, *джайнизме* направления *дигамбара*, в *адвайта-веданте* и в «диссидентской» буддийской школе *ватсипутрия*, которая, в отличие от «мейнстримного буддизма», учила о существовании «квази-субъекта»-*пудгалы*²².

Рассматриваемый нами раздел (МПАП), посвященный дискуссии между буддистами и мимансаками по вопросу о существовании *атмана*, является вторым разделом «Атма-парикши» и располагается сразу после дискуссии с *ньяя-вайшешиками*. Он занимает 62 карики, с 222 по 284, т.е. это самая большая глава «Атма-парикши». В переводе Джха он занимает почти 30 страниц.

Камалашила отождествляет оппонентов Шантаракшиты с последователями Джаймини (основателя мимансы, в ТСП упоминаются и даже цитируются его «Миманса-сутры»).

Шантаракшита и его комментатор полемизируют в основном с Кумарилой Бхаттой (ок. 600–700 гг., автором «Шлока-варттики», целая глава которой посвящена учению об *атмане* («Атма-вада»). Также Ратхе указывает, ссылаясь на Рама-свами Шастри и Э. Фрауваальнера, что в ТС, и в частности

²¹ Подробнее о Камалашиле см.: Титлин, «Шантаракшита и Камалашила: жизнь и учение».

²² Подробнее о пудгалаваде см. статью: Л.И. Титлин, «Понятие субъекта в буддизме пудгалавады», *История философии* 18 (2013) и монографию Leonard C.D.C. Priestley, *Pudgalavāda Buddhism the Reality of the Indeterminate Self* (Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies), 1999.

в «Атма-парикше», сохранились фрагменты утраченного сочинения Кумарилы «Брхаттика» (*Bṛhatṭikā*).

В «Атма-парикше» упоминается и Шабара (Шабарасвамин, ок. I в. до н.э.) – создатель «Миманса-сутра-бхашьи», наиболее авторитетного комментария на сочинение Джаймини.

III. Что означает слово «*таттва*» в названии трактата «Таттва-санграха»

Итак, заглавие нашего трактата – «Таттва-санграха». «*Санграха*» с санскрита буквально переводится как «собрание». Здесь все понятно. Но что же такое «*таттва*»? Иногда название трактата переводят как «Компендиум категорий». Но речь в нем идет явно не о категориях (даже в индийском смысле слова – см., например, категории (*надартхи*) в школе вайшешика). Под «*таттвой*» в индийской философии традиционно понимается онтологически реальная вещь, реалья, реально существующая вещь или бытие. Давайте обратимся к тексту первоисточника. Вот что пишет сам Камалашила о произведении Шантракшиты и о «*таттвах*»:

Выражением «создается/предпринимается “Таттвасанграха”» провозглашается смысл и цель. Так, ведь смысл этой шастры – [*таттвы*], лишенные функционирования *Пракрити* и т.п.²³ А *таттвы* – это определяемое *праитья-самутпадой*, и было продемонстрировано, что именно это имеется в виду под словом «*таттвы*». По причине того, что другой смысл к «*таттвам*» не применим²⁴.

Далее Камалашила говорит, что «Таттвасанграха» направлена на достижение высшего блага мира, а причина высшего блага

²³ То есть учение о взаимозависимом происхождении, которое лишено таких понятий, как *Пракрити* и т.п.

²⁴ *kriyate tattvasaṅgraha ityanenābhidheyaprayojane prāha – tathāyabhidheyamasya śāstrasya prakṛtyādivyāpārahahitatvādīni. praṭītyasamutpādiviśeṣaṇāni tattvāni. tāni ca sāmāthyāttattvaśabdena darśitānyeva, anyeṣāṃ tattvārthatvānupapateḥ* («*Tattvasaṅgraha. With the Commentary Tattvasaṅgrahapañjikā* by Kamalaśīla», in SARIT, <https://sarit.indology.info/tattvasaṅgrahapanjika.xml?view=div>).

мира – в отсутствии неведения, корень которого лежит в незнании *клеш*. Понимание «*таттв*», согласно Камалашиле, заключается в правильном знании. Он пишет:

И отсутствие неведения – это точное высшее правильное воззрение относительно реальной связи деяния и плода, а также неложное знание о *найратмье*, *дхарме* и *пудгале*²⁵.

Так что под знанием «*таттв*» Камалашила, по-видимому, понимает знание истинной реальности, как она представляется буддизму (т.е. реальности, определяемой *взаимозависимым возникновением*), а конкретно, как он сам пишет, – знание об отсутствии *атмана* (*найратмья*), о *дхарме*²⁶ и *пудгале* (личности, персоне, конвенционально существующем «я»).

Итак, одной из главных целей трактата во всяком случае самим Камалашилой провозглашается правильное воззрение относительно *атмана*.

IV. Миманса и «Шлока-варттика»

Миманса, которую также называют «пурва-мимансой», или первой мимансой, в отличие от «уттара-мимансы», или второй мимансы – веданты, – берет свое начало от упоминавшихся выше «Миманса-сутр» легендарного Джаймини, ученика еще более легендарного Вьясы, традиционно считающегося в Индии автором «Махабхараты» и человеком, «разделившим» Веда (т.е. упорядочившим их на четыре *самхиты* и изложившим их). «Миманса-сутры» состоят из около 1000 *сутр*, которые делятся на 1000 *адхикаран* (разделов, или дискуссий), 12 *адхьяй* (глав, или уроков) и 60 *пад* (частей, букв. «стоп»)²⁷.

²⁵ «*Tattvasaṅgraha*», SARIT, <https://sarit.indology.info/tattvasangrahanpanjika.xml?view=div>.

²⁶ Возникает вопрос, имеется ли тут в виду «*Дхарма*» (с большой буквы) как учение буддизма или же «*дхармы*» (во множественном числе) как элементы бытия, феномены в буддизме.

²⁷ Kumārila Bhatta, *Ṣlokovarttika*, ii.

Исторически первым комментарием к «Миманса-сутрам» является «Бхашья» (букв. «комментарий») Шабарасвамина. На него и написал свою «Бхатту» (обычно произведение именуют так) Кумарила Бхатта. Она делится на: 1) «Шлока-варттику» (с которой и полемизирует Шантаракшита) – комментарий на полемическую (*тарка*) *паду* 1-й *адхьяи* 2) «Тантра-варттику» – комментарий на последние 3 *пады* 1-й *адхьяи*, а также вторую и третью *адхьяи* 3) «Туптику» – комментарий на *адхьяи* с 4 по 12.

На «Шлока-варттику», в свою очередь, были написаны комментарии «Кашика» Сучарита Мишры, «Ньяя-ратна-кара» Партхасаратхи Мишры и «Ньяя-шуддха» Сомешвары Бхатты²⁸.

Если говорить о датировке жизни Кумарила Бхатты, то достаточно процитировать Джху, чтобы понять, насколько проблемна эта область индологических исследований:

Что же касается времени, в которое жил наш автор (Кумарила Бхатта. – *Л.Т.*), то в вопросах о датировке ранних авторов столь мало ясности, что у нас нет ровным счетом никаких надежных данных, позволяющих сделать какие-либо определенные выводы; что касается предположений, я убедился, что заниматься ими – пустая трата времени; тем более, что для нас важнее всего, что автор оставил нам, и не так уж принципиально, жил он на несколько столетий позже или раньше. Тем не менее, для тех, кому это может быть интересно, можно сказать, что наш автор жил где-то между 57 г. до н.э. (время жизни Шабара Свамина) и 841 г. (время жизни Вачаспати Мишры)²⁹.

V. Мимансаки об *атмане*

Дадим краткий обзор представлений мимансаков об *атмане* (мы опираемся на «Атма-ваду» «Шлока-варттики» в переводе Джху).

²⁸ См. Kumārila Bhatta, *Ṣlokavarttika*, iii.

²⁹ Kumārila Bhatta, *Ṣlokavarttika*, xlv.

Главная проблема, которая стояла перед мимансаками в отношении субъекта, заключалась в следующем: перед лицом критики буддистов необходимо было доказать, что субъект существует. Для мимансы субъект условно понимается как нечто близкое к европейскому понятию «душа» (*атман*), причем это прежде всего субъект совершения жертвоприношений. Согласно теории мимансы, необходим кто-то, кто бы был субъектом *кармы*, т.е. «вкушал» плоды деяний, причем «деятель» необходимо должен быть тождественен «вкусителю», а жертвоприношение здесь рассматривается как частный, но самый важный случай деяния. Необходимость существования субъекта обосновывается с помощью ссылки на Веды, где сказано, что результат жертвоприношения принадлежит совершающему его (при этом возможно совершение жертвоприношения в пользу другого человека), в то же время делом философии оказывается доказать фактическое наличие подобного субъекта, следующее из Вед. Веды также говорят об отложенном результате жертвоприношений в будущем рождении, что оказывалось бы невозможным без существования души.

Фактически доказательство существования души в мимансе выступает своего рода «теодицеей» Вед, причем атеистической. Как отмечает Джха в своем предисловии к переводу «Шлока-варттики», «Миманса-сутры» Джаймини (базовый текст мимансы) не говорят о богах, а последующие авторы уже открыто отрицают их действительное существование, утверждая, что представление о богах необходимо лишь для эффективного совершения жертвоприношений⁵⁰.

Миманса утверждает множественность душ. Согласно мимансе, душа отлична от тела, органов чувств и идей, она неуничтожима. Она вездесуща, однако может познавать только в пределах тела, когда она соединена с органами чувств. Душа не тождественна познанию, которое является лишь ее свойством, качеством или способностью.

⁵⁰ Заметим, что в этом миманса как бы пересекается с буддизмом: если ранний буддизм не отрицал существование «я» (субъекта, *атмана*), то более поздний говорит о его несуществовании. См. статью: Л.И. Титлин, «Отрицает ли буддистское учение о не-“я” понятие субъекта?», *Философская мысль* 10 (2020): 42–58.

Среди исследователей нет единства относительно того, признавали ли мимансаки конечное освобождение души (*мокшу*). Так, Джха пишет, что освобождение по мимансе

означает не уничтожение феноменальной Вселенной, а лишь уничтожение связи «я» с ней. Согласно мимансакам, единственная зависимость души состоит в ее связи со Вселенной, включающей в себя тело, органы чувств и материальные объекты наслаждения. И как только *атман* сможет освободиться от них, он станет свободным, и именно эта свобода составляет освобождение³¹.

В то же время В.Г. Лысенко утверждает, что миманса «обходится без веры в Бога, без концепции окончательного освобождения от страданий (*мокша*) и не верит в действенность практики йоги и медитации»³².

Согласно мимансе, душа вечна, страдание или удовольствие не меняют ее, она является деятелем и вкушителем плодов деяний. При том, что душа неизменна, мимансаки парадоксальным образом считают ее «подверженной изменениям». Условно говоря, они полагают, что существует некоторая «подложка», душа как субстанция, и приводящие качества, такие как удовольствие, страдание и т.п., называемые в тексте Шантаракшиты состояниями (*авастха*).

Против абсолютной уничтожимости души (в буддизме это учение называется *уччхеда-вадой*) мимансаки приводят аргумент об «ошибке появления несодеянного и исчезновения содеянного». Суть его в том, что если субъект уничтожится после смерти, то результат деяния не принесет своего плода, или же, если принесет, это будет плод, не имеющий отношения к данному субъекту, так как он уже не существует. Мимансаки предлагают другое решение: душа может изменяться (чего не допускают буддисты), при этом быть «вечной» и сохранять свой неизменный характер, быть деятелем в один момент жизни, а вкушителем – в другой, при этом оставаясь одним и тем же субъектом.

³¹ Kumāriḷa Bhatta, *Ḷlokavarttika*, xliii.

³² Лысенко, *Индийские философы о природе восприятия*, 518.

Фактически, согласно мимансе, в случае души мы имеем дело с частичной длительностью (т.е. с вечным свойством познания) и частичной уничтожимостью (эффемерных состояний удовольствия и страдания). Эти два модуса души Кумарила сравнивает со змеей, которая может пребывать как в свернутом состоянии, так и в вытянутом, при этом ее сущность остается неизменной.

В случае с учением мимансы о душе мы имеем дело с классическим субстанциализмом почти европейского типа: есть субстанциальная душа, которая обладает определенными сущностными, неотъемлемыми свойствами, но у которой при этом есть и привходящие качества, а именно состояния (сознания), такие как удовольствие и неудовольствие (*сукха* и *дуккха*). Душа является подложкой («Атма-ваде», 31), или в подлинно европейском смысле субъектом, субстратом различных состояний. Именно это позволяет говорить о том, что совершает поступки и вкушает плоды деяний одна и та же сущность.

Интересно, что, согласно мимансакам, хотя состояния (например, удовольствия и страдания) являются взаимоисключающими, при возникновении нового состояния старое полностью не уничтожается, но растворяется в «общей природе» души.

Интересно также возражение против буддистского учения в «Атма-ваде», 49, где Кумарила рассуждает, что мы не могли бы даже жить в одинаковом для всех субъектов (интерсубъективном) мире, если бы не существовало длящихся познающих сущностей.

Мы не будем подробно рассматривать полемику между мимансаками и буддистами в «Шлока-варттике». Вместо этого сосредоточимся на ключевых моментах учения о душе самой мимансы.

В полемике с йогачаринами Кумарила приходит к выводу, что необходимо признать существование души, которая была бы носителем потенциалов идей – вечной, вездесущей, трансмигрирующей в другие тела (хотя в действительности физически она не двигается и не перемещается по причине своей вездесущности).

Душа, обладая активной природой, является подлинным субъектом физической деятельности. Именно душа является

истинным деятелем: «ходящий», субъект хождения – это душа, хотя физически ходит и тело. Здесь мимансаки проводят аналогию с тем, как жрец совершает жертвоприношение в пользу другого субъекта. Именно другой человек и является *подлинным* жертвователем – так же, как тело не является подлинным субъектом движения.

Необычным представляется собственное доказательство мимансаками существования души: по их мнению, душа постигается *непосредственно* на основании так называемого понятия «я». Здесь мы имеем дело с интересным «лингвистическим аргументом» (напомним, для мимансы учение о Слове является весьма важной частью философии). Так, «Атма-вада», 110 утверждает, что во фразе «“я” познаю» «я» относится *непосредственно* к душе (в отличие, например, от фразы «“я” иду», где «я» относится к душе лишь косвенно: физически ходит тело, хотя подлинным субъектом хождения, как мы указывали выше, является душа), поскольку познавать может только душа, а тело или органы чувств не могут. Таким образом, слово «я» относится к «познающему» (иначе говоря, душе), и этот «познающий» представляет собой не идею (это аргумент против йогачаринов), а ее объект, или субстрат, т.е., выражаясь языком современной философии, референт понятия «я». Мимансаки делают достаточно простой вывод: если есть тело, то оно существует ради чего-то другого, т.е. ради души.

Продолжая лингвистический аргумент, мимансаки говорят, что во фразах «я познавал это прежде» и «я познаю это сейчас» мы имеем дело с одним и тем же субъектом (иначе процесс познания был бы невозможен). С их точки зрения, понятие «я» безошибочно, так как не опровергается последующими актами познания (как, например, бывает в случае, если мы понимаем, что приняли веревку за змею).

Существование души как чего-то отдельного от органов чувств сущности также доказывается такими фразами, как «мой ум блуждает», «мой глаз такой-то и такой-то». При этом такие фразы, как «я худой», «я толстый», не описывают подлинной реальности, поскольку опровергаются фразами типа «мое тело худое» и т.п. В свою очередь, во фразе «моя душа» под местоимением «моя» обозначается субъект, а под словом

«душа» – познание как свойство этого субъекта. Понятие «я» всегда обозначает душу: даже если человек называет тело своим «я», он фактически считает тело своей душой.

Мимансаки считают душу «самосияющей», она как бы манифестирует саму себя (здесь можно увидеть сходство с представлением о сознании у некоторых буддистских авторов: в частности, у Шантаракшиты). Автор «Шлока-варттики» также вскользь затрагивает и проблему чужой одушевленности: поскольку душа «самосияюща», она постижима только сама для себя. Одушевленность других людей мы можем постичь только через суждение «по аналогии», через их внешние действия, которые были бы невозможны без наличия души.

VI. «Последовательная» и «непоследовательная» природа *атмана*. Проблема перевода

Как уже говорилось выше, мимансаки понимают душу в духе европейского субстанциализма, в рамках которого утверждается существование некой «субстанции», или «подложки», на которую накладываются или с которой сходят переменчивые «качества» (в качестве примера в индийской философии традиционно приводят два: удовольствие (*сукха*) и страдание (*дуккха*)³³).

³³ Переводы этих понятий не совсем точны. Вернее было бы «удовлетворенность» и «неудовлетворенность», однако эти слова слишком «статичны» для передачи динамического характера *сукхи* и *дуккхи* в контексте учения мимансы. Вообще, этимологически оба этих понятия происходят от слова «кха» (буквально аура, атмосфера, которая окружает человека), к которым присоединяется либо приставка «су» (хороший), либо «дур» (здесь в фонетической форме *дук*) – плохой (ср. рус. «дурной»). Как иногда мы чувствуем или говорим: от этого человека так и «веет» мрачностью, «негативом» и т.п. Или, наоборот, другой человек создает вокруг себя «приятную атмосферу» радости, счастья и т.п. Именно это и понимается под *дукхой* и *сукхой* в индийской культуре и философии: *дуккха* – не внешнее «несчастье», то, что в русском языке называется словом «беда», как иногда переводят, и даже не английское «rain» (боль, душевная боль, огорчение), но то, что можно назвать «расстройством», это плохое душевное состояние, плохое «настроение» у меня внутри.

Можно сказать, что *атман*, согласно мимансе, имеет как бы две «природы», одна из которых – субстанциальная, а другая – динамическая, связанная с преходящими качествами. В тексте ТСП две природы атмана передаются своеобразно, так что не сразу можно понять, что имеется в виду, и возникает проблема перевода.

Эта тема возникает в самом начале МПАП – именно потому, что для учения мимансаков об *атмане* это смыслоразличение является ключевым.

Другие считают, что *атман* имеет природу сознания (*caitanya*), имеет непоследовательную (*vyāvṛtti*) и последовательную (*anugata*) природу (ТС 222).

Возникает вполне резонный вопрос, как переводить термины *vyāvṛtti* и *anugata*.

В этом отрывке мы сталкиваемся с той же терминологией, что используется в «Дигамбара-парикальпита-атма-парикше» («Исследование *атмана*, как он представляется джайнами направления дигамбара», раздел «Атма-парикши» ТС)³⁴:

Как и последователи Джаймини (мимансаки. – Л.Т.), джайны говорят, что муж (*nara*) характеризуется сознанием (*cit*). В форме субстанции (*dravya*) он является тождественным (*anugata*), а в форме проявлений (*pariyāya*) нетождественным (*vyāvṛtti*)³⁵ (ТС 311).

То же самое и *сукха* – это тихая радость, мир, спокойствие внутри человека, то, что можно назвать «внутренним счастьем» (которое отнюдь не равно «внешнему»), то состояние, которое можно иногда увидеть в буддийских монахах.

³⁴ Перевод и комментарий к этому тексту см. в статье: Л.И. Титлин, «Полемика с джайнизмом об атмане в “Таттвасанграхе” Шантаракшиты с комментарием Камалашилы “Панджика”». Приложение. Шантаракшита. «Таттвасанграха» с комментарием Камалашилы «Панджика». Глава «Исследование атмана, как он установлен у дигамбаров» (перевод Л.И. Титлина), *История философии* 25, № 2 (2020).

³⁵ Здесь возникает еще одна проблема: насколько воззрения об *атмане* джайнов и мимансаков совпадают в этом конкретном вопросе? Или же мы имеем дело только с совпадением терминологии? Мы не будем сейчас

Когда мы готовили публикацию «Дигамбара-парикальпита-атма-парикши», анонимный рецензент предложил переводить *anugama* как «тождественный», а *vyāvṛtti* – как «нетождественный». Именно такого варианта перевода мы в результате и придерживались. Посмотрим, однако, как передают эти понятия из текста МПАП другие исследователи.

Джха дает перевод «исключающая» (exclusive) и «включающая» (inclusive) природы, Ратье – природа «дисконтинуальности» и «континуальности» («a une nature [qui est à la fois] discontinuité (*vyāvṛtti*) et continuité»)⁵⁶. Гудман предлагает «whose essential nature is to change and remain the same» и точно так же переводит эти термины в главе о полемике с джайнизмом. В этом смысле он весьма последователен.

Если обратиться к словарю Моньер-Вильямса, то самым точным оказывается перевод Джха. Так, Моньер-Вильямс дает для *vyāvṛtti* «exclusion, rejection, removal; discrimination, distinction;» а для *anugama* (производное от *anugam*, «следовать») – «following, going after».

А что говорит нам Камалашила? Он пишет:

«Непоследовательная» [природа] – это взаимное различие (*bheda*) состояний (*avasthā*) удовлетворенности (*сукхи*), неудовлетворенности (*дуккхи*) и т.д., которые являются взаимоисключающими состояниями, «последовательная» [природа] – последовательность сознания, субстанции (*dravyatva*), бытия (*sattva*) и т.д. Этот атман имеет собственную природу последовательности и непоследовательности. Здесь сказано: последователи Джаймини считают, что атман в форме удовлетворенности, [неудовлетворенности и т.д.] имеет непоследовательную, в форме бытия и т.д. – последовательную природу и природу сознания (комментарий к ТС 222).

вдаваться в детали раздела о полемике с джайнизмом, отметим только, что в случае с тем контекстом мы посчитали адекватным использовать перевод, предложенный анонимным рецензентом, т.е. тождественная/нетождественная природа, потому что там идет речь о различиях/неразличиях в *атмане* как субстанции, вызванных ее состояниями или проявлениями.

⁵⁶ Ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā*, 273.

Для *anugata* Камалашила дает синоним *anuvṛtti*, который Мюнхер-Вильямс переводит как «following».

Вариант Гудмана, как нам кажется, можно сразу отвергнуть как слишком ударяющийся в «пересказ» – по смыслу верный, но не совсем точный с терминологической точки зрения. Вариант анонимного рецензента тоже хорош, но также лишь в отношении «пересказа смыслов», или «реконструкции» текста, а не перевода. Наилучшей стратегией, как представляется, было бы объединить перевод, предложенный Джха, с переводом Ратье, а именно: *атман* имеет природу сознания (*caitanya*) и обладает *исключающей* (*vyāvṛtti*) и *последовательной* (*anugata*) природой.

Однако если делать перевод более «литературным», то можно остановиться на версии Ратье: природе *непоследовательности* и *последовательности*, или, что звучит чуть лучше по-русски, *непоследовательной* и *последовательной* природе (в таком случае в переводе будет видно, что первый термин явно соотнесен со вторым).

VII. Философское содержание раздела

Кратко рассмотрим основные философские вопросы, с которыми сталкиваются наши оппоненты в ходе «виртуальной» дискуссии³⁷.

³⁷ Традиционный индийский философский трактат устроен таким образом, что для обоснования своей точки зрения автор прибегает к воображаемой полемике с представителями других философских направлений. Индийские философы вовсе не сидели в «башне из слоновой кости» (что зачастую происходило с западными философами, строившими свои системы будто бы в вакууме, не пытаясь защищаться от возможной критики, – в этом отношении индийская философия гораздо более диалогична), они прекрасно знали учения своих противников (вплоть до того, что могли приводить целые цитаты из их сочинений). Важно, что опровержение теоретических построений оппонентов должно было происходить таким образом, чтобы вскрыть внутренние противоречия в самой системе, «разбить» их, находясь в их же собственном концептуальном поле. Другое дело, что «философская логика» (что порой выражается и в формально-логических отличиях) разных течений индийской

По мысли мимансаков, *атман* имеет одновременно две природы: последовательную и непоследовательную. В этом смысле они отграничиваются, с одной стороны, от буддистов, которые принимают только второй тезис и говорят (с точки зрения мимансы) о полной уничтожимости «я» в каждый момент времени, а, с другой стороны, от, например, найяиков.

Мимансаки же полагают, что обе точки зрения однобоки и неверны: если придерживаться второй точки зрения,

<...> то произойдет уничтожение [плода] содеянного [деяния] и возникновение [плода] несодеянного [деяния]. Если же [*атман*] имел бы всегда одну природу, не было бы [кармического воздаяния в форме] вкушения удовлетворенности, неудовлетворенности и т.д. (ТС 226)

Но прежде чем рассуждать о природе *атмана*, следует доказать само его существование:

И этот *атман* доказывается существующим осознанием (*pratyabhijñāna*), и абсурдность отсутствия *атмана* (*nairātmya*) доказывается им же (ТС 228).

Осознание, по мысли мимансаков, заключается в приписывании всякому опыту мысли «я ведь познаю, я ведь познал»³⁸:

Атман доказывается из наличия (*bhāva*) (что синонимично слову *sattva*) осознания тождественного (*eka*) деятеля в форме «я ведь познаю, я ведь познал». Этим же осознанием также доказывается абсурдность представления об отсутствии *атмана* у буддистов и т.п. (ТСП 228)

Вечность *атмана* представители мимансы доказывают аналогичным образом: высказывание «я познаю» относится к тому же объекту, что и высказывание «я познал»:

философии принципиально различна, поэтому оппоненты никогда не могут прийти к общему знаменателю (о чем мы не раз писали в наших публикациях), и в этом смысле истина в этих спорах не рождается.

³⁸ Этот аргумент можно сравнить с понятием трансцендентального единства апперцепции у И. Канта.

Тот, который был постигнут прошлым познанием «я», продолжает существовать непрерывно в настоящем, подобно настоящему познающему субъекту, а тот, который был объектом прошлого познания «я», и сейчас является познающим субъектом (ТСП 238).

<...> все [познания «я», которые могут быть] в прошлом и настоящем, имеют один и тот же объект (т.е. собственно «я» как субстанцию. – Л.Т.) <...> (ТС 240).

На тезис о вечности *атмана* Шантаракшита возражает следующим образом: если сознание (что тождественно *атману* у мимансаков) вечно, то и познание (*буддхи*) также должно быть вечным. Однако это противоречит высказываниям самих мимансаков в их же текстах: например, Джаймини и Кумарилы: «Это [познание] не пребывает даже в течение одного момента <...>» («Шлока-варттика», «Прагьякша-сутра», 55).

Тем не менее мимансаки продолжают настаивать на вечности познания и приводят для подкрепления своей позиции две аналогии: 1) с огнем, который сжигает только то, что ему предоставлено, 2) с кристаллом, который отражает только то, что находится непосредственно перед ним. Мимансаки признают, что познание в каком-то смысле преходяще, но

<...> это [познание] не является преходящим по природе (ТСП 246). <...> Поскольку люди воспринимают познания то кувшина, то слона и т.д., [различие в познании происходит] от различия объектов («Шлока-варттика», 409) (ТС 247).

На это Шантаракшита возражает, что в познании мы воспринимаем не внешнюю форму объекта, т.е. не объект, а само познание, и далее разворачивает свою эпистемологическую теорию (ТС 252). Вывод его рассуждения следующий:

И установлено, что *атман*, который обладает природой этого [познания], является неединичным и, следовательно, не вечным (ТСП 252).

Также приводится классическое возражение: если познание вечно, то оно одновременно будет воспринимать все объекты всех органов чувств. На это мимансаки отвечают, что факт

восприятия происходит по причине наличия объекта и возвращаются к своим двум аналогиям.

С точки зрения буддистов возможны всего два варианта: либо *атман* вечен (но тогда невозможно познание и состояния), либо он уничтожим, как, собственно, и считают буддисты.

Шантаракшита и Камалашила подводят итог:

Ведь с точки зрения высшей истины это познание «я» не имеет никакой [объективной] основы, благодаря которой можно было бы [утверждать], что ее объектом является познающий субъект» (ТСП 275).

Следовательно, поскольку познание «я» не имеет [реального] основания, невозможно познать ясно (*prasiddha*) никакой познающий субъект, который мог бы познаваться этим [познанием] – следовательно, [существование] *атмана* не доказано (ТСП 282–284).

Список литературы / References

- Андросов, Валерий Павлович. «Концепция ниришвара в древнеиндийской философско-религиозной традиции (по материалам «Таттва-санграхи» Шантаракшиты)». Кандидатская диссертация, ИВ АН, 1982.
- (Androsov, Valery. “[The Concept of Nirīśvara in the Ancient Indian Philosophical and Religious Tradition (based on Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita)”. PhD diss., Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences, 1982. (In Russian))
- Васубандху. *Абхидхармакоша, книга 9-я, «Пудгала-винишчая» с комментарием Яшомитры «Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья»*. Перевод Л.И. Титлина. М.: Буддадарма, 2021.
- (Titlin, Lev. *Self in Indian Philosophy (Pudgalaviniścaya of Vasubandhu)*. Moscow: Buddhadharma Publ., 2021. (In Russian))
- Лысенко, В.Г., Н.А. Канаева. *Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания*. М.: Институт философии РАН, 2014.
- (Lysenko, Victoria G., Natalia A. Kanaeva. [*Śāntarakṣita and Kamalaśīla on the tools of valid knowledge*]. Moscow: Institute of Philosophy RAS Publ., 2014. (In Russian))

- Лысенко, В.Г. *Индийские философы о природе восприятия. Дигнага и его оппоненты. Тексты и исследования.* М.: Наука – Восточная литература, 2022.
- (Lysenko, Victoria. *Indian Philosophers on the Nature of Perception: Dignāga and his Opponents. Texts and Research.* Moscow: Nauka – Vostochnaya Literatura Publ., 2022. (In Russian))
- Титлин, Л.И. «Понятие субъекта в буддизме пудгалавады». *История философии* 18 (2013): 15–40.
- (Titlin, Lev I. «The Notion of Self in Pudgalavāda Buddhism», *Istoriya filosofii/ History of Philosophy* 18 (2013): 15–40. (In Russian))
- Титлин, Л.И. «Полемика Шантаракшиты и Камалашилы с мимансаками о существовании и свойствах атмана в «Таттвасанграха-панджике» (перевод фрагмента)», *Logos et Praxis* 17. № 1 (2018): 49–68. <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2018.1.6>
- (Titlin, Lev I. «The Polemics Of Śāntarakṣita and Kamalaśīla with The Mīmāṃsakas on the Existence and Properties of Ātman in “Tattvaṃsagraha-pañjikā” (Translation of an Excerpt)», *Logos et Praxis* 17, no. 1 (2018): 49–68. <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2018.1.6>. (In Russian))
- Титлин, Л.И. «Отрицает ли буддистское учение о не-«я» понятие субъекта?», *Философская мысль* 10 (2020): 42–58, <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2020.10.33909>
- (Titlin, Lev I. «Does the Buddhist Doctrine of No-Self Really Deny the Concept of the Self?», *Filosofskaya mysl'* 10 (2020): 42–58, <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2020.10.33909>. (In Russian))
- Титлин, Л.И. «Шантаракшита и Камалашила: жизнь и учение». *Вестник РУДН.* Серия: Философия 24, № 4 (2020): 570–589. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-4-570-589>
- (Titlin Lev I. Śāntarakṣita and Kamalaśīla: Life and Teaching. RUDN Journal of Philosophy 24, no. 4 (2020): 570–589. (In Russian)). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-4-570-589>
- Титлин, Л.И. «Полемика с джайнизмом об атмане в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты с комментарием Камалашилы “Панджика”». Приложение. Шантаракшита. «Таттвасанграха» с комментарием Камалашилы «Панджика». Глава «Исследование атмана, как он установлен у дигамбаров» (перевод Л.И. Титлина). *История философии* 25. № 2 (2020): 121–138.
- (Titlin, Lev I. «The Polemics with Jainism on Ātman in “Tattvasaṃgraha” of Śāntarakṣita with the Commentary “Pañjikā” of Kamalaśīla». Appendix. Shantarakshita. «“Tattvasaṃgraha” with the Commentary

- “Pañjika” of Kamalashila. Chapter “The Study of the Atman, as it is set With the Dīgambaras”» (translation by Lev I. Titlin). *Istoriya filosofii/ History of Philosophy*. Vol. 25. 2 (2020): 121–138. (In Russian)). <https://doi.org/10.21146/2074-5869-2020-25-2-121-138>
- Priestley, Leonard C.D.C. *Pudgalavāda Buddhism the Reality of the Indeterminate Self*. Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999.
- «*Tattvasaṅgraha*. With the Commentary *Tattvasaṅgrahapañjikā* by Kamalaśīla». In SARIT, <https://sarit.indology.info/tattvasaṅgrahapañjika.xml?view=div>
- Kumārila Bhatta, *Ḫlokavarttika*. Translated by Gangānātha Jhā. Calcutta: Asiatic Society, 1907.
- Ratié, Isabelle. *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā: Présentation, édition critique et traduction de la Mīmāṃsakaparikalpītatmaparīkṣā de Śāntarakṣita*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2014.
- Kṛṣṇāmācārya, Embar., ed. *Śāntarakṣita. Tattvasaṅgraha, with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla*. Vol. 1. Baroda: Central Library, 1926.
- Śāstrī, Dvārikādas, ed. *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla*. Vol. 1. Varanasi: Bauddha Bhārati, 1968.
- Shāntarakṣita. *The Tattvasaṅgraha. With the Commentary of Kamalashīla*. Vol. 1. Translated by Ganganatha Jha. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- Śāntarakṣita. *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita. Selected Metaphysical Chapters*. Translated by Charles Goodman. New York: Oxford University Press, 2022. DOI: 10.1093/oso/9780190927349.001.0001.
- Blumenthal, James. *Śāntarakṣita, Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen. The Ornament of the Middle Way: a Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita: Including Translations of Śāntarakṣita’s Mādhyamakālamkāra (The Ornament of the Middle Way) and Gyel-tsab’s dbU ma rgyan gyi brjed byang (Remembering “The ornament of the middle way”)*. New York: Snow Lion Publications, 2004.
- McClintock, Sara L. *Omniscience and the Rhetoric of Reason: Śāntarakṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority*. Somerville, Mass.: Wisdom, 2010.
- Hulin, Michel. *Le principe de l’ego dans la pensée indienne classique. La notion d’ahamkāra*. Paris: Collège de France, Institut de civilisation Indienne, 1978.

**«Таттва-санграха» с комментарием
Камалашилы «Панджика».
Глава «Исследование атмана» («Атма-парикша»)
Раздел «Исследование атмана, как он
представляется мимансакам»
(«Мимансака-парикальпита-атма-парикша»)
(часть 1-я)**

Шантаракшита

Для цитирования: Шантаракшита. «Таттва-санграха» с комментарием Камалашилы «Панджика». Глава «Исследование атмана» («Атма-парикша»). Раздел «Исследование атмана, как он представляется мимансакам» («Мимансака-парикальпита-атма-парикша») (часть 1-я)». Перевод и комментарий Л.И. Титлина. *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 323–351.

Поступила в редакцию: 19.04.2023

Принята к публикации: 19.09.2023

For citation: Śāntarakṣita. “*Tattvasaṅgraha* with a Commentary of Kamalaśīla *Pañjikā*. Chapter ‘Investigation of Ātman’ (*Ātmaparīkṣā*). Section ‘Study of Ātman as It Appears to the Mīmāṃsakas’ (*Mīmāṃsaka-parikalpitātmaparīkṣā*). Part I.” Translated and commented by Lev I. Titlin. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 323–351. (In Russian)

Received: 19.04.2023

Accepted: 19.09.2023



[222]¹ Шантаракшита:*Пурва-пакша*²**Установление точки зрения мимансаков**

Другие считают, что *атман* имеет природу сознания (*caitanya*), имеет непоследовательную (*vyāvṛtti*) и последовательную (*anugata*) природу. Они полагают, отличительным качеством познания (*буддхи*) является сознание.

Коммент. Камалашилы:

Со слов «*атман* <...> имеет непоследовательную и последовательную природу» [Шантаракшита] начинает опровержение [точки зрения мимансаков].

«Непоследовательная» [природа] – это взаимное различие (*bheda*) состояний (*avasthā*) удовлетворенности (*сукхи*), неудовлетворенности (*дуккхи*) и т.д., которые являются взаимоисключающими состояниями, «последовательная» [природа] – последовательность сознания, субстанции (*dravyatva*), бытия (*sattva*) и т.д. Этот *атман* имеет собственную природу последовательности и непоследовательности. Здесь сказано: последователи Джаймини³ считают, что *атман* в форме удовлетворенности, [неудовлетворенности и т.д.] имеет непоследовательную, в форме бытия и т.д. – последовательную природу и природу сознания.

И это сознание, [составляющее природу *атмана*], не [является сущностью], отличной от познания, как в санкхье⁴. Почему [мимансаки так считают]? – Потому что они указывают, что сознание является отличительным качеством познания.

¹ Нумерация отрывков дается по изданию Śāstrī, *Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarākṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla*.

² Букв. «первое крыло», «первая точка зрения» – в индийской теории аргументации так называется изложение тезисов оппонентов.

³ Основатель мимансы. Автор основополагающего труда «Пурвамиманса-сутры» (ок. III в. до н.э.).

⁴ *Санкхья* – дуалистическая философская школа Индии, признававшая фундаментальное различие между материей-*Пракрити* и духом-*Пурушей*. В основе ее учения лежало представление о метафизической эволюции Вселенной из первоприроды-*Пракрити* (*Прадханы*).

[То, что оно является] отличительным качеством (*lakṣaṇa*) познания, означает, что оно является собственной природой (*svarūpa*) познания – таков смысл. Идея здесь в том, что в сознании [не заключается никакой другой вещи], отличной от познания.

Как для одного [и того же] *атмана* возможно взаимонепротиворечиво иметь две собственные природы – непоследовательную природу и, в то же время, последовательную?

[Мимансак] отвечает [на это в следующих строках, которые начинаются] так: «как в случае со змеей, когда ее скрученная форма <...>».

[223–225] Шантаракшита:

Как в случае со змеей, когда ее скрученная форма исчезает, появляется ее прямая форма, но свойство быть змеей остается во всех этих формах.

Так же в случае с *атманом*, который имеет природу вечно-го сознания, не бывает ни полного прекращения его природы, ни полной последовательности всей [его природы].

Прекращаются эти [различные] состояния удовлетворенности (*сухха*), неудовлетворенности (*дуккха*) и т.п., но сознание пребывает последовательным (*anuvartate*).

Коммент. Камалашилы:

Как в случае со змеей⁵, когда ее состояние «свернутости в клубок» исчезает, хотя змея остается той же, и появляется состояние «прямой змеи», но свойство быть змеей сохраняется в обоих состояниях, так и в случае с *атманом*, хотя его собственная природа – вечное сознание, не происходит ни полного уничтожения его собственной природы, ни постоянного ее пребывания, как то утверждают найяики и т.д. Такие состояния, как удовлетворенность и [неудовлетворенность], возникают и проходят, а природа вечного сознания *атмана* пребывает непрерывно во всех [этих состояниях].

Ведь нет противоречия [между последовательной и непоследовательной природой *атмана*, о которой говорится предыдущих строках] – таков смысл всех строк вместе. Что же касается

⁵ Слово «*ahi*» здесь выступает синонимом «*sarpa*».

смысла каждой их части, то мы объясняем его так: [«имеет] природу вечного сознания» – то, что имеет в качестве своей природы вечное сознание. [«Не бывает ни полного прекращения его природы, ни полной последовательности] всей» – [т.е.] природы *атмана*. К члену «последовательность природы» – необходимо добавить отрицательную частицу «ни». [«Прекращаются] эти» – удовлетворенность, неудовлетворенность и т.п. состояния.

Далее, почему [найяики] не принимают ни тезис об абсолютной непоследовательности (*vyāvṛtti*), как то делают буддисты, которые говорят о полной уничтожимости [*атмана* в каждый момент времени]⁶, ни тезис об абсолютной последовательности, который принимается найяиками и прочими? [Мимансаки] отвечают на это [в следующем отрывке, который начинается] так: [«если верно мнение об уничтожении *атмана*], то произойдет <...>»

[226] Шантаракшита:

Ведь если [верно мнение] о полном уничтожении [природы *атмана*], то произойдет уничтожение [плода] содеянного [деяния] и возникновение [плода] несодеянного [деяния]. Если же [*атман*] имел бы всегда одну природу, не было бы [кармического воздаяния в форме] вкушения удовлетворенности, неудовлетворенности и т.д.

Коммент. Камалашилы:

Ведь если [верно мнение] об уничтожении, тогда произойдет уничтожение плода [плода] содеянного [деяния], потому что деятель [не сможет] вкушать плод деяния.

И [равным образом] произойдет вкушение [плодов] несовершенного деяния, по причине того, что [прошлый деятель исчез, и новый деятель], который не является прежним, будет вкушать плоды [прошлого деяния]⁷. И если *атман* будет иметь

⁶ Согласно буддийскому учению *кшаникавада*, *дхармы* моментарны – возникают и уничтожаются мгновенно.

⁷ Здесь мы имеем дело со знаменитым аргументом против буддистов, который заключается в следующем: если субъект моментарен, то невозможно

только одну природу, то не будет [кармического воздаяния в форме] вкушения удовлетворенности, неудовлетворенности и т.д., как в случае с пространством (*акашей*), [на которое ничто не может воздействовать] по причине отсутствия различия между субъектом (*bhoktr*), который вкушает [плоды кармы] и состоянием, в котором он не является субъектом вкушения. Так сказано и Кумарилой⁸:

Поэтому необходимо отвергнуть оба тезиса – [о полной уничтожимости и об абсолютной последовательности – и признать], что *атман* имеет природу как последовательную, так и непоследовательную. Подобно змее, свернутой в клубок и [вытянутой змее, которая в обоих состояниях остается змеей] («Шлока-варттика», «Атма-вада», 28).

[Предположим, что кто-то возразит следующее]: «Но если в *атмане* наличествуют эти два [состояния – прошлое состояние деятеля и настоящее состояние, в котором он вкушает плоды деяний], – из этого следует также уничтожение [плодов деяния], которое было совершено, и вкушение [плодов деяния], которое не было совершено [абсурдность чего была показана выше]. [На это мимансаки] отвечают [в следующем отрывке, который начинается так]: кроме того, [то, что *атман* является деятелем и вкusicителем плодов деяний] – это не [сохраняется в преходящих состояниях] и т.д.

[227] Шантаракшита:

Кроме того, [качества] деятеля и вкusicителя мужа⁹ не преbывают в [преходящих] состояниях, [которыми он обладает]¹⁰.

действие закона *кармы*: субъект не будет вкушать плоды уже совершенных деяний, потому что к моменту «созревания» плода прежнего субъекта уже не будет, и, с другой стороны, он окажется вкusicителем плодов не совершенного им деяния.

⁸ Кумарила Бхатта (ок. 600–700 гг.) – крупнейший представитель мимансы, автор «Шлока-варттики».

⁹ *Puñs*, здесь – синоним слова «*атман*».

¹⁰ То есть характеристики «деятель» и «вкusicитель» принадлежат самой природе *атмана*, а не его состояниям.

Следовательно, так как [сама] природа [*атмана*] обладает этими состояниями, именно деятель получает плоды [деяний].

Коммент. Камалашилы:

В действительности качества деятеля и вкушителя не находятся в состояниях [которыми обладает *атман*], они находятся в самом *атмане*, потому что именно он действует и вкушает, а не состояния. [Иначе говоря], по причине того, что этими состояниями обладает субъект (*puruṣa*), поскольку он не лишается своей прошлой природы, именно делатель вкушает плод этого (то есть деяния), в этом рассуждении нет ошибки¹¹.

Но каково познавательное средство (*pramāṇa*), доказывающее, что *атман* существует? На этот вопрос [Шантаракшита] отвечает отрывком, который начинается так: «И этот *атман* <...>».

[228] Шантаракшита

Средство достоверного познания существования *атмана*

И этот *атман* доказывается существующим осознанием (*pratyabhijñāna*)¹², и абсурдность отсутствия *атмана* (*nairātmya*) доказывается им же.

Коммент. Камалашилы:

Атман доказывается¹³ из существования (*bhāva*) (что синонимично слову *sattva*) осознания тождественного (*eka*) деятеля в форме «я ведь познаю́, я ведь познал». Этим осознанием также

¹¹ Деятелем и вкушителем является один и тот же субъект, сохраняющийся с течением времени. Именно поэтому возможно кармическое воздаяние.

¹² Нам представляется наиболее удачным перевод термина *pratyabhijñāna* как «осознание». Ратье предлагает «reconnaissance» (распознавание), Джха – «recognition», что в данном (психологическом) контексте вполне соответствует русскому «осознанию».

¹³ В тексте – *prasiddha*. Ратье дает «bien connu» – «хорошо известен», исходя, очевидно, из значения слова *prasiddha* – известный. Однако бесприставочное слово *siddha* переводится также как «доказанный», что больше подходит по контексту, а с приставкой *pra-* может означать «весьма доказанный, хорошо доказанный».

доказывается абсурдность представления об отсутствии *атмана* у буддистов и т.п.¹⁴ Как сказано [Кумарилой]:

Так, благодаря этому осознанию, признанному во всех мирах, учение об *анатмане* да будет [познано как] абсурдное. («Шлока-варгтика», «Атма-вада», 136).

Как в свою очередь благодаря осознанию доказываются эти два [представления]¹⁵? [На это мимансаки отвечают строками, которые начинаются со слов] «я [знаю]» и т.д.

[229–237] Шантаракшита:

Познание «я» (*ahambuddhi*) в форме «я знаю» обнаруживает (*pratipadyate*) познающего (*jnatr*), и это может быть либо *атман*, либо полностью уничтожимое познание (*jñana*). Если объектом этого познания [«я»] является *атман*, тогда все хорошо объясняется¹⁶, а если принимается точка зрения, [согласно которой объектом познания «я» является] мгновенное познание, все оказывается сверхсложным¹⁷. Так какой объект подразумевается в представлении «я познавал в прошлом», и то же ли это «я», что и в представлении «“я познаю” сейчас», если оно является моментарным представлением? Оно относится либо к прошлому, либо к настоящему, либо к обоим [временам] одновременно, либо оно является последовательностью [моментов]. В первом случае, если объектом [познания «я»] является прошедшее познание, то [мысль] «я познал» возможна, а [мысль] «я познаю» нет, потому что это [прошедшее познание] не познает сейчас, [но только в прошлом]. Однако, если объектом [познания «я»] является настоящее [познание], то [мысль] «я познаю» возможна, а [мысль] «я познал» [оказывается] неверной, потому что это [настоящее познание] не существует в прошлом. По этой же причине невозможно представить, что эти

¹⁴ Под «и т.п.» очевидно подразумевается индийская школа чарвака («материалисты»), которые также учили об отсутствии постоянного субъекта.

¹⁵ Ратье отмечает, что это представления о существовании *атмана* и о ложности его несуществования.

¹⁶ *Caturasra* – букв. является «квадратным», «гармоничным».

¹⁷ Ратье переводит «impossible».

оба познания, [прошедшее и настоящее], являются объектом [познания «я»], так как они оба ни познавали в прошлом, ни познают в настоящем. Что касается последовательности, то она также не может быть [объектом познания «я»], по причине того, что оба этих [познания не могут быть объектом познания «я»], потому что эта [последовательность] ни познавала в прошлом, ни [познает] в настоящем, так как она не является реальной сущностью (*vastu*). Следовательно, доказано, что это познание «я»¹⁸, которое отлично от названных познаний, имеет своим объектом *атман*, имеющий вечную природу.

Коммент. Камалашилы:

Это познание «я» (*ahampratyaya*¹⁹) [в форме] «я познаю» указывает на познающий субъект (*jñātr*) – об этом спор [между оппонентами] не идет, потому что [мысль] «я познаю» соотносительна (*sāmānādhikaraṇya*) с познанием о субъекте деятельности (*kartr*)²⁰. И этот познающий субъект может быть либо *атманом*, либо полностью уничтожимым, т.е. моментарным познанием, как представляете вы²¹. [Итак], есть два тезиса.

Так, если из этих двух принимается тезис (*pakṣa*), что это *атман*, тогда все хорошо объясняется, все [оказывается] красивым; то, что является объектом [познания «я», оказывается] хорошо доказанным. Если же принимается тезис, что объектом [познания «я» является] [моментарное] познание, тогда все оказывается сверхсложным.

Фактически [в таком случае получается, что] существует воображаемая моментарная сущность, которая есть познание и обнаруживает себя в качестве объекта познания «я», которое возникает благодаря постижению уникального деятеля, [который постигает прошедшие и настоящие познавательные акты

¹⁸ В тексте *ahaṅkāra* – «делатель “я”», «делание “я”», «слово “я”» – представление о «я». Важный термин для философии санкхьи, буддизма и других индийских направлений. Подробнее об *аханкаре* см. монографию Michel Hulin, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahaṅkāra* (Paris: Collège de France, Institut de civilisation Indienne, 1978).

¹⁹ Здесь – то же самое, что и *аханкара*. См. примеч. выше.

²⁰ Иначе говоря, они оба указывают на один объект.

²¹ То есть буддисты.

в форме] «это я познал и этот же “я” познаёт сейчас». [«Я» можно представить как] прошлое [познание, то есть как познание, имевшее место] в определенный момент [в прошлом], или как настоящее, то есть находящееся в процессе, или же как два [познания], прошлое и настоящее, или как последовательность [познаний]. Итак, есть четыре тезиса.

Среди этих [четырёх тезисов], если мы представляем в качестве объекта [познания «я»] прошедшее, то есть свершившееся познание, то установление [познания] в форме «я познал» [безусловно] возможно, потому что именно это [познание] познавало в прошлом. Тем не менее, [познание] «я познаю в настоящем» оказывается невозможным, так как это моментарное прошедшее познание не познает в настоящем, в данный момент, потому что относится к прошлому.

Если, в свою очередь, принимается второй тезис (что объектом [познания «я»] является настоящее [моментарное] познание), то [познание уникального деятеля в форме] «я познаю» [безусловно] возможно, потому что это [познание] является познающим субъектом (*vedakatva*) в настоящем. Но схватывание познания в форме «я познал» оказывается невозможным. Почему? – Потому что это [познание] не существовало в прошлом. «Это» означает «это настоящее познание».

По той же самой причине (поскольку это познание [«я»] функционирует как ориентированное в двух направлениях – [в прошлое и в настоящее]), доказано, что оба познания, прошлое и настоящее, не составляют [вместе объекта], схватываемого [познанием «я»]. Потому что два мгновенных познания не могут [одновременно] познавать [в прошлом] и в настоящем. Скорее одно [познано в прошлом], а другое познает [в настоящем].

[И] по той же причине последовательность [познаний] не является [объектом] познания «я» – из-за невозможности двух познавательных действий, прошлого и настоящего²². Фактически эта последовательность ни познавала в прошлом, ни познает в настоящем, поскольку [с точки зрения самих буддистов] она не реальная сущность (*na vastudharmatvāt*), а лишь концептуальный

²² Очевидно, здесь все же речь идет о невозможности прошлого и настоящего познаний как по отдельности, так и вместе быть объектом «познания «я».

конструкт (*kalpitatva*). Итак, доказано, что объектом познания «я» (*ahaṅkāra*) является [сущность], отличная от описанных познаний, и это *атман*.

Но как доказывается, что этот [*атман*] имеет вечную природу? [Мимансаки] отвечают [на этот вопрос отрывком], который начинается словами: [«познающий субъект, постигаемый»] прошлым [познанием «я» <...>»].

[238–239] Шантаракшита:

Доказательство вечности *атмана*

Познающий субъект, постигаемый прошлым познанием «я» (*ahaṅkṛti*), должен рассматриваться как существующий непрерывно (*anuvarttate*) сейчас, поскольку он постигается познанием «я» (*ahampratyaya*) [в такой же форме], как настоящий сознающий субъект (*bodddhr*). Или же он является познавававшим в прошлом, коль скоро он – познающий субъект. И эти познания [«я»] подлежат доказательству²³.

Коммент. Камалашилы:

Тот, который был постигнут прошлым познанием «я», продолжает существовать непрерывно в настоящем, подобно настоящему познающему субъекту, а тот, который был объектом прошлого познания «я», и сейчас является познающим субъектом. Это основание [базируется] на собственной природе вещей²⁴.

«Или [же] он» – [т.е. настоящий познающий], который является познавательным субъектом, или воспринимается познанием «я», воспринимается познанием «я», [которое представляет] прошлый [объект] в качестве прошлого познавательного субъекта. Итак, настоящий сознающий субъект – это познавательный субъект, и он постигается познанием «я», и эта аргументация идет от природы вещей. Повторимся, настоящий

²³ Ратье переводит *sādhyatā* как «être comportant la propriété à prouver», Камалашила (ниже) дает глоссу *sādhyadharmitā* – «обладающее свойством необходимости быть доказываемым».

²⁴ Начиная отсюда, текст по изданию Ратье сильно отличается от издания Шастри.

сознающий субъект – это прошлый познавательный субъект, потому что он является объектом «я»-познания. [Шантаракшита] здесь сделал очевидным две формулы вывода (*prayoga*), [которые применяются], если мы берем познавательный субъект в качестве субъекта вывода. Сейчас же, показывая другую выводную формулу, [которая применяется], если мы принимаем во внимание, что «я»-познания являются субъектом вывода, который подлежит доказательству, он говорит: «и эти [“я”-познания] («эти [“я”-познания] означает] познания «я», прошлые и настоящие) «подлежат доказательству» – иначе говоря, [здесь имеется в виду], что они являются субъектом вывода, подлежащим доказательству.

[Но] как [эти «я»-познания могут быть субъектом вывода?] [Это объясняют наши оппоненты-мимансаки в отрывке, который] начинается [со слов «поскольку они являются “я”-познаниями, представляющими познающий субъект, который связан с единственной и] одной [и той же познавательной последовательностью»].

[240] Шантаракшита:

Поскольку это «я»-познания, [представляющие] познавательный субъект, который связан с одной и той же [познавательной] последовательностью (*ekasantiāna*), все [познания «я» которые могут быть] в прошлом и настоящем, имеют один и тот же объект, подобно тому, как [одно и то же «я»]-познание [имеет один и тот же объект].

Коммент. Камалашилы:

[Член фразы] «все [познания] прошлого и настоящего» и т.д. представляет «я»-познания, которые служат выражением выводного субъекта, который подлежит доказательству. «Подлежащие доказательству» означает «имеющие тот же объект». И здесь имеет место выражение основания вывода, [а именно] того факта, что это «я»-познания, которые [представляют] познающий субъект, который соединен с одной и той же познавательной последовательностью. Иначе говоря, того факта, что «я»-познания представляют познающий субъект, который соединен (*tatra*) с одной и той же познавательной последовательностью:

например, индивида по имени Девадатта, или того, кто принадлежит этой последовательности (*tasya*). Простой факт, что познания – это познания «я», также обнаруживается в «я»-познаниях других людей. Следовательно, чтобы избежать несостоятельности [доказательства, Шантаркшита] уточнил его [определение «я»], определяя «я» как представление о познающем субъекте, который «связан с одной и той же [познавательной] последовательностью».

Отрывком, который начинается так: «в этом отношении здесь [нужно поразмышлять вот о чем]», Шантаракшита начинает [изложение] тезиса, который является ответом [на *пурва-пакшу*].

[ТС 241] Шантаракшита:

*Уттара-пакша*²⁵

В этом отношении здесь нужно поразмышлять вот о чем: если сознание признается вечным и единичным, тогда познание (*буддхи*) должно также рассматриваться как имеющее такую природу, коль скоро [природа познания] такова же, как и [природа сознания].

Коммент. Камалашилы:

Фактически если принимается, что сознание имеет единичную и вечную природу, из этого следует (по причине неотличности [природы] познания от природы сознания), что [первое] имеет вечную и единичную природу. И это нежелательно для вас, так как это ведет к противоречию понятий. Например, создателем «Бхашьи»²⁶ сказано: «это познание, будучи мгновенным, не может присутствовать во время другого познания» (Коммент. на сутру I. 1.5).

²⁵ Букв. «второе крыло», «вторая точка зрения» – опровержение тезисов оппонентов.

²⁶ То есть Шабарой; Шабара (Шабарасвамин) – создатель «Миманса-сутра-бхашьи», наиболее авторитетного комментария на сочинение Джаймини.

Также Джаймини сказал:

Непосредственное восприятие (*pratyakṣa*) – это возникновение познания от соединения чувственных способностей (*indriya*) человека с реальией (*sat*) («Миманса-сутры», 1.1.4).

Если бы [познание] было бы вечным, [что следует из тождества сознания и познания], то оно не могло бы возникать. Это противоречило бы также собственным словам Кумарилы. Как сказано им:

«Это [познание] не пребывает даже в течение одного момента и также не предстает в форме неверного сознания подобно тому, как оно могло бы затем схватывать объект, как [в случае с] чувственными способностями и т.п.» («Шлока-варттика», «Прагьякша-сутра», 55).

Если бы познание было единичным, это бы противоречило [учению] о шести [формах достоверного] познания, [которого придерживаются мимансаки]. Это также противоречило бы непосредственному восприятию, т.к. познания очевидно воспринимаются как подверженные возникновению и [уничтожению] при наличии внимания, переносимого от одной вещи к другой.

Тем не менее Кумарила всю [ту] кучу противоречий, [которую продемонстрировал Шантаракшита], не видит и отвечает [на возражение в предыдущем отрывке пассажем], который начинается со [слов «фактически нами *атман* рассматривается как имеющий собственную природу сознания, которое также является природой] познаний» и т.д.

[ТС 242] Шантаракшита:

Цитирование точки зрения Кумарилы словно его устами

Фактически нами *атман* рассматривается как имеющий собственную природу сознания, которое также является [природой] познаний и т.д. Познание и *атман* рассматриваются [нами] как вечные и единичные; если имеются различия, они происходят от объекта» («Шлока-варттика», «Глава о вечности звука», 404).

Коммент. Камалашилы:

Познания и *атман* «рассматриваются как вечные и единичные» – почему? По причине того, что они имеют «природу сознания» – [т.е.] по причине того, что, по мнению [мимансаков], *атман* имеет природу сознания, которое является свойством познаний – таков смысл. Как в таком случае познание цвета, познание вкуса и т.д. возникают последовательно в качестве отдельных [познаний]? [На это мимансаки] отвечают так: [познание будет схватывать всё одновременно], если не будет разделения во вместилище объектов²⁷, [которое необходимо для последовательного познания]. Слово «если» используется здесь, [чтобы обозначить], что [мимансаками здесь] принимается точка зрения оппонентов, что различие наблюдается – таков смысл.

Предположим, что [следующее возражение сформулировано буддистскими оппонентами]: если познание является единичным [и] вечным, тогда почему познания цвета и т.д. возникают последовательно? Оно должно схватывать все одновременно, по причине отсутствия различия [и наличия лишь одного вечного познания], (вследствие чего последовательность оказывается невозможной. – *Л.Т.*). [Мимансаки отвечают отрывком, который начинается так:] «по своей природе» и т.д.

[ТС 243] Шантаракшита:

Точно так же (*yathā*), хотя по своей природе огонь всегда имеет природу сжигающего, он сжигает [только] находящийся рядом объект, и [только] то, что может быть сожжено, а не что-либо иное и не в ином случае («Шлока-варттика», «Глава о вечности звука», 405).

Коммент. Камалашилы:

Точно так же, хотя говорят, что огонь всё время имеет природу сжигания, однако [он] не повсюду и не всё время сжигает. Почему так происходит? – Потому что он сжигает только то, что присутствует рядом. И затем также «он сжигает только то, что может быть сожжено» – [т.е. то], что сжигаться может: [огонь] ведь сжигает такие вещи, а не, [например], облака и т.п.

²⁷ В тексте *viśaya* – областей действия чувственных способностей.

Вот почему, следовательно, это [мимансаки] называют тем, что может быть сожжено.

[В следующем отрывке], который начинается с «или как <...>» мимансаки приводят другую аналогию.

[ТС 244–245] Шантаракшита:

Или как зеркало ясное или кристалл отражает только то, что находится [непосредственно] перед ним («Шлока-варттика», «Глава о вечности звука», 406)²⁸, так ведь и имеющие вечное сознание *атманы* воспринимают формы и другие вещи, представленные чувственным способностям, только имея тело в качестве поддержки. И это есть сознание, которое мы именуем познанием («Шлока-варттика», «Глава о вечности звука», 407).

Коммент. Камалашилы:

[Мимансаки] называют [зеркало] «ясным», потому что оно способно производить отражение. «Перед ним» – [т.е.] в непосредственной близости. Словами «так ведь» [мимансаки] обозначают объект аналогии (*dārṣṭāntika*): так же и *атманы*, существующие длительно (являющиеся вездесущими, *vyāpin*), постигают объекты (*viśaya*), представленные чувственным способностям, например, способности зрения только потому, что они существуют в телах, по причине невидимой [кармической силы] (*adr̥ṣṭa*), и никак иначе. Это вечное сознание, эту нашу мысль (*dhī*) мы называем познанием (*буддхи*), и одно не отличается от другого, как то утверждает санкхья.

Если это так, почему доказано (*prasiddha*), что это познание преходяще? – Предчувствуя [это возражение, мимансаки] указывают причину того, что познание считается преходящим, следующими словами.

[ТС 246] Шантаракшита:

Познание является ускользающим по причине ускользающего характера [чувственных способностей], которые позволяют

²⁸ Ссылка на текст приводится по изданию Ратье.

достигать [объектов], как и огонь не является постоянно сжигающим деятелем за отсутствием сжигаемого рядом с ним («Шлока-варттика», 408).

Коммент. Камалашилы:

Можно утверждать, что познание является преходящим по причине его непостоянного характера, уничтожимости, активности: термин *saṃrambha* используется здесь в значении *vyāpāra* – представляющих органов (глаза и т.д.), которые представляют [*атману*] цвет (и т.п.) области действия чувственных способностей. Но это [познание] не является преходящим по природе. Если оно по природе не преходяще, тогда остается возражение, что оно должно схватывать любой объект. На это [мимансаки] отвечают: «огонь не является постоянно сжигающим деятелем» и т.д. Так же и познание не постоянно схватывает все объекты: [это происходит] по причине вечного отсутствия близости всех объектов органам чувств. Но как постигается его, [т.е. познания] вечность? [Мимансаки] отвечают [на этот вопрос] так: «в этом случае <...>» и т.д.

[ТС 247] Шантаракшита:

В этом случае познание познается (*pratyabhijñāyate*) как имеющее природу сознания. Поскольку люди воспринимают познания то кувшина, то слона и т.д., [различие в познании происходит] от различия объектов («Шлока-варттика», 409).

Коммент. Камалашилы:

Выражение «в этом случае» [используется здесь] как вводное. Потому что познание познается [в каждое мгновение] в качестве сознания [в форме] вечного подобно слову (*śabdavat*). [На возражение:] если бы это было так, то как было бы возможно, что познавательные субъекты (*pratipattr*) допускают существование различных познаний, таких как «вот познание кувшина», «вот познание куска ткани», [мимансаки] отвечают: тот факт, что люди говорят о познании то «кувшина», то «слона», происходит исключительно от различия между объектами, то есть между кувшином и слоном.

Мимансаки проясняют ту же самую [идею следующей строфой, которая начинается со слов «познание ведь не называется] тем же самым <...>».

[ТС 248] Шантаракшита:

Познание ведь не называется тем же самым теми, кто признает различие объектов, и они считают, что в действительности существует распознавание, которое не основывается на различии объектов («Шлока-варттика», «Глава о вечности звука», 410).

Коммент. Камалашилы:

[Познание не называется тем же самым] исследующими различие между объектами – субъектами познания. [Мимансак] демонстрирует благодаря этому аргументу, что различие познаний является лишь следствием различия между объектами [данными познанию], различия, которое [устанавливается] благодаря неизменному соприсутствию и соотсутствию (*anvayavutireka*) [между многообразием объектов и наших познаний]. В свою очередь постижение познания как познания – таков смысл двойного отрицания в *шлоке*, [которая звучит буквально так: «и не существует не-постижения»] – есть ведь постижение – таков смысл.

В следующей строфе, которая начинается с «но» Шантаракшита высказывает опровержение:

[ТС 249] Шантаракшита:

Опровержение мнения Кумарилы

Но в случае с познаниями, которые функционируют посредством наложения (*āropa*), – например, сущности «слон» в место, которое в действительности лишено «слона», – на каком различии [между объектами] оно основывается?

Коммент. Камалашилы:

Если различие в познании зависит от различия между объектами, тогда на каком основании возникает различие между представлениями о слоне и т.д., когда последовательно

представления о слоне, лошади и т.д. помещаются в локус, где они в действительности не существуют?! Ведь в этом случае нельзя установить никакого основания для различия.

Ведь по своей природе, [согласно мимансакам], нет различия в познаниях по причине единичности познания.

Различие также не зависит от множественности накладываемых объектов, т.к. [в случае ошибочного познания] объекта, который бы приводил к наложению, не существует.

Может быть приведено следующее возражение: то, что [в случае с ошибочными познаниями] познание может быть лишено объекта – неверно, как говорит Кумарила:

Не признается, что даже в случае со сновидениями, [иллюзиями] и тому подобными познаниями реальный внешний объект полностью отсутствует. При любом [познании] есть внешнее основание (*ālabana*), только воспринятое в отношении ложного места или времени» («Шлока-варттика», «Нираламбанавада, 107–108).

Именно на это Шантаракшита приводит возражение в отрывке, который начинается со [слов «если наш оппонент-мимансак возразит, что индивидуальные объекты,] существующие в другом месте и [времени] <...>».

[ТС 250] Шантаракшита:

Объект рассмотрения

[Если наш оппонент-мимансак возразит, что] индивидуальные объекты, существующие, но в ином месте и [времени], являются основаниями (*nibandhana*) для таких ложных познаний, даже в этом случае у них есть [реальное] основание (*ālabana*), природа которого меняется только в отношении места и времени.

Коммент. Камалашилы:

«Основание» – причина установления различий между познаниями. [Сложное слово «*deśakālānyathātmaka*»] может быть проанализировано следующим образом, двояко: «то, чье место и время различны», [иначе говоря, то, что имеет различное

место и время и образует основание сновидческого познания и пр.), или как «то, различение чего происходит [только] в отношении места и времени» [и что образует объективное основание сновидческого познания и пр.].

Возражение [буддистов] на это дается [в следующем отрывке], который начинается со слов «тем не менее <...>».

[ТС 251] Шантаракшита:

Ответ оппоненту

Тем не менее на самом деле [эти наложенные на определенное место и время] познания не связаны ни с этим определенным местом, [ни с временем; тогда] почему они должны представлять именно в этой форме и именно здесь, [в этом месте]?

Коммент. Камалашилы:

Фактически когда в определенном месте определенное число индивидуальных объектов предстают как наложенные на познания в определенной последовательности, [так что возникает ошибочное познание], нет никакой связи между [этими] познаниями и этими индивидуальными объектами, существующими в другое время и в другом месте, но в той же самой последовательности. Тогда почему они проявляются в форме, которая наложена на них произвольно (*svecchā*)? Разумеется, не может быть верно, чтобы одна [природа] представала в форме другой природы, ведь это привело бы к абсурду (*atiprasaṅga*): все познания имели бы все вещи в качестве своих объектов. И, следовательно, восприятие в качестве отдельных сущностей (*vyavasthā*) каждого определенного объекта было бы полностью невозможно.

[ТС 252] Шантаракшита:

Фактически, по вашему мнению, внешняя форма объекта (*ākāra*) не принадлежит познанию, более того, вы описываете ее как внешнюю сознанию; и слон, отраженный в лезвии [клинки] и т.д., не существует в действительности в представляемом [познанием] месте.

Коммент. Камалашилы:

Более того, почему по мнению мимансака внешняя форма [объекта], которая находится в процессе проявления в познании, не является формой самого познания? Более того, вы описываете внешнюю форму как имеющую природу внешнего объекта, т.к. «внешний объект имеет внешнюю форму, познание не имеет формы (*nirākāra*)» – так сказано [нашими оппонентами].

Но даже если это именно так, что из этого следует? На это [Шантаракшита] отвечает так: не [существует] «в представляемом» [месте] и т.д. «Представляемое место» – место, в котором делается наложение. И, соответственно, [познания], такие как «слон», связанные с [определенным] местом и временем, должны проявляться [в познании], которое точно связано с [определенным] местом [и временем]. Но почему тогда [в случае с ошибочным познанием], они проявляются [также] в несвязанном с ними [месте, т.е.] в другом [по отношению к слону и т.д.] месте и другом времени? Следовательно, доказано, что у этих познаний нет в высшем смысле никакого [объективного] основания, и в действительности они имеют несмешанную природу, и их бытие является подвижным (*calātman*), потому что они возникают не постоянно, но привходящим образом. И установлено, что *атман*, который обладает природой этого [познания], является неединичным и, следовательно, невечным.

[Мимансак] может [высказать в ответ] мнение: «познание – свойство (*dharmā*) этого *атмана*, следовательно, различность познания не приводит необходимо к различности *атмана*; он есть [субстанция], у которой всего лишь есть свойство [различающего познания]. Это [рассуждение] не помогает [оппонентам защитить их тезис], потому что [термины] представление (*pratyaya*), сознание (*caitanya*), познание (*buddhi*), знание (*jñāna*) не обозначают различных реалий, [но обозначают одну и ту же реалию, а именно сознание]. Ведь, конечно, различие в терминах не производит никакого различия в реальности. И более того, несмотря на это номинальное различие, [мимансаки] считают, что познания имеют последовательную природу, т.е.

единичную природу сознания. Но как возможно различение познаний, если они все имеют одну природу – природу сознания, [как считают мимансаки]? А если бы это было не так, если бы [познаниям и сознанию] приписывались разные свойства, они стали бы полностью отличны друг от друга.

Этот аргумент, который используется при доказательстве того, что у познаний нет [реального] основания, опровергает также [тезис мимансаков] о том, что познание не является непосредственно постижимым (*apratyakṣa*). Фактически было доказано, что форма воспринимаемого [в ложном познании] – это не внешняя [форма] слона и т.д. И, следовательно, доказано, что познания, которые воспринимают [внешнюю] форму, также демонстрируют себя, [поскольку эти внешние формы не отличны от природы познания и не существуют вне него], и являются самосознанием (*svasaṃvit*), потому что оно самосияюще (*svayamprakāśa*).

И чтобы опровергнуть сказанное в [ТС 243] – «Также по своей природе огонь <...>» и т.д., – приводится отрывок, [который начинается со слов] «во всех отношениях <...>» и т.д.

[ТС 253] Шантаракшита:

Если познание всегда остается неизменным в форме сознания всех вещей, как тогда происходит, что познание всех [вещей] не существует постоянно?

Коммент. Камалашилы:

Если познание имеет форму сознания всех вещей и, следовательно, существует всегда, тогда оно должно воспринимать всегда все вещи. Как такое может быть? [На этот вопрос] дается ответ [в следующей строфе, которая начинается] так: [«Потому что, если дело обстоит так», то то же самое познание, которое имеет в качестве своей [объективной] основы звук <...>», и т.д.

[ТС 254] Шантаракшита:

Потому что, [если дело обстоит так], то то же самое познание, которое имеет в качестве своей [объективной] основы звук, должно также [иметь своим объектом] область вкуса, цвета

и т.д. Если [вы, мимансаки, ответите, что это] не [так], тогда вам придется признать различия [между познаниями, которые вы считаете одним и тем же сознанием].

Коммент. Камалашилы:

Фактически то же самое «познание, которое имеет в качестве своей [объективной] основы», – [иначе говоря], в качестве объекта – «звук», должно также иметь объектом вкус, цвет и т.д.: это [будет то же познание], а не другое. Следовательно, [у них получается], что во время восприятия одного объекта должно происходить восприятие всех объектов, т.к. познание, которое имеет природу восприятия, присутствует всегда.

Как сказал [Дхармакирти]:

[Если оппонент возразит, что] сознание множества [объектов] существует благодаря [одному познанию], то сознание [различных объектов] будет с необходимостью существовать одновременно, потому что [ничто] не дифференцирует [это единое сознание]. Что же касается последовательного познания, то оно оказывается невозможным, потому что в этом познании не будет дифференциации.

«Если [вы, мимансаки, ответите, что это] не [так]» – [т.е.] если вы не признаёте, что то же самое познание, которое имеет в качестве своего [объективного] основания звук, имеет [одновременно объектом] вкус и т.д. Если бы это было так, то различие между познаниями, [которое вы отрицаете в другом месте], окажется доказанным вашими собственными словами, [иначе говоря], вами [самими].

И чтобы показать, что эта аналогия с огнем, которую используют мимансаки (ТС, 243), также не имеет доказательной силы, [Шантаракшита] приводит следующие строки, которые начинаются так: [«ведь и огонь также не всегда обладает природой “сжигания”] всех [вещей] <...>», и т.д.

[ТС 255]. Шантаракшита:

Ведь и огонь также не всегда обладает природой «сжигания» всех [вещей], которые могут быть сожжены, иначе он бы испепелил весь мир.

Коммент. Камалашилы:

Ведь огонь не всегда обладает природой сжигания всех вещей, которые могут сжигаться, иначе всё без исключения, что может сжигаться, оказалось бы сожжено дотла, потому что сжигающее всегда присутствует, как и в случае с тем сжигаемым, которое находится в актуальном контакте с огнем. При помощи слов «также (*api*) [не всегда]» [Шантаракшита] демонстрирует, что не существует одного познания, которое является по природе сознанием всех объектов, [нечто подобное верно и в случае огня, который «также» не имеет природы сжигания всех вещей].

Если это так, если огонь не всегда имеет природу сжигания, как в таком случае он сжигал бы даже приближенный к нему объект? [В ответ на это Шантаракшита] приводит [следующую строку], которая начинается так: «[На самом деле только когда огонь] находится близко к тому, что может быть сожжено <...>» и т.д.

[ТС 256] Шантаракшита:

На самом деле, только когда огонь находится близко к тому, что может быть сожжено, он [может рассматриваться] как имеющий природу сжигающего, потому что только так не получится [абсурдного следствия], что [все вещи в мире] должны быть одновременно сожжены огнем.

Коммент. Камалашилы:

«Так» [означает]: если мы принимаем только что выраженную точку зрения. [Шантаракшита] хочет сказать, что [если мы ее принимаем], это позволяет избежать следствия, что все вещи должны быть одновременно сожжены ([форма] *sajyate* здесь употреблена вместо *prasajyate*²⁹).

Что же касается того, что сказано [мимансаками в ТС 244–245] начиная со слов «или как зеркало ясное» и т.д., это также невозможно, если [отражающий предмет], такой как зеркало и т.п., обладает всегда одной природой. Демонстрируя это,

²⁹ Следовать, происходить.

[Шантаракшита] говорит так: «когда темно-синий, голубой лотос и т.п. соединяются с зеркалом, кристаллом <...>» и т.д.

[ТС 257–258] Шантаракшита:

Когда темно-синий, голубой лотос и т.п. соединяются с зеркалом, кристаллом и т.п., [последние], уничтожающиеся каждое мгновение, являются причинами возникновения иллюзии отражения [первых]. Если бы это было не так³⁰, то указанные [вещи] были бы всегда одинаковыми и, будучи в состоянии соположенности с [объектами] или вне этого состояния, как таковые всегда либо несли бы отражение, либо были бы его лишены.

Коммент. Камалашилы:

Кристалл, зеркало и т.д., уничтожающиеся в каждый момент, получают силу (*ādhīpatya*) творения иллюзорного познания благодаря соединению с синим, голубым лотосом и т.д. Если бы это было не так, [т.е.] если бы они могли отражать, не будучи моментарными, тогда пришлось бы признать, что [зеркало или кристалл] остаются теми же и в состоянии [соположенности с объектом], и в состоянии отсутствия [соположенности с ним], так что даже в отсутствие синего и т.д. лотоса и других накладываемых [объектов] всё равно отражение синего и т.д. лотоса воспринималось бы [в зеркале или кристалле] по причине того, что предыдущая природа [зеркала или кристалла, отражающего синий и т.п. лотос] сохранялась бы в нем. Или же, наоборот, даже при наложении [синего и т.д. лотоса] не было бы отражения по причине того, что не было бы различия между предыдущей природой, [т.е. природой до наложения], и [актуальной природой]. Таким образом, при [принятии] тезиса об отсутствии моментарности [из него будет следовать] невозможность возникновения отражения в любом кристалле, зеркале и т.д.

[Далее Шантаракшита] опровергает возможность возникновения отражения при принятии тезиса как о моментарности, так и о немоментарности – «по причине твердости <...>» и т.д.

³⁰ Если бы зеркало и кристалл были немоментарны.

[ТС 259] Шантаракшита:

По причине твердости, нераздельности и потому, что несколько материальных [вещей] не могут пребывать [в одном месте], поверхность зеркала как таковая вообще не может содержать отражение чего-либо.

Коммент. Камалашилы:

«По причине твердости» – т.е. если поверхность зеркала немоментарна³¹ – она не несет отражения – такова связь [слов в предложении]. А если она моментарна³², то она также не несет [отражения], поскольку она нераздельна – так должна быть установлена связь [слов в предложении]. Ведь фактически отражение на поверхности зеркала воспринимается как находящееся внутри (*antargata*) зеркала, [а не на его поверхности], подобно воде внутри колодца, а [в действительности] поверхность зеркала нераздельна, т.е. не содержит пустого пространства, потому что ее части плотно прилегают друг к другу. Следовательно, [отражение] – это иллюзия. Или же термин «нераздельность» (*nirvibhāgatva*) [может означать во временном смысле] отсутствие различия между предыдущим и последующим состоянием, и причина этого в «твердости». Тогда, [если принять вторую интерпретацию], смысл будет такой: она нераздельна по причине твердости, потому что в ней нет разделения предыдущего и последующего состояния, и т.д. Более того, несколько материальных вещей не могут находиться [в одном месте], и поэтому поверхность зеркала совершенно не несет никакого отражения – такова связь [слов в предложении]. Фактически отражение горы и т.п. на поверхности зеркала воспринимаются как [нечто], находящееся в [некоем] месте [внутри зеркала], однако материальные объекты не могут существовать в каком-либо одном месте, потому что в этом случае они бы стали одним, что абсурдно. Это общее опровержение, применимое [против обоих тезисов] – о моментарности и о немоментарности³³.

³¹ Эта часть комментария относится к предыдущему отрывку [ТС 257–258].

³² Отсюда начинается комментарий к отрывку [ТС 259].

В [следующем отрывке], начинающемся со [слов «стоящие с двух] сторон», [Шантаракшита] демонстрирует, что в соответствии со своей природой кристалл не может принимать на себя никакого отражения той [вещи], что находится [рядом с ним].

[ТС 260] Шантаракшита:

Стоящие с двух сторон [от кристалла] воспринимают [только] в высшей степени прозрачный кристаллический камень. Из этого следует, что он также не принимает на себя отражение.

Коммент. Камалашилы:

Кристалл не меняется в отражаемый образ объекта, помещенного перед ним. Это демонстрируется в тексте: [«стоящие с двух] сторон» и т.д.

Например, когда субъект (*pratipatty*) стоит перед кристаллом, перед которым помещен цветок гибискуса, по причине соединения [с цветком] он воспринимает кристалл как окрашенный, тогда как стоящие по обе стороны кристаллического камня воспринимают его совершенно (то есть полностью, а не частично) прозрачным. Тогда как если кристалл [в действительности] принимает на себя отражение, даже стоящие по обе стороны субъекты будут получать восприятие (*pratipatti*) окрашенного красным кристалла так же, как и человек, который стоит перед кристаллом. И эта ошибка присутствует при принятии как тезиса о моментарности, так и о немоментарности.

Далее, начиная со слов «<...> становится различным, когда происходит наложение <...>» и т.д. [Шантаракшита] указывает

³⁵ Ратье никак не разъясняет этот отрывок. Исходя из анализа главы «Атма-вада» «Шлока-варгтики» в переводе Джха мы можем сделать вывод, что, по-видимому, мимансаки здесь критикуют йогачаринов, к которым опосредованно относился и Шантаракшита. В таком случае аргументацию Камалашилы можно трактовать так: если поверхность зеркала моментарна, т.е. состоит из последовательности «идей» (по йогачаре в терминологии Джха), то каждая конкретная идея является «твердой», в ней не может помещаться отражение подобно тому, как две физические вещи не могут находиться в одном месте одновременно.

на ошибку, которая возникает только при принятии тезиса о немоментарности.

[ТС 261] Шантаракшита:

[Точка зрения наших оппонентов также ведет к признанию того, что] кристалл становится различным, когда происходит наложение [различных объектов], как если бы отражение было реальным изменением [в кристалле].

Коммент. Камалашилы:

Если бы окрашивание кристалла и т.д. при последовательном наложении объектов реально меняло его собственную природу (*aikātmya*) в зависимости от наложения каждого объекта (собственная природа (*svabhāva*) которых различна), то он становился бы различным в зависимости от каждого отражения.

Если же [процесс отражения] признается иллюзией, это не является ошибкой – вот что означает слово «реальный» [у Шантаракшиты в отношении отражения, в противоположность «иллюзорному»].

[ТС 262ab] Шантаракшита:

Из этого следует, что [восприятие отражения не³⁴] есть такая иллюзия, которая возникает благодаря этим разным непостижимым силам (*acintya*).

Коммент. Камалашилы:

Поскольку при принятии любого из этих двух тезисов [реальная] трансформация [отражающего] в отражение [представляется] невозможной, доказано, что [отражение] – это иллюзия.

Но если это так, почему такая иллюзия [возникает] только [в случае с] кристаллом, а не, [например,] со стеной? [Шантаракшита] дал ответ: [это происходит] «благодаря этим разным непостижимым силам». «Разным» – имеющим разные формы;

³⁴ Мы вслед за Ратге добавляем отрицательную частицу «не». Джжа переводит предложение в утвердительном ключе.

«непостижимым» – так названы силы, [которые создают иллюзию]. Никакое возражение не может быть выдвинуто против того, что у вещей есть особые силы (*śaktipratiniyama*), т.к. они являются следствиями собственных причин [каждой вещи]. Вы и сами не возражаете против этого, потому что, как вы говорите, «огонь сжигает, а не пустое пространство, как можно возразить против этого?!» («Шлока-варттика», «Акрити-вада», 29ab.)

С целью ответа на возражение: «если это так, тогда в случае познания трансформация в отражение объекта может оказаться [лишь] иллюзией, так что не будет отражения в познании», – [Шантаракшита] оглашает следующую полустрофу, начинающуюся с: «в случае с познанием [невозможно даже существование иллюзии <...>]».

[ТС 262cd] Шантаракшита:

В случае с познанием невозможно даже существование иллюзии, т.к. отсутствует различие между [верным и ошибочным познанием].

Коммент. Камалашилы:

В случае с познанием существование³⁵ иллюзии невозможно. Под словом «даже» подразумевается, что невозможно не только трансформация в отражение, но и иллюзия этого. Почему? – По причине отсутствия различия (здесь термин «различие» (*viyoga*) является синонимом для *abhāva* – «отсутствия [различия между правильным и ложным познанием]»). Потому что ведь в случае с отражающими предметами, такими как кристалл и т.д., иллюзия возможна, так как ложное познание (в данном случае иллюзию) можно отличить от этих объектов, которые воспринимаются в другом месте как лишённые отражения; но в случае с познанием, наоборот, не существует познания, состоящего в одной ошибке, [потому что оно несёт отражение объекта], которое будет отличаться [от познания без отражения], поскольку познание [мимансаком] считается единичным. И [мимансак] не может утверждать, что познание возникает само из себя

³⁵ В оригинале *bhāva*, что в данном случае является синонимом *svabhāva*.

и имеет при этом природу ошибки по причине того, что познание [им] признается вечным, [а иллюзия по своей природе невечна].

Что касается того, что сказал [мимансак] выше [ТС 247], для того, чтобы доказать единичность и вечность познания: а именно, что «познание познаётся как имеющее природу сознания» («Шлока-варттика», 408). На это [Шантаракшита] отвечает [в следующем отрывке], который начинается так: «более того, [распознавание имеет место, поскольку происходит наложение (*āropya*)] различия, которое не заключается в познании <...>», и т.д.

«Метаонтология» Питера ван Инвагена Предисловие переводчиков

М.В. Шпаковский

Институт философии РАН
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
shpakomih@mail.ru

А.С. Павлов

Институт философии РАН
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
<https://alexeypravlov.me>

Аннотация. Питер ван Инваген (род. 1942) – один из крупнейших ныне живущих метафизиков, внесший значительный вклад в теоретическую (онтология и метафизика материальных объектов) и специальную метафизику (в частности, в дискуссии по проблеме свободы воли и проблематику тождества личности). За редчайшими исключениями труды ван Инвагена практически не представлены на русском языке. Данная публикация призвана в определенной степени устранить этот недостаток. Мы представляем русскоязычному читателю перевод одной из классических его работ – статьи «Метаонтология» (1998 г.), составляющей значительную веху в развитии аналитической онтологии: в ней обобщается т.н. «стандартный взгляд» в онтологии и впервые дается понятие «метаонтологии» как обозначение для раздела аналитической метафизики, имеющего своим предметом значение и смысл самого бытия, или существования.

Ключевые слова: аналитическая метафизика, квантификация, метаонтология, онтологическое обязательство, Питер ван Инваген

Для цитирования: Шпаковский, М.В., Павлов, А.С. «“Метаонтология” Питера ван Инвагена. Предисловие переводчиков». *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 352–370.

Поступила в редакцию: 03.05.2023

Принята к публикации: 19.09.2023

Peter van Inwagen's *Meta-ontology*. Translators' Foreword

Mikhail V. Shpakovskiy

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
109240, 12/1 Goncharnaya st., Moscow, Russia
shpakomih@mail.ru

Alexey S. Pavlov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
109240, 12/1 Goncharnaya st., Moscow, Russia
<https://alexeypavlov.me>

Abstract. Peter van Inwagen (b. 1942) is one of the living metaphysicians who has made a substantial contribution to both theoretical (ontology and metaphysics of material Objects) and special metaphysics (in discussions on the problem of free will and the personal identity problem). With rare exceptions there are no works of van Inwagen in Russian. This publication is intended to correct this shortcoming to a certain extent. We present to the Russian-speaking reader a translation of one of his classical works – the paper *Meta-ontology* (1998), which constitutes a significant milestone in the development of analytical ontology: in it the so-called “Standard View” in ontology is summarized and for the first time the concept of “Meta-ontology” is given in as name for the section of analytical metaphysics, which has as its subject the meaning and the sense of the very being, or existence.

Keywords: Analytic Metaphysics, meta-ontology, ontological commitment, Peter van Inwagen, quantification

For citation: Shpakovskiy, Mikhail V. and Pavlov, Alexey S. “Peter van Inwagen's *Meta-ontology*.” *Translators' Foreword. History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 352–370. (In Russian)

Received: 03.05.2023

Accepted: 19.09.2023

Фигура американского философа Питера ван Инвагена (род. 1942) известна всем, кто интересуется аналитической философией последних десятилетий. Тому же тем, кто слышит это имя впервые, следует знать, что ван Инваген является одним из крупнейших ныне живущих метафизиков, внесшим значительный вклад в теоретическую (онтология и метафизика материальных объектов) и специальную метафизику (в частности, в дискуссии по проблеме свободы воли и проблематику тождества личности), а его труды в этих областях достаточно быстро стали классическими. Он также известен как терминологический новатор: такие широко используемые сегодня термины, как инкомпатибилизм и компатибилизм, были введены им в «Эссе о свободе воли»¹. Нельзя не признать, что отстаиваемые им взгляды и аргументы зачастую воспринимаются если не как провокативные, то, по крайней мере, как своеобразные. Впрочем, в известной мере это лишь способствовало углублению тех дискуссий, в которых ван Инваген принимал самое активное участие.

К сожалению, за редчайшими исключениями труды ван Инвагена практически не представлены на русском языке². Данная публикация призвана в определенной степени устранить этот недостаток. Мы представляем русскоязычному читателю перевод одной из классических его работ – статьи «Метаонтология» (1998 г.)³, составляющей значительную веху в развитии аналитической онтологии⁴: в ней обобщается т.н. «стандартный взгляд» (далее – СВ) в онтологии и впервые дается понятие «метаонтологии» как обозначение для раздела аналитической

¹ Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

² Нам известны переводы доклада «Аргумент от зла» (Питер ван Инваген, «Аргумент от зла», в *Проблема зла и теодицеи: Материалы Международ. конф. Москва, 6–9 июня 2005 г.* (М., 2006), 69–83), и статьи «Метафизика» из Стэнфордской философской энциклопедии (Питер ван Инваген, «Метафизика», в *Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей*, <https://philosophy.ru/ru/metaphysics/>).

³ Peter van Inwagen, «Meta-ontology», *Erkenntnis* 48 (1998): 233–250.

⁴ Далее термины «онтология» и «аналитическая онтология» употребляются синонимично.

метафизики, имеющего своим предметом значение и смысл са-мого бытия, или существования⁵.

СВ уходит своими корнями в философию Канта – а точнее, в кантовскую критику Ансельмова доказательства бытия Бога – в трактовке философа, в его основе лежит понятие о Боге как об абсолютно необходимом существе; оно относится к сфере чистого мышления, но даже если наш разум действительно нуждается в понятии о таком существе, то из этого еще не следует, что такое существо есть в реальности. Сторонники ансельмовского аргумента, в частности, исходят из того, что, поскольку Бог по определению есть «всереальнейшее существо», а понятие «реальности» содержит в себе понятие «существования», то понятие «Бога» по определению содержит в себе понятие «существования», и значит, Бог существует. Кант возражает на это, что «существование» не является реальным предикатом и не добавляет ничего к понятию вещи, будучи к нему присовокуплено. Если бы «существование» было реальным предикатом, то, прибавив к понятию «сто рублей» предикат существования, мы получали бы новое понятие, «существующие сто рублей», которое отличалось бы по своему содержанию от изначального. Но это бы значило, что с помощью изначального понятия «сто рублей» мы не могли бы думать о реально существующих ста рублях; о реальных деньгах могли бы думать только с помощью понятия «существующие сто рублей». Но это очевидно не так: с помощью понятия «сто рублей» мы одинаково можем думать как о реальных, так и о только возможных или воображаемых ста рублях. А значит, существование

⁵ Отметим, что сама метаонтология ван Инвагена небезызвестна отечественным философам. Имеются два исследования о ней, принадлежащие перу М.А. Гусева (отметим, что некоторые его интерпретации философии ван Инвагена небесспорны, в частности трактовки онтологических обязательств): А.М. Гусев, «Метаонтология Питера ван Инвагена и ее корни в предшествующей аналитической традиции», *Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки* 14, № 1 (185) (2019): 5–18; А.М. Гусев, «Пять тезисов Питера ван Инвагена о бытии и его полемика с экзистенциально-феноменологической традицией», *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология* № 2 (2019): 180–193.

не расширяет содержания понятия и не является реальным предикатом («Критика чистого разума», А596 / В624–А602 / В630). В XX в. схожая проблема сначала была сформулирована в рамках дискуссий по проблеме референции, а затем была осознана как проблема онтологического характера. Настоящую проблему можно выразить в виде следующего вопроса:

Влечет ли референция r к x в высказывании P о x утверждение о существовании x ?

Ответ кажется простым, когда мы говорим о предметах, в чьем существовании мы не сомневаемся (стулья, книги, живые люди и т.п.), поскольку референт x материален и доступен нашему восприятию. Сложности возникают тогда, когда мы говорим, что референт x не является обычным объектом и относится к следующим трем категориям:

1. несуществующие объекты⁶;
2. фиктивные объекты⁷;
3. поппибилии⁸.

⁶ В общем случае мы говорим о несуществующих объектах так, как если бы с помощью некоторого выражения Z мы обозначали некоторый несуществующий объект x : например, я говорю своему другу о том, что я придумал новое существо «Шпакопавлов». Я могу вполне спокойно говорить о Шпакопавлове, осмысленно используя для его обозначения выражение Z и зная, что такого объектами на самом деле не существует. Следовательно, мы должны относить к несуществующим объектам не только логически противоречивые объекты, такие как круглый квадрат или всезнающий Бог, который ничего не знает, но также фикции и поппибилии, если мы не предполагаем такой онтологии, которая допускает их существование.

⁷ Фиктивными сущностями – или просто фикциями (fiction) – называют такие искусственные или выдуманные объекты, как Персей, Кощей, Шерлок Холмс, Чичиков и др. Иначе говоря, это, как правило, персонажи и объекты массовой культуры, художественных или мифологических произведений, которых можно описать как созданных людьми или как существующих в некоем культурном пространстве – пространстве мифа, литературного произведения и др. Вопросы «что считать фикциями?» и «каким образом они существуют?» представляют собой отдельную проблему для онтологии.

⁸ Поппибилиями называют возможные объекты. Обычно они описываются с помощью возможных миров и контрфактуалов, т.е. альтернативных способов

Объяснение того, как осуществляется референция в тех случаях, когда мы говорим «Пегас», «Кощей» и «ваш друг, который в 2025 г. стал слесарем», требует разработки либо определенной онтологии, либо определенного способа перефразировать или перевести высказывания о Кошее в некое другое предложение, которое избегало бы референции к объектам, чье существование невозможно с точки зрения принимаемой нами онтологии, или объяснить их как-то иначе. Особенно остро эти проблемы стоят в связи с мейнонгианством, в котором утверждается реальность несуществующих объектов: если вы говорите, что Кощей есть, то лишь потому, что у него есть определенный способ бытия, отличный от бытия актуальных вещей, что объясняет референцию r в R к референту x в высказывании о Кошее. Нередко в таком случае говорят, что несуществующие объекты (с которыми в этих контекстах отчасти уравниваются также абстрактные объекты) субсистируют (*subsist*) или являются объектами без бытия, а существующие объекты имеют бытие. Возможной альтернативой такому способу рассуждения является перевод Кощей в разряд актуально и необходимо существующих possibiliий: в таком случае пропозиция о Кошее, будучи абстрактным объектом, просто не будет экземплифицирована в нашем актуальном мире *de re*. Тем не менее такой ход требует значительных жертв, поскольку в этом случае потребовалось бы принять, к примеру, абстракционизм А. Плантинги (все виды *abstracta* существуют необходимо) в отношении possibiliий и возможных миров⁹. Наконец, можно было бы прояснить пропозицию о Кошее иначе: «Кощей – это персонаж русских сказок», – и тем самым поместить его в разряд фиктивных сущностей, существующих в пространстве культуры и литературы. Однако вопрос о том, как строить онтологию фикций, не столь прост и относится к сфере отдельной особо тонченной дискуссии.

бытия или состояний x , отличных от актуального существования или состояния x (например, possibiliией будет Н.С. Хрущев, который остался генсеком КПСС и после 1964 г.).

⁹ Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974), 149–152.

Если посмотреть на проблему существования с собственной онтологической точки зрения, то возникает вопрос о том, что значит «быть» и как это «быть» выражается в нашем концептуальном анализе. Мейнонгианец, как мы уже сказали, мог бы предположить, что несуществующие объекты обладают неким бытием, которое отлично по своим свойствам от бытия существующих объектов: Кощей каким-то образом имеет бытие, но не имеет свойства существования. Это приводит нас к парадоксальному выводу: существуют объекты, которые не существуют. Однако проблема бытия встает и в случае обычных объектов: имеете ли вы и живущая у вас дома лягушка один и тот же тип бытия? Существуете ли вы одинаковым образом? Одинаково ли информативным было бы сказать, что «вы существуете» и «существует ваша домашняя лягушка»? Если вы полагаете, что ответ на эти вопросы отрицательный, что вы и ваша домашняя лягушка действительно существуете различным образом, то разница в вашем с лягушкой способах существования должна найти отражение в разнице логической структуры высказываний об их существовании¹⁰. Классический анализ логической структуры подобных высказываний, оперирующий кванторами всеобщности и существования, здесь не подойдет: при его использовании для формализации экзистенциальных пропозиций в рамках мейнонгианской онтологии мы, в частности, столкнемся с нарушением самоидентичности объектов. Вспомним, что Кощей (x) – это колдун, который погибает от иголки (y), причем такого колдуна не существует, т.е.:

¹⁰ Впрочем, нет никакой проблемы построить плюральную онтологию в рамках стандартной процедуры квантификации. Хороший пример такого проекта представлен у Т. Сайдера, оперирующего для построения фундаментальной онтологии «структурами» – точками материального «пространства-времени» (points of spacetime) и множествами. Эти структуры квантифицируются в первопорядковой логике. По Сайдеру, важна не квантификация, а правильное членение мира в терминах фундаментальных структур. Краткое изложение метафизики Сайдера см. в: Theodore Sider, *Writing the Book of the World* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 292–296.

$$\neg \exists y (y=x)$$

В стандартной логике утверждение «Существует несуществующий Кощей» в таком случае будет иметь вид:

$$\exists x \neg \exists y (y=x),$$

что эквивалентно

$$\exists x \neg (x=x),$$

т.е. утверждению о том, что некоторый объект не тождественен самому себе¹¹.

Чтобы избежать затруднений, возникающих в случае использования классических средств анализа подобных высказываний, сторонники подобного рода онтологий сегодня вводят для их анализа новые типы кванторов, которые бы учитывали их трактовку бытия¹².

Большая часть наиболее очевидных стратегий, которые мы представили выше (прежде всего мейнонгианство), неприемлемо для сторонников СВ – самого распространенного взгляда на онтологию в аналитической философии¹³. Одна из первых

¹¹ См. Francesco Berto and Matteo Plebani, *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide* (London: Bloomsbury, 2015), 101.

¹² Современные мейнонгианцы предлагают несколько разных стратегий, с помощью которых высказывания о несуществующих объектах формализуются без логического противоречия. В основе такой формализации, как правило, лежит более сложная по сравнению с классическими классификация предикатов. Например, Т. Парсонс выделяет ядерные (nuclear) и над-ядерные (extranuclear) предикаты. Ядерные предикаты обозначают стандартные свойства, образующие множества, а к над-ядерным относятся такие предикаты, как экзистенциальные, модальные, интенциональные и технические. В частности, над-ядерный предикат существования будет записываться как E! (заменяя предикатный терм со значением местности) и успешно квантифицироваться. Формальный язык, предложенный Парсонсом вместе с примерами анализа предложений, содержащих дескрипции обычных и вымышленных объектов, см.: Terence Parsons, *Nonexistent Objects* (New Heaven and London: Yale University Press, 1980): 63–151.

¹³ Помимо указанных нами СВ, мейнонгианства, плюрализма (неофрегеанства) выделяют также фикционализм, подход оснований и карнапианскую метаонтологию. Прекрасный вводный обзор этих доктрин см.: Berto and

попыток изложить СВ представлена в классической работе Бертрانا Рассела «Об обозначении» (*On Denoting*)¹⁴, в которой одновременно развиваются и критикуются идеи Готлоба Фреге. Рассел предлагает в этой статье технику анализа обозначающих фраз следующего вида:

1. Нынешний король Франции;
2. Нынешний президент Франции.

(1), несомненно, является обозначающей фразой, однако она, на первый взгляд, не обозначает что-либо в том же самом смысле, что и (2): в отличие от (2), (1) не указывает ни на какого живого человека в актуальном мире. Мейнонг решил бы эту проблему просто: подобно тому как (2) обозначает существующий объект, (1) обозначает несуществующий объект. Перед Расселом стояла задача разработать такой способ интерпретации (1) и (2), при котором не было бы нужды в подобной мейнонгианской онтологии несуществующих объектов. Согласно фрегеанской теории определенных дескрипций, в обозначающих фразах выделяется два элемента: смысл – способ презентации, т.е. указания на некоторый предмет, и значение – собственно, сам тот предмет в мире, на который дескрипция указывает. Рассел выдвигает аргументы против подобного анализа обозначающих фраз, показывая, что в ряде случаев он ведет к противоречию. Вместо этого Рассел предлагает считать, что обозначающие фразы вообще ничего не значат (*have no significance*) сами по себе – т.е. будучи взяты в отрыве от предложения, частью которого они являются, они не обладают никаким смыслом; им обладают только предложения в целом. Ошибка в том, чтобы думать об обозначающих фразах вроде (1) или (2) по аналогии с именами собственными. Может показаться, что утверждения

Matteo, *Ontology and Metaontology*, 55–119. См. также: Robert C. Koonsa and Timothy Pickavance, *The Atlas of Reality. A Comprehensive Guide to Metaphysics* (New York: Wiley Blackwell, 2017), 253–271.

¹⁴ Бертран Рассел, *Избранные труды* (Новосибирск: Сибирское университетское изд-во, 2009), 18–27.

(а) Реджеп Эрдоган носит усы

и

(б) Нынешний король Франции носит усы

имеют одинаковую логическую структуру

N носит усы.

Но в действительности такую структуру имеет только (а), тогда как подлинную структуру (б) следую описать примерно следующим образом:

Один и только один x является в настоящее время королем Франции, и этот x носит усы.

В результате такого анализа предложения (б) мы устраняем из него обозначающую фразу (1) и вместе с ней всякую нужду считать, что какая-то из частей этого предложения должна осуществлять референцию к некоторым образом существующему в мире объекту вроде «нынешнего короля Франции». Выявление подлинной структуры предложений, содержащих такие обозначающие фразы, или дескрипции, показывает, что в них утверждается не что определенный объект в мире, на который мы указываем (нынешний король Франции), принадлежит к какому-то классу (носители усов), а что существует нечто, что, чем бы оно ни было, принадлежит одновременно к нескольким классам (в нашем случае к двум: к нынешним королям Франции и носителям усов). Разумеется, такого нечто не существует, и поэтому предложение (б) ложно. Однако оно вполне осмысленно, и мы можем объяснить осмысленность этого предложения, не прибегая к постулированию ни мейнонгианских несуществующих объектов, ни ферганских смыслов имен и обозначающих фраз.

Вторым «китом» СВ стала статья 1948 г. У.О. Куайна «О том, что есть» (*On What There Is*)¹⁵. В ней идеи Рассела получают дальнейшее развитие: Рассел предложил анализ, избавляющий

¹⁵ Уиллард Ван Орман Куайн, «О том, что есть», в Уиллард Ван Орман *Слово и объект* (М.: Логос: Праксис, 2000).

нас от необходимости признавать референцию к несуществующим объектам для описательных выражений вроде (1), но из его замечаний в «Об обозначении» следует, что он полагает, что имена собственные, в отличие от описательных выражений, осуществляют прямую референцию к объектам, которые они именуют. Это возвращает проблему на новом уровне для собственных имен несуществующих объектов, таких как «Кощей». Куайн предлагает распространить решение Рассела для случая описательных выражений на случай имен собственных: любое имя собственное можно интерпретировать как скрытую дискрипцию и далее обращаться с ним как с таковой. Так, мы можем в любых контекстах заменить имя «Кощей» на дескрипцию «вещь, которая является Кощеем» и проанализировать ее в расселовском стиле. Это позволяет нам элиминировать множество сущностей, которые вам приходилось бы признавать существующими, если бы мы полагали, что имена осуществляют референцию напрямую к именуемым ими объектам. Референцию осуществляют не имена, а переменные в области квантификации. На этом новации Куайна не заканчиваются, и мы должны указать на еще два его «изобретения». Во-первых, это формулировка онтологического вопроса «Что есть?» и краткого ответа, ставшего одной из основ современной версии СВ: всё. Такую позицию сейчас нередко отождествляют с актуализмом (соответственно, мейнонгианство отрицает актуализм), поскольку его легко переформулировать следующим образом: всё существует актуально. Стало быть, того, что не существует, попросту нет, а высказывания, которые, казалось бы, содержат референцию к несуществующим вещам, как мы уже отметили выше, могут быть последовательно объяснены в своем осмысленном употреблении посредством анализа дескрипций в расселианском стиле. Вторым важным вкладом Куайна в дискуссию является понятие «онтологического обязательства», т.е. тезис о том, что содержательные высказывания теории влекут за собой принятие определенной онтологии и лежащей в ее основе концептуальной схемы: если ваш дискурс говорит о том, что нечто существует, то этот дискурс обязывает принять онтологию, содержащую это нечто (однако обратное неверно: если ваш дискурс утверждает, что чего-то не существует, вы, будучи

вооружены расселианским анализом дескрипций, не обязаны принимать онтологию, содержащую это нечто). Как пишет сам Куайн:

Когда мы говорим, что есть простые числа больше миллиона, мы обязываем себя принимать онтологию, содержащую числа; когда мы говорим, что есть кентавры, мы обязываем себя принимать онтологию, содержащую кентавров; а когда мы говорим, что есть Пегас, мы обязываем себя принимать онтологию, включающую Пегаса. Но мы не обязываем себя принимать онтологию, содержащую Пегаса, или автора «Уэверли», или круглый квадратный купол Беркли-колледжа, когда мы говорим, что Пегаса, или автора «Уэверли», или купола, о котором идет речь, нет¹⁶.

С точки зрения Куайна, у нас нет неизменных онтологических обязательств признавать сущности, соответствующие предикатам, именам и дескрипциям. Существовать – значит быть значением переменной в области действия квантора, и «онтологические обязательства» накладываются на наши теории именно в соответствии с тем, что может быть в них значением такой переменной. Когда мы говорим, что некоторые лягушки желтые, нам необязательно допускать существование таких сущностей, как «биологический вид “лягушки”» или «желтизна»: достаточно просто сказать, что некоторые вещи, являющиеся лягушками, являются одновременно желтыми, что накладывает лишь обязательства по признанию существования отдельных лягушек и желтых вещей. Впрочем, наши онтологические обязательства определяются содержанием нашей теории, и в некоторых случаях вполне уместным может быть допустить, например, существование абстрактных сущностей, если апелляции к ним требуют наши лучшие теории, и у нас нет способа редуцировать высказывания, апеллирующие к этим сущностям, к высказываниям, избегающим таких апелляций.

Разговор о развитии СВ был бы неполным, если бы мы не упомянули и о классическом философском диалоге Дэвида Келлога Льюиса и его супруги, Стефани Льюис, под названием

¹⁶ Куайн, «О том, что есть», 332.

«Дырки»¹⁷. Этот диалог примечателен тем, как он проблематизирует онтологию СВ. Если внимательно приглядеться к тезисам Куайна об онтологии, то может сложиться впечатление, что вопрос о наших онтологических обязательствах решается довольно просто, можно даже сказать, с помощью банальной прагматики. Диалог Льюисов показал, что содержание онтологии – того что мы понимаем под значением переменной в области действия квантора – действительно и существенно важно, поэтому мы должны всерьез обосновывать свои онтологические обязательства, причем так, чтобы они не противоречили друг другу. Сверх того, мы можем подобрать такие высказывания, которые, если мы трактуем их методами Куайна, прямо ставят под вопрос или делают неочевидной нашу онтологическую экономность (*ontic parsimony*). Представьте вполне обычную ситуацию: Вы садитесь завтракать и достаете кусочек пошехонского сыра с дырками. Вы обращаете внимание на дырки и, как увлеченный философией человек, начинаете рассуждать о том, существуют ли дырки. Рассмотрим высказывание «в этом сыре много дырок» – несложно обнаружить, что нам доступно несколько путей понимания онтологического содержания этого высказывания. Первый и самый очевидный: в этом сыре действительно есть дырки; если вы всерьез воспринимаете онтологические обязательства, выраженные в своих утверждениях, то можно также сказать, что некоторые дырки существуют. И если вы считаете, что дырки не составлены из какой-либо материи, то вы имеете полное право со всей силой онтологического обязательства заявить, что существуют нематериальные дырки.

Подобный ход, конечно, не может устроить последовательного материалиста (коим был Льюис), но между тем обыденный язык буквально «кишит» такого рода высказываниями: перед материалистом неизбежно встает задача построить такую

¹⁷ David Lewis and Stephanie Lewis, «Holes», *Australian Journal of Philosophy* 48 (1970). В диалоге Льюисы вывели себя под личиной персонажей Аргла и Баргла. Имена Аргл и Баргл происходят от почти непереводаемого на русский выражения *argle-bargle*, имеющего значение агрессивного, экспрессивного или попросту шумного спора.

онтологическую семантику, которая могла бы дать твердую основу для последовательного парафразирования схожих предложений в нашем языке при анализе так, чтобы объяснить их значение без референции к тому, что Льюис нарек «окультными» сущностями.

Льюисы показывают, что материалисту в данном случае доступны несколько стратегий. Во-первых, он может утверждать, что все высказывания о наличии нематериальных дыр в сыре можно заменить на высказывания о «продырявленности» сыра. Дырка в сыре описывается с помощью предикатов, описывающих телесные формы («продырявленный»), вместо «в этом х есть дырки» мы получаем «этот х продырявлен». Эта стратегия предполагает невозможность квантификации «дырок». Вторая предложенная стратегия (Льюисы отдают ей явное предпочтение), более «экспансионистская» по части объяснений предложений с упоминанием дырок, предполагает, что утверждение «дырки существуют» можно не считать нуждающимся в какой-либо переформулировке, а сами «дырки» квантифицировать, если придать им другое, более натуралистическое значение. Дырки можно понимать как материальные объекты, образованные линией или изгибом формы объекта (линия дырки тождественна самой дырке) и входящие в состав другого объекта (в нашем случае кусочка сыра). Подобное решение позволяет сохранить гибкость, в том числе совместимую и с запутанными вопросами мерологии материальных объектов, но у нас, к сожалению, нет здесь привилегии глубже уходить в детали рассуждений о «дырках».

Обобщением куайновской версии СВ стала «Метаонтология» ван Инвагена, текст которой существует в двух вариантах. Первый вариант – это, собственно, сама статья «Метаонтология». Второй вариант впервые вышел в 2009 г. под названием «Бытие, существование и онтологическое обязательство»¹⁸ и представляет собой значительно более детализированную и расширенную версию первого. Строго говоря, как указывал сам ван Инваген

¹⁸ Переиздано в сборнике: Peter van Inwagen, «Being, Existence, and Ontological Commitment», in Peter van Inwagen, *Existence: Essays in Ontology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

в примечании к «Метаонтологии», этот текст является адаптацией первой главы не вышедшей на тот момент книги «Бытие: онтологическое исследование»¹⁹. Соответственно, второй вариант текста является полноценной первой главой. Насколько мы можем судить, именно статья «Метаонтология» за двадцать лет, прошедших с момента анонса книги ван Инвагена и до ее выхода, стала классической и является объектом постоянных ссылок в работах по онтологии, что и определило наш переводческий выбор. Успех статьи во многом был обусловлен именно адаптацией столь абстрактного материала, позволившего кристально ясно изложить основы СВ.

В данной работе ван Инваген, размышляя над аргументацией Куяна, предложил отделить друг от друга два вопроса, которые изучает онтология. Куайновский вопрос «Что есть?» отныне называется просто «онтологическим».

Но что значит само «есть» или «существовать»? Вопрос о смысле и значении бытия ван Инваген называет «метаонтологическим». Инвагеновскую метаонтологию СВ можно выразить в 5 тезисах:

1. Бытие – это не деятельность;
2. Бытие и существование – это одно и то же;
3. Бытие унивокально;
4. Кванторы существования корректно выражают единственный смысл бытия;
5. Наилучшей стратегией при обсуждении онтологических вопросов является предложенная Куайном стратегия по выявлению онтологических обязательств собеседника путем перевода принимаемых им высказываний в «каноническую запись» кванторов и переменных²⁰.

Тезис (1) полемически направлен против философов, защищавших тезис об эквивокальности бытия, в частности экзистенциал-

¹⁹ Peter van Inwagen, *Being: A Study in Ontology* (Oxford: Oxford University Press), 2023. К сожалению, у нас не было времени для подробного ознакомления с текстом этой книги.

²⁰ Пятый тезис, как подчеркивает сам ван Инваген, не может быть выведен в виде краткого утверждения. Предложенная формулировка является нашим авторским обобщением.

листско-феноменологической направленности²¹, в которой разные формы бытия связывались с разными видами деятельности.

Тезис (2) продолжает традиционную линию полемики СВ с мейнонгианством. Попытка приписать несуществующим объектам другой тип бытия оказывается бессмысленной просто потому, что несуществующих объектов нет. При этом сам тезис о тождестве бытия и существования представляется ван Инвагену очевидным.

Тезис (3) следует из тезиса (2). Он также направлен против другого защитника доктрины эквивокации существования в философии – Г. Райла. В отношении Бога, чисел, стульев и вообще всего существующего существование имеет один смысл: тезис о том, что для разных видов вещей «существовать» значит нечто разное, неверен. Подкрепляя свою позицию, ван Инваген предлагает аналогию с другим чрезвычайно общим понятием нашего когнитивного инструментария – числом. Допустим, вы говорите, что число лягушек в аквариуме – 6, а число сонетов Шекспира – 154. Хотя виды подсчитываемых вами объектов различны, из этого не следует, что в этих случаях речь идет о «числе» в двух разных смыслах. Еще более очевидно это в случае, когда и сонетов, и лягушек 154, т.е. число сонетов – то же, что и число лягушек.

Отсюда видно, что существование тесно связано с числом: сказать, что нечто существует – значит подсчитать количество или сказать, что число какого-то вида объектов больше 0. Если же, к примеру, чего-то не существует, то это значит, что его число равно 0.

Тезис (4) эксплицитно связывает существование с квантификацией и сопровождается введением в сам метод перевода предложений в высказывания на языке переменных и кванторов. По ван Инвагену, при помощи подобного перевода мы можем объяснить значение всего, что выражается в естественном языке с помощью выражений «есть» и «существует».

²¹ В «Метаонтологии» ван Инваген полемизирует с Ж.-П. Сартром, в «Бытии, существовании и онтологическом обязательстве» он также рассматривает взгляды и М. Хайдеггера (van Inwagen, «Being», 50–53, 55–57).

Из тезиса (4) следует тезис (5) – тезис об онтологических обязательствах. Как отмечает философ, обычно рассуждения Куайна об онтологических обязательствах понимали в том смысле, что он полагал, что у любой теории эти обязательства (т.е. набор объектов, которые она обязана признать существующими) есть (возможно, в скрытом виде), а он предложил универсальный метод их выявления, связанный с переводом теории на язык кванторов и переменных²². В действительности же Куайн не считал, ни что существует строго определенный класс «теорий», ни что он предложил универсальный метод автоматического выявления их онтологических обязательств. Онтологические обязательства – это не то, что объективно есть в любой теории, до того, как мы перевели ее на язык кванторов и переменных, а то, что мы должны просить ясно изложить своих собеседников, когда они формулируют свои теории. То есть речь скорее о методологии ведения философской дискуссии, чем об объективно существующих чертах теорий.

На этом мы заканчиваем наше краткое изложение метаонтологии ван Инвагена и того историко-философского контекста, в котором эта позиция возникла и продолжает фигурировать. За остальными подробностями мы предлагаем читателю обратиться непосредственно к самому тексту статьи.

Работая над этим переводом, мы стремились дать нашим коллегам-философам образец не только классического, но и необходимого в современных онтологических исследованиях философского сочинения. Вместе с переводами статей «Об обозначении» и «О том, что есть» перевод «Метаонтологии» образует в отечественной философской литературе набор ключевых текстов, в достаточной степени репрезентирующих СВ.

Мы надеемся, что наш перевод поспособствует более близкому знакомству русскоязычного читателя с современной версией СВ и философией П. ван Инвагена.

²² Ван Инваген не указывает лиц, которые отстаивали подобное понимание онтологических обязательств. Предположим, что подобное понимание онтологических обязательств у Куайна было вызвано его замечанием о том, что принятие онтологии сходно с принятием научной теории. См.: Куайн, «О том, что есть», 339.

Настоящий перевод выполнен по изначальному тексту публикации статьи в журнале *Erkenntnis*. Примечания автора и переводчиков маркируются отдельно.

Мы выражаем особую признательность профессору Питеру ван Инвагену за любезное разрешение опубликовать русский перевод «Метаонтологии». Свою глубокую благодарность мы выражаем также и научному редактору «Историко-философского ежегодника» А.Т. Юнусову, чья опытная редакторская рука и глубокое знание истории аналитической философии позволили уберечь нас от многих ошибок и неточностей в переводе и предисловии.

Список литературы / References

- Гусев, А.М. «Метаонтология Питера ван Инвагена и ее корни в предшествующей аналитической традиции». *Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки* 14, № 1 (185) (2019): 5–18.
- Гусев, А.М. «Пять тезисов Питера ван Инвагена о бытии и его полемика с экзистенциально-феноменологической традицией». *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология* № 2 (2019): 180–193.
- Инваген, Питер ван, «Аргумент от зла». В *Проблема зла и теодицеи: Материалы междунар. конф. Москва, 6–9 июня 2005 г.* (М., 2006): 69–83.
- Инваген, Питер ван. «Метафизика». Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей. Дата обращения: 01.09.2022. <https://philosophy.ru/ru/metaphysics/>
- Куайн, Уиллард Ван Орман, «О том, что есть». В *Слово и объект*, 325–341, М.: Логос: Праксис, 2000.
- Рассел, Бертран. *Избранные труды*. Новосибирск: Сибирское университетское изд-во, 2009.
- Berto, Francesco and Matteo Plebani, *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide*. London: Bloomsbury, 2015.
- van Inwagen, Peter. «Being, Existence, and Ontological Commitment». In Peter van Inwagen, *Existence: Essays in Ontology*, 50–86. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- van Inwagen, Peter. «Meta-ontology», *Erkenntnis* 48 (1998): 233–250.

- van Inwagen Peter. *Being: A Study in Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Koons, Robert C. and Timothy Pickavance. *The Atlas of Reality. A Comprehensive Guide to Metaphysics*. New York: Wiley Blackwell, 2017.
- Lewis, David and Stephany Lewis. «Holes», *Australasian Journal of Philosophy* 48 (1970): 206–212.
- Parsons, Terence. *Nonexistent Objects*. New Heaven and London: Yale University Press, 1980.
- Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Sider, Theodore. *Writing the Book of the World*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Метаонтология

Питер ван Инваген

Для цитирования: ван Инваген, Питер. «Метаонтология». Перевод и примечания М.В. Шпаковского и А.С. Павлова. *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 371–400.

For citation: van Inwagen, Peter. “Meta-ontology.” Translated and commented by Mikhail V. Shpakovskiy and Alexey S. Pavlov. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 371–400. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 03.05.2023

Принята к публикации / Accepted: 19.09.2023

Куайн назвал вопрос «Что есть?» («What is there?») «онтологическим вопросом». Но если мы называем этот вопрос именно таким образом, то как следует назвать вопрос «Что мы спрашиваем, когда задаем вопрос: “Что есть?”»? Устоявшееся словоупотребление (даже если оно некорректно¹) предполагает название «метаонтологический вопрос», и это то название, которое я буду использовать. Попытки ответить на метаонтологический вопрос я буду называть «метаонтологией», а любой предложенный на него ответ – «некой метаонтологией» (a meta-ontology). В этом эссе я буду работать с определенной метаон-

¹ Такие неологизмы, как «метаязык» и «метафилософия» (которые я здесь передразниваю), основаны на неверном понимании происхождения слова «метафизика». – *Примеч. авт.*

тологией и представлять одну из метаонтологий. Представляемую мною метаонтологию следует считать в широком смысле куайнианской. Более того, я готов назвать ее изложением метаонтологии Куайна. (Следует отличать метаонтологию Куайна от его онтологии, т.е. от его разнообразных тезисов о том, что есть и чего нет. Метаонтология Куайна включает в себя такие пропозиции, как его тезисы о квантификации и онтологическом обязательстве. Его онтология включает в себя такие пропозиции, как пропозиция о том, что пропозиций не существует).

Метаонтологию Куайна можно сформулировать в виде достаточно краткого списка тезисов: приблизительно пяти, в зависимости от того, как именно их членить. Пускай их будет пять. Некоторые из этих тезисов, которые я перечислю, никогда не формулировались Куайном эксплицитно (первый из списка – точно нет), но я не сомневаюсь, что он согласился бы с каждым из них.

Тезис 1. Бытие – это не деятельность

То, что Дж.Л. Остин говорил о «существовать» (а мы в этом разделе будем рассматривать отношения между «существовать» и «быть»), с тем же успехом он мог бы сказать и о «быть»: «Будучи глаголом, оно описывает не что-то такое, что вещи совершают постоянно, не что-то вроде дыхания, только более незаметного, или вроде работы вхолостую – в метафизическом смысле»². Дабы понять, что мы отрицаем, когда отвергаем понимание бытия как деятельности (activity), давайте попытаемся понять тех, кто принимает или говорит так, как если бы принимал то, что мы отрицаем. Давайте попытаемся проникнуть в их мысли.

Одни виды деятельности более общи, чем другие. Что я делаю сейчас? Я пишу. Я пишу философское эссе. Оба эти суждения – ответы на заданный мною вопрос, однако из правильности второго следует правильность первого, тогда как из правильности первого не следует правильность второго. Будем

² Джон Остин, «Смысл и сенсibiliи», в Джон Остин, *Избранное* (М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуальной книги, 1999), 191.

говорить, что деятельность А является *более общей*, чем деятельность В, если из того, что нечто осуществляет деятельность В, следует, что оно осуществляет деятельность А, но обратное следование не имеет места.

Мы можем задать вопрос относительно каждой вещи (или, по крайней мере, относительно каждой вещи, осуществляющей какую бы то ни было деятельность): существует ли наиболее общая форма деятельности, которую эта вещь осуществляет – некая деятельность, которую она осуществляет в силу осуществления какой бы то ни было деятельности вообще. Многие представители экзистенциалистско-феноменологической традиции, если я их правильно понимаю, ответили бы: «Да»; они назвали бы такую деятельность «бытием», или «существованием» вещи.

Мы также могли бы спросить, существует ли наиболее общая форма деятельности *simpliciter* – некая деятельность, которую вещи осуществляют в силу осуществления какой бы то ни было деятельности вообще. Я полагаю, что, во всяком случае, некоторые представители экзистенциалистско-феноменологической традиции ответили бы: «Нет». К примеру, насколько я понимаю Сартра, он сказал бы, что наша с вами наиболее общая форма деятельности (*être pour-soi*) – это не то же самое, что и наиболее общая форма деятельности стола (*être en-soi*). Таким образом, Сартр может сказать, что я и стол обладаем различными видами *être*, поскольку то наиболее общее, что делает стол (просто стоит здесь; испытывает причиняемые извне воздействия), – это не то наиболее общее, что делаю я (осознаю альтернативные возможности и выбираю из них; преследую выбранную мной цель на основании созданного мной мотива).

Я не намерен отрицать, что есть некая наиболее общая форма деятельности, которую я осуществляю. Пожалуй, если бы мне пришлось ее как-то назвать, то я бы назвал ее «длением» (*lasting*), «продолжением во времени» (*enduring*), «старением» (*getting older*). Но я расхожусь с Сартром и большинством остальных представителей экзистенциалистско-феноменологической традиции по двум пунктам. Во-первых, я бы сказал, что я принимаю участие в этой наиболее общей форме деятельности наряду со всем остальным сущим – или, по крайней мере,

наряду со всеми конкретными обитателями мира природы. Вторых, я сказал бы, что было бы попросту неправильно называть эту деятельность «существованием», «бытием» или «*être*» или использовать для этого любое другое слово, которое содержит корень, связанный с «*être*», «*esse*», «*existere*», «*to on*», «*einai*», «*Sein*», «быть» или «есть».

Я не могу сказать, что «дление» или «продолжение во времени» не имеют ничего общего с бытием, поскольку бытие (равно как истина и тождество) есть то, что средневековые мыслители называли трансценденталией, и то, что в значительной мере связано со всеми вещами. Однако, на мой взгляд, продолжение во времени связано с бытием *не более* тесно, чем цвет, форма, разум или навык езды на велосипеде, в силу того очевидного соображения (высказанного в иной связи Ньюменом³), что одна идея – это не другая идея.

Несомненно, между разумными существами и простыми неодушевленными объектами есть большая разница. Я убежден в этом столь же твердо, как и Сартр. Однако настаивать, как это делаю я, на том, что эта разница не состоит в том, что вещь одного типа имеет тип бытия, отличный от типа бытия вещи другого типа, – не значит преуменьшать значение этой разницы. Существенная разница между мною и столом заключается не в том, что мы обладаем глубоко отличающимися типами бытия (*Dasein, dass sein*, «что нечто *есть*»); она заключается, скорее, в том, что мы обладаем глубоко отличающимися типами *природ* (*Wesen, was sein*, «что нечто *есть*»). Если хотите, глубокая разница между мною и столом в том, *каковы* мы. Это совершенно заурядное утверждение: что глубокая разница между А и В должна заключаться в глубокой разнице между их природами. Но если может быть проведено разграничение между бытием некоторой вещи и ее природой, то эта заурядная истина вступает в конкуренцию с некой вполне определенной ложью. И если кто-то отрицает заурядное в самом начале своих исследований, он неизбежно столкнется в них с проблемами в дальнейшем.

³ Имеется в виду кардинал Джон Генри Ньюмен. – *Примеч. пер.*

Тезис 2. Бытие – это то же самое, что и существование

Многие философы различают бытие и существование⁴. А именно, они различают то, что выражается при помощи «есть» (there is) и «существует» (exists). Вслед за Куайном я отрицаю, что есть какая-либо существенная разница в этом разграничении: сказать, что собаки существуют – это то же самое, что сказать, что собаки есть, и сказать, что Гомер существовал – это то же самое, что сказать, что была такая личность, как Гомер. Это может показаться очевидным, но если задуматься, это может оказаться и не столь очевидным. Допустим, я обсуждаю чей-то параноидальный бред и говорю: «Есть много несуществующих вещей, в которые этот человек верит». На первый взгляд, я, как кажется, говорю, что есть вещи, которые не существуют: отравы в его напитке, коварный замысел его дядюшки и т.д. Быть может, тот, кто размышляет над этим примером, заключит, что вовсе не очевидно, что быть и существовать – это одно и то же. Но независимо от того, очевидно это или нет, это истинно. *Нет* несуществующей отравы в напитке параноика. *Нет* такой вещи, как коварный замысел его дядюшки. Словом, вещей, которых не существует, нет. Этот тезис представляется мне столь очевидным, что я даже не знаю, как его можно было бы пытаться обосновать. Могу сказать лишь следующее: если вы думаете, что есть вещи, которых не существует, то приведите мне пример таких вещей. Правильной реакцией на ваш пример будет либо «Нет, это существует», либо «Подобной вещи нет».

Поскольку я не знаю, как можно было бы пытаться обосновать тождество бытия и существования (кроме как посредством рассмотрения и опровержения всех известных попыток привести пример несуществующих объектов), мне надо попытаться найти какие-то отличные от аргументации способы убедить вас смотреть на вещи так же, как и я. Расскажу вам забавную историю. По крайней мере, мне она кажется забавной. Но полагаю,

⁴ См., к примеру, Terence Parsons, *Nonexistent Objects* (New Haven, 1980). – *Примеч. авт.*

что если для вас имеется серьезная разница между «есть» и «существует», то вы сочтете эту историю скорее раздражающей, чем забавной. (Это предположение в известной мере подкрепляется эмпирическим свидетельством: У.В.О. Куайн считает эту историю забавной, а Теренс Парсонс – раздражающей⁵.)

Однажды мой друг Виман⁶ сказал мне, что в четвертом томе «Собрания сочинений» Мейнонга на стр. 253 есть место, в котором Мейнонг признает противоречивость своей теории объектов. Четыре часа спустя, после утомительных и бесплодных поисков я ворвался в кабинет Вимана и не без некоторой горячности объявил ему, что такого места нет. – «О, – ответил Вайман. – Ты не прав. Такое место есть. В конце концов, ты все это время искал его: есть что-то такое, что ты все это время искал. Полагаю, я могу объяснить твою ошибку: хотя такое место *есть*, его не *существует*. Твоя ошибка кроется в твоей неспособности уловить это разграничение». Я был возмущен.

Мой отказ признать разграничение существования и бытия – это просто мое возмущение, которое я припомнил в спокойном расположении духа и обобщил.

Тезис 3. Бытие унивокально

И – могли бы добавить мы – поскольку существование – это то же самое, что и бытие, то существование унивокально. Многие философы считали, что «есть» и «существовать» означают одно, когда они применяются в отношении материальных объектов; второе, когда они применяются, допустим, к сознанию; третье, когда они применяются (или отрицаются) в отношении сверхъестественных существ; и, опять-таки, четвертое,

⁵ Куайн высказал свое мнение в личной переписке. Мнение Т. Парсонса см.: Terence Parsons, «Are There Nonexistent Objects?», *American Philosophical Quarterly* 19 (1982): 365. – *Примеч. авт.*

⁶ Виман – один из двух (наряду с МсХ) вымышленных философов, с которыми спорит Куайн в статье «О том, что есть»; очевидный намек на то, что рассказываемая ван Инвагеном история вымышлена, а ее персонажи и сами относятся к разряду несуществующих объектов. – *Примеч. пер.*

когда они применяются в отношении абстракций наподобие чисел или возможности. Очевидно, это чрезвычайно привлекательная позиция. Студенты с легкостью принимают ее, и крайне сложно убедить любого, кто ее придерживается, в ее ложности или даже в том, что она не является очевидно истинной. Тем не менее она ложна. Быть может, следующее соображение покажет, почему, по крайней мере, она не очевидно истинна. Едва ли кто-либо мог бы предположить, что числительные вроде «шесть» или «сорок три» означают разные вещи, когда они используются для подсчета разных видов объектов. Сам смысл применения арифметики состоит в том, что при помощи чисел можно подсчитать что угодно: если вы написали тринадцать эпических поэм и у меня есть тринадцать кошек, то число ваших эпических поэм *есть* число моих кошек. Однако существование тесным образом связано с числом. Сказать, что единороги не существуют – значит сказать нечто чрезвычайно похожее на то, что число единорогов равно 0; сказать, что лошади существуют – значит сказать, что число лошадей равно 1 или более. И сказать, что ангелы, идеи или простые числа существуют – значит сказать, что число ангелов, идей или простых чисел больше, чем 0. Унивокальность числа и тесная связь между числом и существованием должны убеждать нас в том, что есть, по крайней мере, веский повод полагать, что существование унивокально⁷.

Тезис о том, что существование эквивокально, находит в XX в. своего наиболее горячего сторонника в лице Райла, который говорит:

⁷ Как признает сам ван Инваген, идеей этого аргумента он обязан Фреге. В более поздней версии своей статьи он уточняет, что не согласен с той фрегеанской идеей, что бытие – это второпорядковое свойство, т.е. свойство понятий, или кардинальное число экстенционала понятия (если нечто существует, то кардинальное число экземплифицируемого понятия будет больше 0). Бытие в концептуальной схеме ван Инвагена можно назвать всеобщим первопорядковым свойством, т.е. свойством объектов, а не понятий. Peter van Inwagen, «Being, Existence, and Ontological Commitment», in Peter van Inwagen, *Existence: Essays in Ontology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 61–62. – *Примеч. пер.*

Совершенно корректно произнести с одним логическим ударением, что существуют сознания, и с другим логическим ударением, что существуют тела. Однако эти высказывания не обозначают два различных вида существования <...>. Они обозначают два различных смысла (senses) «существования», наподобие того, как слово «растущий» имеет разные смысловые оттенки в сочетаниях «растет прилив», «растет надежда» и «растет средний уровень смертности». Слова человека о том, что сейчас растут три вещи, а именно: прилив, надежда и средний уровень смертности, будут расценены как глупая шутка. Будет такой же шуткой сказать, что существуют четные числа, вторники, общественное мнение и военно-морские силы; или же, что существуют вместе сознания и тела⁸.

На мой взгляд, есть по крайней мере две причины того, почему «существуют простые числа, вторники, общественное мнение и военно-морские силы» звучит глупо. Во-первых, выражения «существуют вторники» и «существует общественное мнение» звучат весьма странно сами по себе. Во-вторых, трудно помыслить любое обоснование в пользу перечисления всех этих вещей в одном предложении вне зависимости от того, что о них говорят. Предлагаю вам попробовать придумать предложение о предметах из списка Райла, которое *не* звучит глупо. Если мы ограничим себя лишь двумя предметами из этого списка, то сможем составить совершенно правдоподобное предложение: «Премьер-министр имел привычку игнорировать существование вещей, с которыми он не знал, что ему делать – таких как общественное мнение или военно-морские силы». Впрочем, нам необязательно придумывать примеры. Вот пример реальный.

Как мы знаем, в СССР <...>, есть запрет на определенные слова, термины, определенные фразы и целые <...> области реальности. Печать определенных комбинаций графем, слов или идей рассматривается не только как недопустимая, но просто как непристойная. А то, что не публикуется, в некоторым

⁸ Гилберт Райл, *Понятие сознания* (М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуальной книги, 1999), 32. – *Примеч. авт.*

смысле прекращает существовать. <...> Есть много чего такого, что неуместно и [вследствие этого] не существует: религия, гомосексуальность, взяточничество, голод, евреи, голые девушки, диссиденты, эмигранты, землетрясения, вулканические извержения, недуги и гениталии^{9,10}.

Ниже в этом же эссе автор пишет:

В романе недавно умершего ведущего советского писателя основные персонажи ослеплены дымом загоревшихся под Москвой торфяников и задыхаются от него. Торфяные пожары существуют по-настоящему, но не менее по-настоящему существует и брежневский режим¹¹.

Таким образом, Райл не привел ни одного аргумента в поддержку тезиса об эквивокальности существования. Я не знаю

⁹ Tomas Venclova, «The Game of the Soviet Censor», *New York Review of Books* 31 (1983): 34–37. – *Примеч. авт.*

¹⁰ В более поздней версии статьи ван Инваген предлагает более подробные возражения против райловского рассуждения. Прежде всего, он выделяет два возможных аргумента, которые может в нем подразумевать Райл. Во-первых, Райл мог иметь в виду, что если, например, слово «растет» имеет одинаковое значение, будучи применено, например, к человеку и к уровню смертности, то мы можем осмысленно сравнить рост человека и рост уровня смертности; сделав же это, мы обнаружим, что рост того и другого очень непохожи друг на друга; следовательно, мы имеем дело с эквивокацией. На это ван Инваген возражает, что поскольку такой аргумент строится на аналогии между «ростом» и «бытием», то, чтобы он работал, аналогия должна быть осмысленной; но чтобы она была осмысленной, бытие, как и рост, должно быть некой деятельностью (activity), тогда как Тезис 1 его метаонтологии утверждает, что это не так. Во-вторых, Райл мог иметь в виду то, что ван Инваген называет аргументом «силлепсиса» (где «силлепсис» – это синтаксически корректное высказывание, в котором одно слово употребляется одновременно в двух значениях, что обычно порождает комический эффект: «шли дождь и два студента: один в университет, другой в пальто»): фраза «X, Y и Z существуют» звучит очень странно, если X, Y и Z принадлежат к разным логическим категориям. Чтобы ответить на этот аргумент, ван Инваген объясняет странность звучания приводимых Райлом примеров с помощью той линии аргументации, которая изложена далее. См. van Inwagen, «Being», 63–66. – *Примеч. пер.*

¹¹ Venclova, «The Game of the Soviet Censor», 35. – *Примеч. авт.*

ни одного аргумента в поддержку этого тезиса, который был бы хоть сколько-нибудь правдоподобен. Следовательно, мы должны заключить, что существование унивокально, поскольку на наш ясный и веский довод в пользу унивокальности существования, приведенный выше (аргумент от унивокальности чисел и тесная связь между числом и существованием), у наших противников нет такого же довода в пользу противоположного тезиса¹².

¹² В более позднем варианте статьи ван Инваген рассматривает еще один аргумент в пользу эквивокальности бытия – дефляционистский аргумент от конвенций, предложенный Х. Патнэмом (Hillary Putnam, *The Ethics without Ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004)). Патнэм считает, что у «существования» нет единого значения, поскольку утверждения о существовании конвенциональны: мы договариваемся считать нечто существующим или несуществующим ради удобства коммуникации по определенному вопросу. Рассмотрим случай универсалий. Если мы решим, что нам это удобно, мы можем принять конвенцию, согласно которой слова, указывающие на свойства (например, «белизна»), обозначают объекты. В таком случае мы решаем использовать выражение «существует» в конвенционально расширенном смысле (*conventionally extended sense*), таком что в нем «существует» приложимо к универсалиям. Поскольку мы получаем значения слов, используемых в метафизической семантике, конвенционально, то все споры, которые мы воспринимаем всерьез (существуют ли универсалии?), в качестве споров о фактах, должны рассматриваться в качестве споров о конвенциях. Спор о том, существуют ли на самом деле универсалии, оказывается подобен спору о том, является ли «0 см/сек» на самом деле скоростью. Весь онтологический проект в духе Куайна оказывается иллюзией.

Ван Инваген в ответ на этот довод замечает, что аргументация Патнэма построена на конкретном ярком примере – вопросе о существовании мереологических сумм. Например, мы можем задаться вопросом, существует ли на самом деле такая вещь, как мереологическая сумма Ростральных колонн и Спасской башни: объект, который состоит из суммы этих двух объектов (и, соответственно, находится одновременно в Санкт-Петербурге и в Москве). Но спор об этом (говорит Патнэм) бессмысленен: если нам это нужно, мы можем просто постулировать (и т.о. сделать истинным по определению), что такая вещь существует; либо мы можем, напротив, постулировать, что такой вещи не существует. Спор между постулировавшими одно и постулировавшими другое бессмысленен, потому что они спорят о разных вещах – понятиях существования, имеющих, в силу их постулатов, разные определения. Ван Инваген замечает на это, что аргументация Патнэма явно покоится

Тезис 4. Единственный смысл бытия, или существования, адекватно передается при помощи квантора существования формальной логики

Это тезис не должен вызывать вопросов. Тем не менее мы находим людей, высказывающих суждения типа: «Условия истинности для утверждений с кванторами могут быть даны без постановки вопроса о том, будут ли существовать объекты в области квантификации. Соответственно, квантификация не имеет ничего общего с существованием. На самом деле, термин “квантор существования” – это неудачное название. Нам следовало бы называть его как-то иначе – к примеру, “квантор партикулярности”». Что ж, сам я, конечно, не думаю, что есть какие-то несуществующие объекты и, стало быть, что какая-либо область квантификации могла бы содержать несуществующие объекты. Впрочем, это не то, о чем я сейчас хотел бы поговорить. Скорее, я хотел бы поговорить о природе квантификации. Я хочу предложить объяснение кванторов и переменных, как они предстают с точки зрения куайновской метаонтологии. Мы увидим, что если это объяснение верно, то тезис 4 спорен не более, чем тезис о том, что обыденный смысл «сложения» двух чисел передается адекватным образом при помощи арифметического знака «+».

Я представляю принятое в метаонтологии Куайна объяснение квантификации, показав, как ввести переменные и кванторы

на интуитивной странности спора о существовании мереологических сумм: легко принять мысль о том, что глупо спорить, существует ли такая вещь, как объект, состоящий из Ростральных колонн и Спасской башни. Но даже если подобных вещах спорить глупо (с чем ван Инваген тоже не согласен, но готов принять *argumenti causa*), неясно, как отсюда будет следовать, что столь же глупо спорить о том, существует ли Бог или универсалии. Более того, утверждает ван Инваген, неясно, как вообще значение выражения «существует» могло бы быть расширено чисто конвенционально. Допустим, кто-то хочет расширить значение этого выражения так, чтобы оно относилось в т.ч. к универсалиям. Но если он хочет его подобным образом расширить, то, вероятно, он уже заранее думает, что существует по крайней мере одна универсалия, к которой выражение «существует» применимо, – и работа конвенции оказывается проделанной до того, как ее ввели. – *Примеч. пер.*

в наше рассуждение в качестве сокращений фраз, которые мы уже понимаем¹³. (Я убежден, что это *единственный* способ – за исключением остенсии – объяснить значение любого слова, фразы или идиомы.) Мы увидим, что введенные таким образом кванторы представляют собой не более чем упорядочивание (regimentation) выражений «все» и «существует» обыденного английского языка.

Мы начнем с расширения (supplementing) аппарата местоимений английского языка. Для начала мы введем безгранично большой инвентарь местоимений третьего лица единственного числа – местоимений, использование которых не сопряжено с указанием на пол или одушевленность. Эти местоимения должны быть орфографически и фонетически различны, но семантически неразличимы. Пусть тремя такими местоимениями будут «оно_x», «оно_y», «оно_z»; пусть остальные будут иметь подобный же вид.

Теперь назовем следующие фразы *фразами квантора всеобщности*:

В отношении всего истинно, что оно_x такое, что

В отношении всего истинно, что оно_y такое, что

В отношении всего истинно, что оно_z такое, что

Назовем следующие фразы *фразами квантора существования*:

В отношении по крайней мере одного нечто истинно, что оно_x такое, что

В отношении по крайней мере одного нечто истинно, что оно_y такое, что

В отношении по крайней мере одного нечто истинно, что оно_z такое, что

У любого, кто читает это эссе, скорее всего, есть определенный навык, позволяющий ему преобразовать сложные общие предложения английского языка в предложения, чья общность будет

¹³ Следующее далее объяснение квантификации основано на, но не воспроизводит в точности, объяснение, предложенное в: Willard van Orman Quine, *Mathematical Logic* (Cambridge, Mass., 1940): 65–71. – *Примеч. авт.*

выражаться при помощи кванторных фраз и местоимений. Например:

Всякий любит кого-то;

В отношении всего истинно, что оно_x такое, что если оно_x является личностью, то тогда в отношении по крайней мере одного некто истинно, что оно_y такое, что оно_y является личностью и что оно_x любит его_y.

Такого рода предложения, т.е. предложения, чья общность выражается при помощи кванторных фраз и местоимений, могут быть трудны для чтения или даже двусмысленны в силу неясности (uncertainty) относительно того, где именно кончаются предложения («that»-clauses), следующие за «все», «по крайней мере одного некто» и «такое, что». Эта трудность легко преодолевается с помощью использования скобок:

В отношении всего истинно, что оно_x такое, что (если оно_x является личностью, то тогда в отношении по крайней мере одного некто истинно, что оно_y такое, что (оно_y является личностью и что оно_x любит его_y)).

А вот более сложный пример:

Любой, кто выступает сам для себя адвокатом, имеет своим клиентом дурака.

В отношении всего истинно, что оно_x такое, что (если оно_x выступает в качестве адвоката для него_x, то тогда в отношении по крайней мере одного некто истинно, что оно_y такое, что (оно_y является клиентом его_x и что оно_x является дураком)).

Теперь мы имеем расширенную и упорядоченную (regimented) версию английского языка. («Новые» местоимения и скобки – единственная особенность предложений это новой «версии» английского языка, препятствующая тому, чтобы они могли называться предложениями обычного английского языка. Если бы мы заменили каждое индексированное местоимение на «оно» и убрали бы скобки из этих предложений, то составленные таким образом предложения могли бы быть совершенно обычными предложениями обиденного английского языка – по крайней

мере, совершенно обычными с грамматической точки зрения; несомненно, большинство из них были бы неестественными, нелепыми, двусмысленными, бесполезными и попросту глупыми). Вместе с тем этот расширенный и упорядоченный английский язык несколько громоздок во многом в силу неповоротливости наших «кванторных фраз» и сложности написания или произнесения всех этих утомительных индексаций. Мы можем в известной мере нивелировать этот дефект, введя несколько системных сокращений:

- Сократим индексированные местоимения до их индексов, выделив последние курсивом и подняв их на уровень основного текста. (Назовем эти сокращенные местоимения «переменными».)
- Сократим «в отношении всего истинно, что (*x* такое, что» при помощи « $\forall x$ (» – и схожим образом для всех остальных переменных.
- Сократим «в отношении по крайней мере одного нечто истинно, что (*x* такое, что» при помощи « $\exists x$ (» – и схожим образом для всех остальных переменных.

Наш второй пример, сокращенный таким образом, выглядит так:

$\forall x$ (если *x* выступает в качестве адвоката *x*, $\exists y$ (*y* является клиентом *x*, и *y* является дураком)).

Очевидно, что таким образом мы получили знакомые нам кванторы и переменные. Мы (по крайней мере, на это моя претензия) ввели кванторы и переменные, используя для этого лишь ресурсы обыденного английского языка. И, полагаю, сделать это – значит *объяснить* кванторы и переменные.

Мы можем приписать Фреге то открытие, что если расширить подобным образом аппарат местоимений английского (немецкого или любого другого достаточно схожего естественного) языка, то становится возможно вывести несколько простых правил синтаксических операций – правил, которые сегодня можно найти в любом хорошем учебнике по логике, – так что в результате этого в последовательностях предложений, которые могут быть образованы посредством последовательного применения этих правил, находит отражение (is captured) поистине поразительное количество правильных форм дедуктивного

рассуждения. Именно ради этих правил имеет смысл использовать кванторы и переменные. То странно выглядящее, неестественное и вычурное переписывание нашей изящной, гладкой английской речи, которое представляет собой язык кванторов и переменных, имеет под собой лишь одну цель: заключить всю эту изящную гладкость (во всяком случае, в той мере, в какой она является средством для выражения тезисов, касающихся общности и существования) в такую форму, в рамках которой становится возможным применение приемлемо малого набора правил синтаксических операций (правил, которые образуют собой пространство правильных форм рассуждения в отношении вопросов общности и существования). Но хотя именно эти правила дают нам мотивацию в пользу того, чтобы иметь в своем распоряжении такую вещь как язык кванторов-переменных, они не являются источником значения этого языка, т.е. предложений, содержащих кванторы и переменные. Значение кванторов задано теми фразами английского языка – или фразами неких других естественных языков, – сокращениями которых они служат. Факт того, что кванторы – это сокращения, позволяет нам дать им наилучшее из возможных определение: мы можем показать, как элиминировать их из некоторых выражений, получив на выходе фразы, которые мы уже понимаем¹⁴.

Теперь вернемся к тезису 4: к тезису о том, что единственный смысл бытия, или существования, адекватно передается при помощи квантора существования формальной логики. Должно быть очевидно, что если наше объяснение значения кванторов – и в частности квантора существования – верно, то этот тезис должен быть истинен. Если наше объяснение верно, то предложение

¹⁴ Данный тезис о значении и определении находит серьезных и последовательных оппонентов. Кто-то из таких оппонентов может повторить то, что Дэвид Льюис сказал о методе «семантического маркера» по выявлению семантики для естественных языков: он может сказать, что техника, которую мы предложили для элиминации кванторов из предложения, не сообщает нам «самого главного о значении <...> предложения: а именно, условий, при которых оно было бы истинным» (David Lewis, «General Semantics», in Donald Davidson and Gilbert Harman (eds.), *Semantics of Natural Language* (Dordrecht, 1972), 169). – *Примеч. авт.*

$\exists x x$ – это собака

является сокращением предложения

В отношении по крайней мере одного нечто истинно, что оно_x такое, что оно_x собака.

То есть

В отношении по крайней мере одного нечто истинно, что оно такое, что оно собака.

То есть

В отношении по крайней мере одного нечто истинно, что оно собака.

То есть

По крайней мере одна вещь – собака.

То есть

Есть по крайней мере одна собака.

Таким образом, квантор существования выражает смысл «есть» в повседневном английском языке. И, если верен второй тезис, «есть по крайней мере одна собака» эквивалентно «по крайней мере одна собака существует», и квантор существования также выражает смысл повседневного «существовать». (Соответственно, обозначение «квантор существования» не является неудачным названием. Нет необходимости искать для него некое альтернативное наименование вроде «квантора партикулярности».) По крайней мере, все это верно, если верным является предложенное нами объяснение кванторов. Многие философы – к примеру, сторонники «подстановочной» интерпретации квантификации – могли бы оспорить представленное мною объяснение кванторов¹⁵. Однако защита куайновского

¹⁵ Ван Инваген посвятил критике подстановочной интерпретации кванторов отдельную статью: Peter van Inwagen, «Why I Don't Understand Substitutional Quantification», in Peter van Inwagen, *Ontology, Identity, and Modality. Essays in Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001): 32–36. – *Примеч. пер.*

понимания квантификации не представляется возможной в рамках настоящего эссе.

Тезис 5

Теперь перейдем к последнему из пяти тезисов, образующих куайновскую метаонтологию. В отличие от предыдущих четырех, пятый тезис не может быть сколь-нибудь удобным образом сформулирован в виде одного-единственного предложения. Это тезис о наилучшем – единственно разумном – способе попытаться ответить (и вести полемику об альтернативных ответах) на «онтологический вопрос»: что есть? Будучи тезисом о стратегии, он влечет за собой большое количество прагматических рассуждений и потому требует несколько более странного изложения.

Пятый тезис относится к той части метаонтологии Куайна, которая выделяется с помощью слов «критерий онтологического обязательства». Эти слова не всегда понимаются правильно. Как представляется, многие философы считают, что слова «критерий онтологического обязательства Куайна» – это обозначение для тезиса о том, что представляют собой «онтологические обязательства» теории (любой теории). Многие философы, кажется, полагают, что Куайн считает, что существует четко определенный класс объектов, называемых «теориями», и что он считает, что он разработал технику, которую можно применить к «теориям» с тем, чтобы раскрыть объективно имеющуюся у них (но часто скрытую) особенность, или аспект их содержания, который называется «онтологическими обязательствами». Эта техника могла бы быть описана так: переформулируйте теорию на языке кванторов и переменных, или в «канонической записи квантификации»; рассмотрите множество всех предложений, являющихся формальными следствиями переформулированной теории; рассмотрите члены этого множества, которые являются закрытыми предложениями, начинающимися с фразы квантора существования, чья область действия – это остаток предложения; именно эти предложения раскрывают онтологические обязательства теории. Каждое из них

будет состоять из квантора существования, за которым следует переменная, за которой следует предложение, в котором эта переменная является единственной свободной переменной¹⁶. Допустим, к примеру, что « x » – это переменная, следующая за квантором, и что она имеет три свободных вхождения в открытом предложении, которое следует за квантифицированной фразой. В таком случае предложение нашей теории, которое предположительно частично выявляет онтологические обязательства этой теории, может быть схематически представлено следующим образом:

$$\exists x \dots x \dots x \dots x.$$

Открытое предложение выражает условие, налагаемое на объекты. Онтологическое обязательство нашей теории, которое выявило это наше упражнение, таково: наша теория обязывает нас к признанию существования по крайней мере одного объекта, который удовлетворяет условию, схематически представленному нами следующим образом:

$$\dots x \dots x \dots x \dots$$

На этом описание того, что (по моему мнению) многие философы ошибочно рассматривали как «критерий онтологического обязательства Куайна», заканчивается. Проблема данной интерпретации «критерия онтологического обязательства Куайна» в том, что в ней заранее предполагается, что есть четко определенные объекты, называемые теориями, и что каждый из них имеет единственно верный перевод на язык кванторов и переменных, или в «каноническую запись». Если бы мы предположили, что существует класс четко определенных объектов, называемых предложениями, то смогли бы получить первую из этих пресуппозиций, определив теорию как любой класс предложений. Это было бы крайне искусственное понимание «теорий», поскольку обычно предполагается, что, скажем, общая теория относительности или теория эволюции не привязаны

¹⁶ Или может оказаться, что в этом предложении нет ни одной свободной переменной. Мы не берем в расчет этот специальный случай. – *Примеч. авт.*

к какому-то конкретному классу предложений. Но давайте просто закроем глаза на эту проблему и сосредоточимся на проблеме «единственно верного перевода». Есть две причины того, почему нет такой вещи, как единственно верный перевод теории (или множества предложений) на язык кванторов и переменных. Во-первых, язык кванторов и переменных – это не что-то такое, «чем» определенное предложение написано или не написано (something that a given sentence is «in» or «not in») в том же самом смысле, в каком данное предложение написано буквами иврита, или курсивом, или французским языком. Скорее, язык кванторов и переменных – это то, что в различной степени представлено в различных предложениях. Во-вторых, даже если мы закроем глаза на это обстоятельство, как правило, будут существовать альтернативные способы перевода предложения или множества предложений на язык кванторов и переменных. Эти соображение можно прояснить при помощи следующего примера.

Рассмотрим следующую последовательность предложений – последовательность того типа, который знаком каждому, кто учил логику:

Каждая планета в любой момент времени находится на некотором расстоянии от каждой звезды

$\forall x$ если x – это планета, то x в любой момент времени находится на некотором расстоянии от каждой звезды

$\forall x$ (x – это планета $\rightarrow \forall y$ если y – это звезда, то x в любой момент времени находится на некотором расстоянии от y)

$\forall x$ (x – это планета $\rightarrow \forall y$ (y – это звезда $\rightarrow \forall t$ если t – это момент времени, то тогда x в t находится на некотором расстоянии от y))

$\forall x$ (x – это планета $\rightarrow \forall y$ (y – это звезда $\rightarrow \forall t$ (t – это момент времени $\rightarrow \exists z$ (z – это расстояние & x в t отдалено от y на z))))).

Не следует мыслить язык кванторов и переменных (или каноническую запись квантификации) как что-то, «чем» написано предложение. Скорее этот язык (или эта запись) представляет собой нечто, чего становится *все больше и больше* в каждом

из последующих предложений в данной последовательности¹⁷. В обыденном английском языке есть различные средства (devices) и конструкции, выполняющие ту работу, которую кванторы и переменные выполняют в предложениях из последовательности выше. Мы можем преобразовать предложение английского языка в предложение, строго говоря, не являющееся английским предложением, элиминировав некоторые из этих средств и конструкций посредством их замены на кванторы и переменные. И если английское предложение является хоть сколько-нибудь сложным, то в нем может быть несколько «мест» (sites), которые дают возможность это сделать. В каждом конкретном случае могут быть использованы одна, несколько или все такие возможности; насколько *сильно* преобразовано исходное предложение – сколь много возможностей для введения канонической записи квантификации было использовано, – будет зависеть от целей того, кто вводит эту запись.

Между тем такого рода описание возможностей, представляемых английскими предложениями для введения кванторов и переменных, предполагает, что внутри каждого английского предложения есть полностью определенное и объективно наличествующее количество «мест», в которых могли бы быть введены кванторы и переменные, и что у каждого из этих «мест» есть особенности, диктующие точный способ надлежащего введения этих средств. Разумеется, если бы это было так, то введение кванторов и переменных в английскую речь всегда представляло бы собой чисто механическую процедуру. Быть может, в некоторых случаях введение кванторов и переменных действительно сродни механической процедуре, однако это совершенно точно не всегда так. Начнем с того, что нам иногда придется выбирать между альтернативными способами введения этих недвусмысленных средств в предложение, которое является двусмысленным в отношении его возможных прочтений в том, что касается квантификации. Впрочем, есть более интересное отношение, в котором задача введения канони-

¹⁷ Вместо «канонической записи» мы могли бы сказать «каноническая грамматика». См. Уиллард ван Орман Куайн, *Слово и объект* (М.: Логос: Практис, 2000), 262. – *Примеч. авт.*

ческой записи может выходить за рамки чисто механической процедуры. Иногда эта задача требует некоторой доли креативности. В качестве маленького тому примера рассмотрим четырехместное открытое предложение, фигурирующее как часть последнего предложения из последовательности предложений выше. Откуда там взялось слово «отдалено»? Компьютерная программа – по крайней мере, всякая программа, которую действительно мог бы написать человек, – по всей вероятности, могла бы составить предложение, содержащее предложение « x в t находится на z от y » вместо « x в t отдалено от y на z ». Почему этого не сделал я? Ну, просто потому, что это глупо звучит¹⁸. Каковы бы ни были причины того, хотя мы можем

¹⁸ Проблема, о которой до конца этого абзаца говорит ван Инваген, связана с особенностями употребления английских предлогов и довольно плохо переводима на русский язык. Оригинальное предложение, которое переводит на язык кванторов и переменных ван Инваген, по-английски выглядит так:

Every planet is at any time at some distance from every star.

Последняя часть последнего предложения последовательности преобразований имеет вид:

x is at t separated from y by z .

Как видно, «planet» заменяется на « x », «at any time» – на «at t », «from every star» – на «from y », но «at some distance» соответствует «separated by z from», а не «at z from», как это должно было бы быть, если бы замена производилась чисто механически. Это связано с тем, что у английского предлога «at» нет лексической сочетаемости с мерами расстояния: хотя мы можем сказать «at some distance from», выражение «at five meters from» звучит аграмматично.

Отчасти эта проблема воспроизводится и в русском языке. Хотя «на некотором расстоянии от» – это хороший русский, «на пяти метрах от» – аграмматичное выражение. Как ван Инвагену в английском нужно было заменить «at some distance from» на «separated by z from», нам нужно заменить «на некотором расстоянии от» на «отдалено на z от». Однако в случае русского языка отличие несколько сглажено тем, что в обоих случаях употребляется один и тот же предлог «на», тогда как в английском различие видно уже на уровне разницы между «at» и «by». Из-за этого русскому читателю может быть труднее понять, о чем именно пытается сказать ван Инваген – почему мы и решили помочь ему настоящим примечанием. – *Примеч. пер.*

сказать, что А находится на некотором расстоянии от В, мы не можем сказать о некотором расстоянии, что А в нем от В. Или, по крайней мере, мы можем сказать нечто подобное разве что с трудом. Понимая, что в случае рабского следования выражению «находится на» из исходного предложения я натолкнусь на этот факт словоупотребления в английском языке, я отправился на поиски альтернативного способа выражения и остановился на таком обороте как «отдален от... на...». Это, если хотите, пример креативности; не самый впечатляющий ее пример в сравнении с множеством других повседневных достижений людей, но, полагаю, значительно превосходящий любые достижения, которых мы можем ожидать от компьютера. Разумеется, было бы абсурдно предполагать, что итоговое введение оборота «отдален от... на...» было каким-либо образом строго продиктовано содержанием исходного английского предложения. Несомненно, есть множество других словесных выражений, которые послужили бы здесь нам в данном случае ничуть не хуже.

Кроме того, введение кванторов и переменных могло бы быть выполнено способами, требующими куда большей креативности, чем описанный выше. Рассмотрим еще раз последнее предложение из вышеуказанной последовательности. На мой взгляд, открытое предложение « z – это расстояние» не имеет большого смысла, учитывая тот факт, что я не могу привести вразумительное описание свойств, которые имел бы удовлетворяющий это предложение объект¹⁹. И поскольку я полагаю, что очевидная осмысленность первого предложения из этой последовательности, предложения обыденного английского языка, не предполагает в качестве условия того, что фраза типа «десять миль» обозначает (denotes) какое-то конкретное «расстояние», я склонен думать, что последнее предложение из данной последовательности не является корректным парафразом первого, хотя второе, третье и четвертое предложения парафразируют его корректно.

¹⁹ См. Peter van Inwagen, «Searle on Ontological Commitment», in Ernest LePore and Robert Van Gulick, *John Searle and His Critics* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 358, n. 11. – *Примеч. авт.*

Можно сказать, четвертое предложение – это «крайняя граница» в отношении введения кванторов и переменных в целях выполнения той работы, которая выполняется выражениями «каждый», «любой» и «некоторый» в предложении «Каждая планета в любой момент времени находится на некотором расстоянии от каждой звезды». Можно сказать, открытое предложение « x в t находится на некотором расстоянии от y » попросту не дает возможности для введения квантора. Но если это так, то как насчет такого предложения, как «если x находится на определенном расстоянии от y и y находится на определенном расстоянии z , то расстояние от x до y больше, чем расстояние от y до z , или расстояние от x до y равно расстоянию от y до z , или расстояние от x до y меньше, чем расстояние от y до z »? Это предложение очевидно выражает истину – или, по крайней мере, истину очевидно выражает замыкание его квантором общности. Должны ли мы сказать, что это предложение составлено из *четырёх никак не связанных друг с другом* предикатов: того, который мы уже упоминали, и трех других («расстояние от 1 до 2 больше, чем расстояние от 3 до 4» и т.д.)²⁰? Разумеется, это не так. Логические структуры антецедента и консеквента этого предложения связаны куда теснее. Мы могли бы отразить тесную логическую связь между антецедентом и консеквентом, если бы были готовы допустить, что есть такие вещи, как «расстояния», которыми «отдаляются» друг от друга пространственные объекты, и что одним и тем же «расстоянием» может одновременно «отдаляться», с одной стороны, А и В и, с другой стороны, В и третий объект С. Однако нам совсем не обязательно делать такое допущение – которое, как я уже говорил, я не нахожу вразумительным, – чтобы отразить подобную связь. Есть множество альтернатив. Одной из них будет ввести предикат «1 в 2 раза дальше от 3, чем 4 – от 5». Нам не потребуется других предикатов, касающихся пространственной отдаленности, чтобы выразить то, что выражено нашим предложением

²⁰ Объяснение «предикатов» см. в: Willard Van Orman Quine, *Elementary Logic* (Cambridge: Cambridge, Mass. 1966), §40–42. Там, где мы использовали цифры, выделенные жирным шрифтом, Куайн использует цифры в кружках. – *Примеч. авт.*

(что бы в точности ни значило «то, что выражено нашим предположением»; примем пока подобные выражения как сами собой разумеющиеся):

Если x в 1 раз дальше от y , чем x – от y , и y в 1 раз дальше от z , чем y – от z , то тогда $\exists n$ x – в n раз дальше от y , чем y – от z , и $n > 1$, или $n = 1$, или $n < 1$.

(Мы могли бы решить опустить слова «и $n > 1$, или $n = 1$, или $n < 1$ », рассматривая их как «подразумеваемое» следствие свойств реальных чисел.) Имея в своем распоряжении этот предикат, мы можем заменить последний пункт (clause) в финальном предложении из нашей последовательности предложений на « x в 1 раз дальше от y , чем x – от y », что позволяет избежать неудобной проблемы описания природы объектов, удовлетворяющих открытому предложению « z – это расстояние»²¹.

Резюмируем: граница между тем, чтобы «не быть записанным» языком кванторов и переменных, и тем, чтобы «быть записанным» им, не является резкой, но представляет собой дело степени – или, лучше сказать, введение кванторов и переменных в конкретный случай английской речи состоит в использовании некоторых или всех возможностей, предоставляемых предложениями, из которых состоит этот случай речи, для замены некоторых конструкций внутри этих предложений на конструкции, включающие в себя кванторы и переменные. И это процедура, которая может потребовать некоторой толики креативности. «Механический» подход к введению канонической записи квантификации может приводить к сомнительному с точки зрения грамматики результату. Что еще важнее, изначально напрашивавшиеся сами собой определенные способы введения кванторов и переменных по зрелом размышлении могут показаться философски небесспорными: способ введения кванторов или переменных может давать набор предложений, формальным следствием которого будет экзистенциальное обобщение

²¹ В целях упрощения настоящего примера я опустил временную переменную. Строго говоря, мне следовало бы ввести предикат «в момент времени **1 2** в **3** раза дальше от **4**, чем **5** – от **6**» и заменить последний пункт (clause) последнего предложения на «в t x в 1 раз дальше от y , чем x – от y ». – *Примеч. авт.*

открытого предложения F, такое что по размышлении мы можем оказаться не готовы допустить, что есть что-то, что удовлетворяет F. (На место «F» подставь «z – это расстояние», «x – это число», «y – это множество» и т.д.) При этом мы можем быть убеждены, что наш «изначальный» случай английской речи не имел своим следствием, что есть некоторые F и что тем не менее английская речь содержала логическую структуру, которую можно некоторым образом отразить логическими конструкциями, содержащими кванторы и переменные. Именно в этом случае – для того чтобы быть способными действовать в соответствии с этим убеждением – и требуется креативность. И нет никакой единственно верной заранее существующей «скрытой логической формы», которая могла бы быть раскрыта при помощи этой креативности. Очевидно неверно, что любой перевод некоторого конкретного случая английской речи на язык кванторов и переменных ничуть не хуже любого другого, однако будет множество интересных случаев, когда вопрос о том, является ли один такой перевод ничуть не худшим, чем какой-то другой, будет философским вопросом со всеми вытекающими *отсюда* последствиями. (Быть может, в некоторых случаях этот вопрос является эстетическим или научным. Некоторые «постулируемые объекты» оскорбляют эстетические чувства определенных людей, даже если они не имеют «строгих» возражений против них. Другие такие объекты могут быть прекрасными и философски вполне приемлемыми, однако трудно совместимыми с ныне общепринятыми научными теориями.)

Таким образом, неверно говорить, что некая теория или некий конкретный случай английской речи имеют определенные в большей или меньшей степени скрытые, но объективно имеющиеся у них «онтологические обязательства». Более того, Куайн прекрасно осознает этот факт, и он не предлагал какой бы то ни было механической техники для их раскрытия. (Утверждение о том, что такого рода суждение высказал истовый прагматист, несомненно, звучит почти невероятно.) Что же тогда *представляет собой* «куайновский критерий онтологического обязательства»?

Я уже говорил, что эти слова служат обозначением для определенного тезиса, касающегося стратегии. Точнее сказать,

это обозначение для наиболее выгодной стратегии для того, чтобы заставить людей прояснить свои онтологические обязательства (или онтологические обязательства их речи). Стратегия такова: некто берет предложения, которые принимает другой участник разговора, и с помощью любых доступных ему диалектических приемов побуждает собеседника вводить в его предложения все больше и больше кванторов и переменных. (Или, если хотите, этого человека побуждают принимать новые предложения – предложения, полученные из предложений, с которыми он изначально был согласен, – путем последовательной замены средств и конструкций обыденного английского языка на средства и конструкции канонического языка квантификации. Наша последовательность предложений о звездах, планетах и расстояниях служит примером того, что имеется в виду под такой «нарастающей заменой» (*progressive replacement*). Если в какой-то момент этой процедуры выясняется, что экзистенциальное обобщение некоторого открытого предложения F может быть формально выведено из предложений, принимаемых этим человеком, то этим будет показано, что предложения, которые он принимает, и способы введения кванторов и переменных в те предложения, с которыми он согласен, формально обязывают его к признанию того, что существуют вещи, удовлетворяющие F.

«Но если кто-нибудь не верит, к примеру, в числа и видит, что определенное введение кванторов и переменных в его предложения имело бы своим следствием, что из получившихся предложений может быть формально выведено “ $\exists x x$ – это число”, то почему бы ему просто не отказаться от введения канонической записи именно в этом случае и не сказать: “Досюда, но не далее”²²? Почему он не может прекратить играть в куйновскую игру, как только пожелает? И раз уж на то пошло, почему он вообще должен соглашаться в нее играть?»

²² «Thus far and no farther» – английское повседневное выражение с библейскими корнями. Близко к Иов 38:11: «до сего дойдешь и не преjdeши». – *Примеч. пер.*

Что ж, любой философ абсолютно свободен сопротивляться применению любых диалектических ухищрений. Однако уместно обозначать два следующих момента.

- Иногда, в простых случаях, в которых требуется очень мало креативности или не требуется ее совсем, отказ принять очевидное предложение (proposal) ввести кванторы и переменные может быть близким к невразумительному. В конце концов, символ « \exists » – это по сути сокращение английского «есть» (there is) точно таким же образом, каким «+» – по сути сокращение английского «плюс». Допустим, к примеру, что некий философ утверждает, что некоторые метафизические предложения (sentences) осмысленны; допустим, в частности, что он действительно произнес или написал предложение «Некоторые метафизические предложения осмысленны». И допустим также, что он является фанатичным номиналистом, известным своими заявлениями о том, что, строго говоря, предложений не существует. Совершенно ясным является предложение (proposal) ввести каноническую запись квантификации в английское предложение (sentence) «Некоторые метафизические предложения осмысленны»:

$\exists x$ (x – это предложение & x – метафизическое & x осмысленно).

- Однако философу, написавшему предложение «Некоторые метафизические предложения осмысленны» и отрицающему, что (строго говоря) есть какие бы то ни было предложения, придется отклонить это ясное предложение (proposal). И если учитывать, что « \exists » просто *означает* «есть» (равно как «+» просто означает «плюс»), весьма непросто обосновать такого рода непреклонность. (Как нам следует понимать того, кто готов написать или произнести предложение «Два плюс два равно четыре» и в то же время отказывается – и вовсе не потому, что не знает канонической записи элементарной арифметики – написать или произнести предложение « $2+2=4$ »?). Если же говорить об историческом факте, то Куайн, как кажется, начал говорить о «канонической

записи квантификации» в онтологическом контексте вследствие того, что он столкнулся с философами, принимавшими английские предложения, чья очевидная «символизация» имела форму « $\exists x (Gx \ \& \ Hx)$ », и тем не менее отрицавшими соответствующие им английские предложения, имеющие форму « $\exists x Gx$ »²³.

- В более сложных случаях отказ идти далее определенной границы в замене выражений повседневно английского языка на кванторы и переменные мог бы оставить английские предикаты, интуитивно кажущиеся тесно связанными на логическом уровне, без какой-либо очевидной логической связи. (Мы уже видели тому пример выше.) И это могло бы оставить нас без какого-либо способа объяснения правильности тех дедуктивных выводов (validity of inferences), которые интуитивно кажутся нам правильными.

Я завершу настоящее эссе небольшим примером того, как философ мог бы апеллировать к последнему пункту в споре о том, что есть. Пример позаимствован из классического эссе Дэвида и Стефани Льюисов «Дырки»²⁴.

Допустим, некий материалист отказывается признавать, что предложение «В этом куске сыра ровно две дырки» можно перевести на язык кванторов и переменных следующим образом:

$\exists x \exists y (x \text{ — это дырки} \ \& \ y \text{ — это дырки} \ \& \ x \text{ в этом куске сыра} \ \& \ y \text{ в этом куске сыра} \ \& \ \sim x = y \ \& \ \forall z (z \text{ это дырки} \ \& \ z \text{ в этом куске сыра} \ \rightarrow .z = x \vee z = y))$.

(Можно понять, почему материалист не хотел бы принять этот перевод: несомненно, будут случаи, когда он принял бы то, что

²³ См., к примеру, обсуждение у Куайна (Willard van Orman Quine, «On Carnap's Views on Ontology», *Philosophical Studies* 2 (1951): 65–72) карнаповского разграничения «внутренних» (internal) и «внешних» (external) вопросов; рассуждение, позволившее Карнапу отбросить как недопустимый (illegitimate) вопрос «Существуют ли числа?», но счесть вопрос «Существует ли наибольшая пара простых чисел-близнецов?» допустимым (legitimate). – *Примеч. авт.*

²⁴ David Lewis and Stephanie Lewis, «Holes», *Australian Journal of Philosophy* 48 (1970): 206–212. – *Примеч. авт.*

было выражено в этом случае посредством указанного предложения обыденного английского языка; предложенный перевод выражает истину лишь в том случае, если есть объекты, удовлетворяющие открытому предложению « x – это дырка»; если материализм истинен, то тогда есть только материальные объекты; ни один материальный объект не удовлетворяет « x – это дырка»). Предположим, кто-то ведет онтологическую дискуссию с такого рода материалистом. Точное содержание дискуссии в данном случае не столь уж важно. (Собеседник мог бы быть противником материализма или просто мог бы пытаться лучше понять, что именно подразумевает позиция этого материалиста). Вот как можно было бы применить соображения по поводу правильности дедуктивного вывода (*validity of inference*) в подобного рода дискуссии. Собеседник мог бы попросить материалиста рассмотреть обыденное английское предложение «Если в этом куске сыра три семечка тмина, то в этом куске сыра семечек больше, чем дырок». Очевидно, это предположение – логическое следствие предложения «В этом куске сыра ровно две дырки». Любой, кто принимает вышеприведенную «символизацию» последнего предложения и кто принимает любую аналогичную символизацию второго предложения, легко может объяснить факт того, что второе предложение является логическим следствием первого: символизация второго предложения есть формальное следствие символизации первого. Однако наш материалист не может принять такое объяснение данного факта и должен или довольствоваться отсутствием объяснения, или предложить какое-то другое объяснение. Единственный напрашивающийся сам собою способ найти альтернативное объяснение это факта таков: подыскать такие альтернативные символизации двух предложений, чтобы (i) «новая» символизация последнего предложения была формальным следствием «новой» символизации первого и (ii) чтобы ни одна из новых символизаций не была такой, чтобы их истина требовала существования объектов, удовлетворяющих некоторому открытому предложению (вроде « x – это дырка»), которое не может быть удовлетворено объектами, принимаемыми материалистом.

В данном случае достаточно легко найти такие альтернативные символизации – при условии, что материалист готов

принять существование некоего рода абстрактных объектов. С некоторыми трудностями (как показали Льюисы) можно изыскать альтернативные символизации, не предполагающие существования абстрактных объектов. Но, если говорить откровенно, эти «номиналистические» символизации причудливы и апеллируют к очень сильному принципу мереологического суммирования. Выходит, определенные неблагоприятные последствия строгого номиналистического материализма становятся очевидны лишь в случае принятия куайновской стратегии прояснения онтологических споров, и маловероятно, что они были бы замечены при ином раскладе. Вот, на мой взгляд, главный урок, который мы могли бы вынести из всего из этого: все онтологические споры, в которых оппоненты не принимают куайновскую стратегию онтологического прояснения, сомнительны. Если куайновские «правила» ведения онтологического спора не соблюдаются, то – говорят те из нас, кто придерживается куайновской метаонтологии, – почти наверняка многие неблагоприятные следствия позиций спора останутся незамеченными вследствие неточности формулировок и готовности принимать желаемое за действительное²⁵.

²⁵ Настоящее эссе представляет собой адаптацию первой главы книги «Бытие: онтологическое исследование» (*Being: A Study in Ontology*), которая выйдет в Oxford University Press. – *Примеч. авт.*

РЕЦЕНЗИИ

Р.В. Светлов, Д.С. Курдыбайло, А.С. Степанова и др. Академический скептицизм.

Античные исследования. СПб.: Изд-во РХГА, 2022

Для цитирования: Мочалова, И.Н. Рецензия на книгу *Академический скептицизм, Р.В. Светлов, Д.С. Курдыбайло, А.С. Степанова и др. Историко-философский ежегодник 38 (2023): 401–409.*

For citation: Mochalova, Irina N. Review of *Academic Skepticism, Roman V. Svetlov, Dmitry S. Kurdybaylo, Anna S. Stepanova et al. History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik 38 (2023): 401–409.* (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 07.07.2023

Принята к публикации / Accepted: 08.08.2023

2022 г. – это год, завершающий юбилейное десятилетие: Академии Платона – 2400 лет¹. И именно в этом году в Санкт-Петербургском издательстве Русской христианской гуманитарной академии им. Ф.М. Достоевского в серии «Античные исследования» выходят две книги, посвященные Платоновской

¹ Точная дата основания Платоном Академии неизвестна, принято считать, что это произошло не раньше 387 г. до. н.э.



Академии: «Философская история Платоновской Академии»² и «Академический скептицизм». Безусловно, это знаковое событие, говорящее об интересе не только к платонизму, но и к той институции, которая обеспечила ему существование на протяжении всей античной (и не только античной) культуры. Обсуждение проблемы непрерывности и единства академической традиции началось уже в античности и продолжается сегодня; один из значимых аспектов дискуссии – значение в истории Академии скептического поворота, так называемой «революции» Аркесилая. Ответы на вопросы о том, что такое академический скептицизм, как он связан с традицией платонизма и какую роль играет в культуре эллинизма, дает предпринятое петербургскими учеными исследование, итогом которого стала рецензируемая коллективная монография «Академический скептицизм». Как первая в России специальная работа, посвященная академическому скептицизму, она заслуживает внимания и обсуждения.

В первой главе монографии «Скептик ли Платон? Проблема происхождения и истории скептицизма» обсуждается проблема так называемого «скептического поворота» Академии, связанного с деятельностью Аркесилая из Питаны (315–241 гг. до н.э.), возглавившего школу в середине 70-х гг. до н.э. Исследователями было выдвинуто несколько гипотез, объясняющих причины реформы, предпринятой Аркесилаем. Согласно одной, к отказу от академического догматизма Аркесилая привела прежде всего борьба за интеллектуальное влияние с Зеноном Китийским, видевшим себя в качестве подлинного наследника всей предшествующей философии, включая академический платонизм. В частности, по мнению Дж. Диллона, в противостоянии с Зеноном у Аркесилая был единственный выход – «предпринять широкомасштабную атаку на концепцию всякой догматической очевидности»³. Другие исследователи

² Е.В. Афонасин, А.С. Афонасина, Джон Диллон. *Философская история Платоновской Академии. Тексты и исследования* (СПб.: Издательство РХГА, 2022).

³ Джон Диллон, *Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н.э.)*, пер. с англ. Е.В. Афонасина (СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005), 267. Ср. гипотезу Г. Тарранта, рассматривающего

связывают академический скептицизм с апоритическими текстами самого Платона. Как считает автор трех параграфов первой главы Р.В. Светлов, интеллектуальное соперничество – лишь контекст; основная причина может быть найдена в скептическом ресурсе самого платоновского наследия.

Выявление «скептического потенциала» философии Платона прежде всего предпринимается в первом параграфе «*Скептицизм и пределы рациональности в философии Платона*». Поиск текстов Платона, которые могли бы стать стимулом для формирования скептических представлений, и в частности принципа «эпохе», который является важнейшим методическим «маркером» скептицизма, приводят Р.В. Светлова к анализу богатой семантики слова «δύναμις». Анализируя различные контексты, автор приходит к выводу, что «δύναμις» «как нельзя лучше подходит для обозначения того, что связано с различными типами иррациональности, обуславливающими наше мышление» (с. 18). Присутствие иррациональности в платоновском дискурсе ограничивает притязания разума, выявляя предметы, которые противятся любой однозначности (например, проблема несоизмеримости бытия в «Софисте» и ее отражение в «Теэтете»), а значит, становится основанием для будущего «скептического поворота».

Демонстрация предпосылок скептического прочтения наследия Платона представлена и во втором параграфе главы «*Скептицизм Юма и “скептицизм” Платона*» (С.В. Светлов, Ф.Ф. Корочкин). Авторы детально анализируют известный платоновский аргумент от господина и раба («Парменид», 133c–d) и, показав определенное сходство метода анализа причинности у Платона и Юма, раскрывают исторические формы техники скепсиса.

В заключительном параграфе «*Риторика и скепсис*» Р.В. Светлов проблематизирует связь «техник» риторики и ака-

скептический поворот как полемическую конструкцию Антиоха: Harold Tarrant. «One Academy? The Transition from Polemo and Crates to Arcesilaus», in Paul Kalligas, Chloe Balla, Effie Baziotopoulou-Valavani & Vassilis Karasmanis. *Plato's Academy. Its Working and Its History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 200–219.

демического скепсиса. Он показывает, что процедура прений необходимым образом приводит слушателей к точке методического незнания, близкого методическому незнанию, которое мы видим и у платоновского Сократа, и у скептика времени Средней академии.

Вторая глава «Антиох Аскалонский и Новая академия: между Платоном, стоиками и Цицероном» (А.С. Степанова) представляет собой обширное исследование различных философских традиций эллинизма. Знакомство с почти тридцати-страничным текстом, к сожалению, не позволяет однозначно ответить на вопрос об основной цели предпринятого исследования и понять место раздела в общей структуре монографии. Выбор фигуры Антиоха в исследовании академического скептицизма мог быть значим как обращение к нему как к критику скепсиса Карнеада и Филона из Ларисы; однако, думается, пафос текста в другом: на основании анализа сохранившихся свидетельств показать особенности платонизма Антиоха, ратовавшего за преемственность с древней Академией, непрерывность традиции и единство учения. А.С. Степанова приходит к выводу, что Антиох оказывается посредником в «творческом развитии и трансляции философской мысли, с пристальным вниманием к стоикам» (с. 61). Таким образом, эту главу можно рассматривать как актуализацию контекста, в котором в конце II – первой половине I в. до н.э. существовал скептический дискурс.

Таковую же роль играет текст **третьей главы** монографии «**Элементы скептицизма, пессимизма и оптимизма и их баланс в библейской литературе премудрости**» (И.Р. Тантлевский). Предпринятый сравнительный анализ античного скептицизма и древнеближневосточной традиции (на примере Книг Кохэлета (Экклесиаста)) позволяет раскрыть возможные особенности «скептических» рассуждений, итогом которых оказываются весьма оптимистичные выводы.

Авторы **четвертой главы** «**Академическая эпистемология и современная полемика об определении знания и границах науки**» (Р.В. Светлов, С.В. Слободковский) рассматривают скептическую традицию в контексте проблемного поля современной философии науки.

На основании анализа четырех основных положений, выдвинутых академиками (Сic. *Acad.II*. XXVI.82) и составляющих фундамент скептической эпистемологии, авторы первого параграфа раскрывают особенности критики скептиками стоической гносеологии, и прежде всего концепта «постигающего представления» (φαντασία καταληπτική), при наличии которого автоматически возникает «согласие» (συγκατάθεσις). Демонстрируя уязвимость стоической «каталепсии», академики отказывались от претензии на окончательное и достоверное знание, полагая возможность действовать, опираясь на «убедительное (πιθανόν) впечатление». Авторы показывают, что основания академической критики типологически близки принципу «фальсифицируемости» К. Поппера, что особенно очевидно в рамках применимости обоих принципов в области общественно-правовых отношений. На примере политической деятельности и юридической практики Цицерона демонстрируется как сходство основных принципов, так и фундаментальные различия во взглядах Цицерона и Поппера, связанные с прогрессистскими установками последнего.

Анализ полемики между скептиками и стоиками по поводу постигающего представления, ставшей стимулом для развития скептической методологии, в следующем параграфе главы продолжает Р.В. Светлов. Он показывает, что в отличие от стоиков, как и от эпикурейцев, для скептиков «очевидность» не является признаком истинности, она лишь свидетельствует в пользу убедительности вероятного. Невозможность для скептиков заменить «я уверен» на «я знаю» означает, что должно опираться на стратегии практической деятельности и практического выбора, а не на умозрительно-аподиктически выведенную реальность. Обсуждение в параграфе определения знания в «Теэте» как правильного мнения (убеждения) с объяснением показывает, что несмотря на радикальную перемену угла зрения на природу познавательных процессов, скептицизм, который является продуктом Академии Платона, сохраняет свою ключевую роль для эпистемологических проектов эмпирически ориентированной философии и философии науки.

Пятая глава «Академический скептицизм в Риме» посвящена фигуре Цицерона. В первом параграфе Д.А. Федоров

на основе анализа основных идейных влияний, определивших мировоззренческие установки Цицерона, приходит к выводу, что, с определенными оговорками, социальную философию Цицерона можно рассматривать как направление в рамках академического скептицизма (с. 104). В следующем параграфе Д.А. Федоров конкретизирует свой вывод в ходе анализа в текстах Цицерона свидетельств о пропагандистско-просветительской деятельности «философского посольства» в Рим под руководством главы Новой Академии Карнеада. Особое внимание уделяется интерпретации Цицероном текста не дошедшей до нас знаменитой речи Карнеада «Против справедливости», нашедшей отражение в частично сохранившейся третьей книге трактата *De Re Publica*. Цицерон, стремясь популяризировать характерный для скептиков методологический принцип философствования, актуализирует тезисы Карнеада, приспособлявая их к реалиям кризиса поздней Римской Республики и собственным прагматическим целям.

Третий параграф раздела представляет оригинальную попытку С.В. Слободковского прочитать один из сюжетов троянской войны (падение Трои) в изложении Вергилия (*Энеида*, кн. II), используя методологию скептиков, делая акцент на учете вероятности того или иного события. Предложенная интерпретация достаточно спорна, но показывает возможности применения скептической методологии.

Завершающая **шестая глава «Августин и неоплатоники против Аркесилая и Карнеада. Скептицизм в поздней Академии»** представляет рецепцию академического скептицизма в трудах христианских неоплатоников IV–VI вв.

В первом параграфе представлено интересное и глубокое исследование Д.С. Курдыбайло (в соавторстве с П.А. Васиневой) трактата Августина Аврелия «Против академиков». Авторы фокусируют внимание на методе познания истины, как его понимают Августин и критикуемые им скептики. Ключевое различие в познании истины состоит в том, что для Августина истина и мудрость предметны, они рассматриваются либо как знание, относящееся к чувственно воспринимаемым вещам, либо как предмет умозрения, находящийся вне созерцающего ума или души. Знание о чувственно воспринимаемом для

скептиков априорно не может быть истинным, а то, что Августин относит к умопостигаемой истине, выступает у них не предметом, а методом познания. Принципиальная беспредметность скептической истины не рефлексируется Августином. Скептическому образу мысли Августин противопоставляет платоническую традицию, вершиной развития которой он считает философию Плотина. Однако, как показывают авторы, понимание Плотинем мудрости и путей ее познания существенно различается с тем, что описывает Августин, и в некоторых частностях больше сходится со скептической моделью. Отношение к иррациональному или сверхрациональному постижению, онтологическая автономия человеческой души и отказ от предметного понимания мудрости присущи и Плотину, и скептикам, что существенно отличается от рационалистической позиции Августина.

Во втором параграфе главы Д.С. Курдыбайло и И.Р. Тантлевский обращаются к александрийским неоплатоникам V–VI вв. н.э., в многочисленных комментариях которых на трактаты Аристотеля содержится ряд свидетельств об античном скептицизме. Несмотря на краткость свидетельств, предпринятый авторами анализ структуры критических пассажей неоплатонических комментариев и выбор обсуждаемых тем позволяет увидеть стремление александрийских комментаторов защитить Платона от обвинения в приверженности к скептицизму, известного еще со времен среднего платонизма. Авторы показывают, что неоплатоническая критика прежде всего касается дуализма материальных предметов и рациональной души человека. Поскольку этот дуализм принимается скептиками в виде, очень сходном с тем, как он понимался в школьном платонизме, александрийцы прикладывают заметные усилия, чтобы различить скептическую и платоническую версии метафизического дуализма.

Логичным продолжением главы можно считать **Приложение** свидетельств о скептической Академии в трудах раннехристианских грекоязычных писателей с комментариями Д.С. Курдыбайло. Не ставя задачи представить полное собрание фрагментов, Курдыбайло дает характеристику свидетельствам Климента Александрийского, связывающего скептическое учение

с именами Аркесилая и Карнеада, прежде всего обращая внимание на преемство глав Академии. Следующий автор, кратко упоминающий скептиков, – Евсевий Кесарийский. В 14-й книге «Евангельского приготовления» Евсевий передает содержание трактата Нумения из Апомеи «О неверности Академии Платону», в котором представлена история Аркесилая, Лакида и Карнеада в изложении, сравнимом по объему и детализации с Диогеном Лаэртским. И хотя фрагменты и свидетельства Нумения переведены на русский язык Е.В. и А.С. Афонасиными, несколько раз переиздавались и комментировались⁴, анализ Д.С. Курдыбайло представляется ценным, дополняющим предыдущие комментарии.

Подводя итоги краткому обзору коллективного труда, можно сказать, что авторам несомненно удалось раскрыть во многом новое для отечественных читателей исследовательское пространство академического скептицизма, показав и его актуальность для более адекватного понимания истории академической философии, и востребованность в рамках современных эпистемологических проблем. Хочется надеяться, что исследование будет продолжено. Хорошим дополнением может стать очерк истории академического скептицизма с отдельными параграфами, посвященными главным его представителям – Аркесилаю, Карнеаду, Филону из Ларисы (его отсутствие в рецензируемом издании затрудняет понимание ряда поднимаемых проблем); недостает работе и анализа уже существующих исследовательских традиций, и единого библиографического указателя. Содержательное единство коллективного труда, к сожалению, не дополняется единством формальным: авторы различным образом оформляют справочный и библиографический материал, нет единства чтения имен западных исследователей, странное

⁴ Первая публикация перевода: «Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства», пер. и коммент. Е.В. Афонасина и А.С. Кузнецовой (А.С. Афонасиной), *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция* 3.1 (2007), 65–134. Ср.: «Нумений. О неверности Академии Платону (Фрагменты)», в Е.В. Афонасин, А.С. Афонасина, Джон Диллон. *Философская история Платоновской Академии. Тексты и исследования* (СПб.: Издательство РХГА, 2022), 67–85.

впечатление производит последний параграф шестой главы, опубликованный на английском языке. Эти недостатки, к сожалению, несколько портят в целом, безусловно, положительное впечатление от проделанной исследователями работы.

Свой труд авторский коллектив посвятил памяти коллеги, Тимофея Викторовича Антонова (1972–2018). Он одним из первых среди отечественных историков античной философии начал заниматься проблемами академического скептицизма, привлекая внимание к исследованиям не только Древней, но и Новой Академии. Спустя десятилетие эта работа продолжена и, надеюсь, будет продолжаться.

И.Н. Мочалова

Институт философии СПбГУ
199034, Менделеевская линия, д. 5, г. Санкт-Петербург, Россия
mochalova@yandex.ru

У.К.Ч. Гатри. *История греческой философии*

Т. 4. Платон. Человек и диалоги. Перевод с английского Н.М. Селивёрстова под редакцией В.В. Прокопенко. СПб.: Владимир Даль, 2023

Для цитирования: Наранович, С.В. Рецензия на книгу *История греческой философии*. Т. 4. Платон. Человек и диалоги, У.К.Ч. Гатри. *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 410–418.

For citation: Naranovich, Stanislav V. Review of *A History of Greek Philosophy*. Vol. 4. *Plato. The Man and Dialogues: Earlier Period*, by W.K.C. Guthrie. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 410–418. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 31.08.2023

Принята к публикации / Accepted: 01.09.2023

У. К.Ч. Гатри (1906–1981) – шотландский историк античной философии, автор последней на сегодняшний день многотомной истории греческой философии, написанной не в соавторстве, как принято в последние десятилетия, а одним человеком, в духе монументальных трудов XIX в. На русском шеститомник Гатри выпускается издательством «Владимир Даль», в данной рецензии мы рассмотрим четвертый том, перевод которого вышел в 2023 г., оригинал – в 1975-м. Это первый из двух томов, посвященных Платону, в нем рассматриваются 16 диалогов, распределенных по четырем группам: «Апология Сократа», «Критон», «Лахет», «Лисид», «Хармид», «Гиппий больший», «Гиппий меньший» и «Ион»; «Протагор», «Менон», «Евтидем», «Горгий» и «Менексен»; «Федон», «Пир», «Федр»; «Государство». Когда пишутся эти строки, издательством гото-

вится к выходу пятый том, посвященный остальному творчеству Платона.

Если объектом предыдущей нашей рецензии¹ было не столько содержание, сколько перевод и его редаKTура, низкое качество которых не оставляло возможности читать текст, не отвлекаясь постоянно на многочисленные ошибки и неточности, то объем их в четвертом томе, по крайней мере, не таков, чтобы книгу, стоящую в магазинах более 4 тысяч рублей, хотелось бы не дочитывая захлопнуть и подпереть ей что-нибудь, как в случае с третьим томом, стоящим на данный момент немногим меньше. Однако украшением книжной полки, оправдывающим свою цену, он тоже не станет, поскольку дефектов в нем все же немало – укажем на некоторые из них, прежде чем высказаться о самой работе Гатри.

Дж.А. Стюарт <...> писал об историках, что философ «для них – это мертвый анатомический объект, а не живой человек» и что по сравнению с философами «они антиквары, а не апостолы (disciples)». С другой стороны, о Стюарте профессор Аллен заметил, что его работы не являются адаптацией неокантинца Наторпа (his work was not only an adaptation of the Neo-Kantian Natorp, but <...>), но «он воображает, что Платон предвосхитил не только Канта, но и Бергсона <...>» (с. 19).

Трудно понять, почему disciples здесь «апостолы», а не просто «ученики» или «последователи». О Стюарте Аллен писал, конечно, противоположное: его работа является не только адаптацией Наторпа, но (более того) Стюарт считал, что Платон предвосхитил не просто Канта (как считал, собственно, Наторп), но также Бергсона и пр.

Спевсипп, полагаясь, как говорит Апулей, на domestica documenta, хвалит его [Платона] сообразительность, скромность как мальчика (praised his quickness of mind and modesty as a boy) и «первые плоды его юности, принесенные упорным трудом и любовью к учению» (с. 28).

¹ С.В. Наранович, Рецензия на книгу *История греческой философии*. Т. 3. *Софисты. Сократ*, У.К.Ч. Гатри. *Историко-философский ежегодник 37* (2022): 449–457.

Спевсипп не хвалит какую-то особую платоновскую «скромность как мальчика», он говорит, что Платон был сообразительный и скромный в детстве, вот и все. Цитируемый далее трактат «Платон и его учение» можно было бы дать по имеющемуся переводу Ю.А. Шичалина, но переводчик зачем-то решил перевести Апулея с английского.

К сожалению, это далеко не единственный случай вторичного перевода древних текстов в книге. На с. 116, например, цитируется «Апология Сократа» Ксенофонта в переводе с английского (что видно невооруженным глазом по калькированному синтаксису) вместо замечательного перевода С.И. Соболевского. Регулярно встречаются и другие непрямые «переводы» источников, в том числе и главного цитируемого автора – Платона.

Несколько озадачивает перевод функций греческих падежей *instrumental dative* и *dative of accompaniment* на с. 179 как «творительный дательный» и «сопроводительный дательный» вместо более-менее общеупотребимых «дательного инструментального», или «дательного орудия», и «дательного сообщества» соответственно.

По поводу данного диалога [«Лисида»] существует множество мнений, и если высказать свое, то я просто считаю его неудачным. Даже Платон мог бы на это кивнуть в знак согласия (Even Plato can nod) (с. 214).

Конечно, очень занимательно представить Платона, который поддакивает автору – да-да, так себе диалог я написал, – но речь идет всего лишь о том, что даже Платон может заезваться или промахнуться, написав неудачный диалог.

Предупреждение против полагания на сходство [warnings against relying on resemblances] при игнорировании различий неоднократно встречается в его [Платона] более поздних сочинениях (с. 251).

Начало этого предложения похоже на топорный перевод какого-нибудь немецкого диалектика XIX в., хотя Гатри просто говорит, что Платон, впервые критикуя в «Хармиде» сократовскую аргументацию по аналогии, предупреждает против того,

чтобы полагаться на одно только сходство между некоторыми областями знания. Подобных случаев калькированного перевода, лишённого литературной редактуры, в четвертом томе, увы, хватает.

Поскольку (although) добродетели не являются врожденной частью человеческой природы, они в некоторой степени присутствуют в каждом, кто жив и не является изгоем общества (с. 323).

Далеко не единственный в книге пример того, как неправильным переводом одного союза извращается смысл всего предложения: добродетели не являются частью человека → они присутствуют в каждом. Конечно, на самом деле тут не «поскольку», а «хотя».

[«Менексен»] в основном состоит из речи, состоящей с публичным панегириком в честь павших в Коринфской войне, который планировалось произнести после заключения Анталькидова мира в 387 г. до н.э. Поэтому диалог «сам себя точно датирует» (Wikam., *Pl. I*, 269), принимая во внимание (on the assumption) то, что он не имел бы смысла, не будь обнаружен ко времени (at the time) (с. 464).

On the assumption – это «при условии», т.е. если мы верим в то, что диалог не имел бы смысла, не будь он опубликован at the time – в это время, т.е. в районе 387 г. «Публичный панегирик» – плеоназм, публичность заложена внутри самого слова «панегирик».

На с. 481 после объяснения, что «Федон», «Пир» и «Федр» рассматриваются в одном разделе, так как в каждом описывается «вечный мир трансцендентного бытия»:

В этом все достигает завершения, хотя каждое остается уникальным (all culminate in this, yet each remains unique) (с. 481).

Что «всё» и что «каждое»? По-видимому, предыдущее предложение было столь длинным, что переводчик забыл, что речь шла о причинах, почему три диалога объединены, – именно они выступают подлежащим этого предложения. Все они достигают кульминации в вышеописанном, однако каждый из них при этом остается уникальным.

Аристотелевская критика с позиций здравого смысла этой «диффузной (watery)» (ὕδαρής) привязанности в «Политике», 1262b15, хорошо известна (с. 707).

Трудно сказать, что может заставить перевести прилагательное ὕδαρής, первое значение которого в словарях – «водянистый» и которое самим Гатри переведено watery, как «диффузный». Снисходительный читатель скажет, что это мелочь, но в совокупности с другими подобными мелочами возникает вопрос о компетенции переводчика и/или редактора в греческом.

Мы вполне можем понять изумление Главкона, когда он услышал, что Благо – «за пределами Бытия», но Платон имеет в виду что-то вроде этого (but what Plato has in mind is something like this) (с. 745).

Что-то вроде чего? В оригинале говорится «но что Платон имел в виду что-то вроде следующего», после чего идет предположение Гатри.

Греция Платона, по-видимому, была знакома с кукольным театром теней, наподобие современных турецких мини-спектаклей (playlets) Карагез, реинтродуцированных (reintroduced) в Грецию под турецким именем (с. 760).

«Реинтродуцированный» – интересное переводческое решение. Почему бы не перевести еще playlets как «плэйлетс», а puppet – как «паппет»?

Ему [идеальному полису], по словам Сократа, было бы все-таки лучше, а если отталкиваться от философских допущений Платона, то не менее реально оставаться в качестве идеального образа гармонии, которая должна господствовать в полисе и (что более важно в силу названной предпосылки) в индивидуальных характерах (с. 764).

Понять платоновское «Государство» в оригинале проще, чем начало этого предложения. «Ему было бы лучше <...>, а если <...>, то <...> не менее реально оставаться идеальным образом»? Что это значит?

При желании список таких ошибок и погрешностей перевода и редактуры можно было бы расширить многократно. Подытоживая, можно сказать, что чаще всего четвертый том наследует низкому качеству перевода третьего а) непониманием значений простейших слов, б) калькированным переводом без литературной редактуры, который делает даже элементарные предложения маловразумительными.

Теперь несколько слов о самой книге, достоинства которой перевод все же при определенном терпении позволяет оценить. Едва ли нужно говорить, что за прошедшие полвека она перестала быть up-to-date компендиумом мнений в платоноведении, каковой отчасти задумывалась автором, который, по собственным словам, «приложил все силы, чтобы осветить множество разнообразных точек зрения, с которых смотрели на Платона». Тем не менее в той мере, в какой Гатри ссылается на «немеркнущие произведения Грота, Целлера, Гомперца и им равных», а также на крупнейших историков философии XX в., его работа представляет наилучший срез состояния платоноведения на 1975 г. Поэтому в учебных целях и для составления общего впечатления она до сих пор остается незаменимым подспорьем для студентов и любого читателя, приступающего к изучению Платона.

Приведем в качестве примера разительно отличающихся мнений цитируемые Гатри оценки «Горгия» (пунктуация русского издания сохранена): «“Юношеское произведение <...> тягучее <...> расплывчатость выдает руку подмастерья” (Taylor А.Е. РМВ, 103); “относится к величайшим, с точки зрения художественного совершенства, диалогам Платона” (Lodge G. Gorg., 25)» (с. 421). О «Менексене»: «Ч.Г. Кан (СР, 1963): “Политический памфлет, написанный из глубокой лояльности к благороднейшим традициям Афин <...>”; Г. Властос (Isonomia, 22–23): “Платон пародирует прославление Афин в патристической риторике”» (с. 478). О «Протагоре»: «Тэйлор (РМВ, 20 и 235), рассуждая о совершенстве и жизненности драматической портретики, утверждал, что “Протагор” не может быть ранней работой, поскольку это “величайшее произведение искусства”. Напротив, Адам (Prot., xxxiv) считал, что “драматическая страстность” и другие черты диалога – “все указывает

на сравнительно раннюю дату» (с. 70). О «Гиппии большем»: «Одни не видят здесь и следа развитого платонического учения об идеях, другие находят его настолько полно выраженным, что берутся доказать, что диалог написан позже “Федона”, “Государства”, “Пира” и “Федра”» (с. 280).

Читая приводимые Гатри точки зрения, порой поражаешься, как одни и те же элементы того или иного диалога, относящиеся к стилю или содержанию, сподвигали историков философии на диаметрально противоположные оценки (что не мешает им, конечно, находиться в консенсусе по ряду принципиальных вопросов – делаю эту оговорку специально на тот случай, если читатель ненароком подумает, что в платоноведении царит релятивизм и нам ничего не известно о том, в чем заключалось учение и философская позиция Платона). Помимо этого разнообразия мнений, книга ценна, разумеется, и наблюдениями самого Гатри. Если оперировать делением на девелопментализм и унитаризм, нашего автора можно охарактеризовать как умеренного девелопменталиста:

Читатели Платона всегда будут делиться на две школы: одна предпочитает не усматривать в ранних диалогах учение, изложенное в более поздних, если оно не выражено буквально, а с точки зрения другой, их следует интерпретировать в свете такого учения на основании намеков, оброненных Платоном, когда по драматическим или иным причинам он не хотел высказываться открыто <...>. В данном томе мы придерживаемся скорее первой стратегии: не принимать во внимание больше, чем сказано в диалоге или можно обоснованно из него вывести, обходясь без привлечения всей платоновской философии, как она выражена в других местах (с. 228–229).

Гатри воздаст должное стилометрии, однако больше его интересует внутренняя логика развития платоновского учения. Прочитав критика девелопментализма Шори, Гатри пишет, что «тем не менее трудно себе представить, чтобы критерий философского развития, поверяемый, разумеется, любым другим доступным свидетельством, был бесполезен в руках добросовестного ученого» (с. 75).

Замечательна позиция Гатри по отношению к известной нам, в частности на основе VII письма, биографии Платона. С одной стороны, он полагает, что письмо написал сам Платон «или, если угодно, его близкий друг, который был в курсе его мыслей» (с. 34). Как пишет он в отношении VI письма, «если это письмо не принадлежит Платону, то хотелось бы иметь в своем распоряжении больше произведений этого неизвестного автора, который писал, как Платон в своей наилучшей форме» (с. 98). Гатри может соотносить хронологию диалогов с тремя поездками Платона на Сицилию, связывать пифагорейское влияние на философа с его первым визитом в южную Италию или рассуждать о взаимосвязи между сицилийскими поездками и содержанием «Государства». И все же, когда речь идет об учении Платона, он обращается к биографическим свидетельствам крайне умеренно, не выстраивая на их основании аргументацию. Как говорит он по поводу попыток некоторых ученых (энтузиазма которых не разделяет) пролить свет на философию Платона исходя из редких упоминаний о его «неписаном учении»: «диалоги – это Платон, а Платон – это диалоги» (с. 17).

При рассмотрении же диалогов Гатри далек от сухого разбора одних только аргументов в духе некоторых англоязычных историков философии второй половины XX в., обращая внимание на драматический элемент и то, «как тщательно Платон выбирает обстоятельства и персонажей диалога, чтобы они соответствовали той аргументации, которую он намерен развернуть» (с. 539). Стоит также упомянуть о форме изложения – помимо вводных разделов, касающихся аутентичности, датировки и драматических обстоятельств (драматическая дата, место действия, персонажи), комментарию предшествует подробный пересказ диалога (и только в случае с «Государством» они слиты воедино). Эти подробные пересказы могут показаться излишними, однако они закладывают необходимое основание и контекст для комментария, поэтому смотрятся вполне органично, хотя разделы с собственно комментарием, конечно, представляют наибольшую ценность.

Как и предыдущие тома «Истории греческой философии», этот богат на множество пронизательных наблюдений – формат нашей рецензии и формат самой книги, посвященной более

чем дюжине диалогов, не позволяет отразить их в совокупности. В заключение позволю себе поделиться личной историей, послужившей еще одним свидетельством платоноведческой разногласности. Не так давно я обсуждал VII письмо с выдающимся отечественным историком античной философии. Он не признавал его аутентичность, и одним из его аргументов было то, что Платон – тонкий стилист, избегающий грубых повторов, тогда как в VII письме практически дословно (хоть и с интересными различиями) цитируется «Государство». Вскоре после этого разговора у Гатри, который неоднократно подчеркивает писательские дарования Платона, я прочел: «Читая Платона достаточно интенсивно, чтобы о нем писать, можно усвоить хотя бы одно: это был закоренелый повторитель самого себя – вплоть до монотонности».

С.В. Наранович

РГГУ

125047, ул. Чайнова, д. 15, корп. 7, г. Москва, Россия
snaranovich@gmail.com

В.Г. Лысенко. Индийские философы о природе восприятия: Дигнага и его оппоненты. Тексты и исследования.

М.: Наука – Вост. лит., 2022 (История восточной философии / Отв. ред. М.Т. Степанянц)

Для цитирования: Канаева, Н.А. Рецензия на книгу *Индийские философы о природе восприятия: Дигнага и его оппоненты*, В.Г. Лысенко. *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 419–424.

For citation: Kanaeva, Nataliya A. Review of *Indian Philosophers on the Nature of Perception: Dignāga and his opponents. Texts and research*, by Viktoriya G. Lysenko. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 419–424. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 20.03.2023

Принята к публикации / Accepted: 07.04.2023

Книгу В.Г. Лысенко «Индийские философы о природе восприятия: Дигнага и его оппоненты» можно назвать не только событием отечественной компаративной философии, но также событием той самой межкультурной философии, о рождении которой говорят и пишут сегодня многие философы и в России, и за рубежом¹. Аргументируя значимость книги для российской компаративной философии, можно отметить, что число серьезных исследований индийской эпистемологии у нас в России

¹ См., например, книгу: М.Т. Степанянц, сост. и отв. ред. *Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии* (М.: Наука – Вост. лит., 2022).



очень невелико, и совершенно точно такой глубокой проработкой первоисточников по теме восприятия, кроме В.Г. Лысенко, никто не занимается. До публикации рецензируемой книги переводы эпистемологических текстов весьма авторитетных индийских философов Васубандху и Дигнаги у нас отсутствовали, оставались также по большей части неизвестными современные зарубежные исследования этих текстов. Особую ценность опубликованным в книге переводам придают два факта: во-первых, их обсуждения переводчиком с индийскими и западными специалистами – носителями непрерывавшихся традиций исследования индийской эпистемологии; во-вторых, общепризнанность в индийской философии восприятия первой ступенью познания, на которую опираются все остальные познавательные акты (*праманы*). Первичность восприятия обуславливает невозможность адекватного понимания механизмов всех остальных *праман* без понимания механизма порождения чувственного знания – вот почему монография о природе восприятия закладывает фундамент для дальнейших исследований индийской эпистемологии в России.

Межкультурное значение работы В.Г. Лысенко обуславливается тем, что в ней «сошлись вместе Запад и Восток» (несмотря на отрицание такой возможности Редьярдом Кипплингом): исследовательница объединила здесь западную постановку проблемы сознания и ее решения западными учеными и философами с теоретическими знаниями о психической деятельности человека, накопленными в Индии за долгую историю духовных практик, поставив задачу «познакомить российских философов и заинтересованных нейроученых с проблематикой индийских классических теорий восприятия, чтобы расширить горизонты их философской эрудиции, обогатить “базу данных”, которую они могут задействовать для создания своих теорий» (с. 9). Чтобы классические индийские теории восприятия стали новой базой данных для западных ученых, она сделала языки нейронауки и индийской философии сознания соизмеримыми, скрупулезно сопоставляя западную и индийскую терминологию.

Межкультурный характер книги определяется и тем, что интерпретацией индийских представлений о человеческой психике занимаются сегодня компаративисты многих регионов, как

на Западе, так и на Востоке. Автор приложила немало усилий и времени для того, чтобы получить возможность работы в известных компаративистских центрах в Европе и в Индии, а также чтобы использовать эту возможность в полной мере. Ей удалось обобщить достижения мировой компаративистики на индологическом векторе и включить эти достижения в инструментарий своего исследования: в ее библиографии и в страничных комментариях к переводам текстов мы видим имена известных ученых со всего мира – Эрнста Штайнкелльнера, Эриха Фрауваальнера, Карин Прейзенданц из Австрии, Масааки Хаттори из Японии, немецкого индолога Вильгельма Хальбфасса, индийских исследователей, в том числе работающих в западных университетах, – Джонардона Ганери, Прадипа Гокхале, российских индологов – Ф.И. Щербатского, В.К. Шохина и др., американских индологов – Дэна Люстхауса, Кристиана Козеру и многих других; в примечаниях к переводам индийских текстов она указывает на ценные для нее пояснения санскритологов, с которыми занималась «медленным чтением» текстов. На межкультурность работает также выбранная Викторией Георгиевной стратегия перевода, сохраняющая, по выражению автора, «биполярность, присутствие двух языковых парадигм: русской (западной) и санскритской» (с. 10). Именно такая стратегия соответствует новому пониманию рациональности, выраженной в концепции коммуникативной рациональности (К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса), и позволяет создать межкультурное пространство дискурса для русскоязычного читателя. Даже немногие отмеченные выше характеристики книги свидетельствуют о том, что ее автору удалось осуществление, по сути, межкультурного дискурса.

В Предисловии автор совершенно точно отметила те трудности, которые препятствуют межкультурному дискурсу (но которые сама она успешно преодолевает): высокая степень специализации предметных исследований и корпоративная закрытость от посторонних. Этим обусловлен ее совершенно правомерный запрос на целевую аудиторию – подготовленного читателя, вкладывающего собственный интеллектуальный труд в чтение текстов, готового к дискурсу и дискуссиям (с. 9–10). Для такого читателя предназначен использованный научный

аппарат переводов, включающий квадратные скобки для реконструкций смыслов, прямо не выраженных, но имевшихся в виду индийскими философами; примечания, поясняющие контексты; указания исходных санскритских терминов и приведение нескольких эквивалентов перевода (вся конструкция выполняет функцию метатермина, понятного и индологам, и индийским философам) и т.д.

Воспроизведение контекста эпистемологических дискуссий в первоисточниках и их пояснения в исследовательских разделах книги также очень полезны, потому что только из дискуссий можно адекватно реконструировать смыслы специальной терминологии и проблем, волновавших индийских философов. В индийских теоретических сочинениях не было требования определенности и ясности специального языка, зато проявлена тяга мыслителей к иносказаниям, метафорам. Чем больше первоисточников задействовано, тем больше шансов у исследователя сформировать контекстуальное определение философского термина, адекватное времени его использования и понятное западному читателю. Формированию у читателя адекватного понимания смыслов дискуссий по проблемам восприятия в Индии стало напоминание автора о «специфической диалогичности индийской философии» – характеристике, отмечавшейся также другими индологами, в частности В.К. Шохиным. Одним из признаков названной специфичности является вполне легитимное введение в тексты воображаемого оппонента (с. 18).

Историко-философскую ценность рецензируемой монографии придает также наличие обширной информации по истории буддийской философии и по истории ее изучения. Она приводится во Введении, центрированном на философских новациях Дигнаги (с. 22–82), а также во второй части монографии, носящей название «Историко-философские реконструкции». Исходными пунктами реконструкций послужили переведенные автором сочинения Васубандху и Дигнаги, но их смыслы, согласно авторским пояснениям, разворачиваются на основе текстов «додигнаговского и постдигнаговского периода», собранных и первично исследованных известными зарубежными буддологами М. Хаттори, Э. Фраувальнером, Э. Штайнкельнером (с. 19).

В этой связи следует заметить, что далеко не со всеми тезисами маститых исследователей можно согласиться. Например, эпистемологический поворот, который Э. Штайнкелльнер приписывает Дигнаге, мне представляется берущим начало не с буддистов, а с найяиков, причем не с Ватсьяяны, а с «Ньяя-сутр», ведь именно там находится более ранняя, чем у буддистов, систематизация познавательного акта на основе концепции *карак*² – структурных элементов речевого акта, появившейся в школе грамматистов. В школе ньяя категориальную сетку *карак* применили к познавательной деятельности, обозначаемой глаголом *pratā* (санскр. «измерять»), и произвели базовые концепты *праманавады*, в первую очередь «инструмент познания» – *прамана* (*pratāṇa*) и «познаваемое» – *прамея* (*prameya*), «субъект познания» (*pramātṛ / pramātar*), воздействующий на пациент – «принимающий, терпящий» действие (*karman*), цель познания – «истинное знание», *прамити* (*pramiti*). Дигнага и его последователи работали именно в категориальном каркасе найяиков. Причем весьма вероятно, что *прамана* в смысле «инструмента» достоверного познания – просто удобная метафора, поскольку по контексту эпистемологического дискурса у индийских философов речь идет об определенном целесообразном действии, познавательном акте. Влияние теории *карак* на общеиндийскую теорию *праман* было убедительно показано в исследовании американского философа Джона Данна, посвященном философии Дхармакирти³, которое есть в библиографии рецензируемой монографии. Дигнагу можно считать, скорее, инициатором «логического поворота», поскольку он отделил теорию умозаключения от теории полемики, что позволило более корректно формулировать проблему главного логического отношения – отношения между логическим основанием (*хету*) и выводимым (*садхья*).

Есть в монографии и еще одна досадная неточность (какие всегда бывают в текстах с большим объемом данных): когда определение (*лакшана*) называется «в высшей степени» форма-

² *kāra*ka – санскр. «реализатор действия».

³ John D. Dunne, *Foundations of Dharmakīrti's philosophy* (Boston: Wisdom Publications, 2004), 17.

лизованной логической процедурой в санскритской философии, основанной на умозаключении, или логическом выводе (*анумана*) (с. 14). Определение никак на выводе основываться не может⁴, но может использоваться в качестве посылки вывода или аргумента в доказательстве.

В формате небольшой рецензии невозможно подробно проанализировать все теоретические достоинства такого фундаментального исследования, каким является книга В.Г. Лысенко «Индийские философы о природе восприятия: Дигнага и его оппоненты», поэтому ограничусь краткой обобщающей оценкой: работа содержит много новой для русскоязычной аудитории информации по индийской эпистемологии; индологам и буддологам она будет ценным подспорьем в их работе.

Н.А. Канаева

НИУ ВШЭ

109028, Покровский бульвар, д. 11, г. Москва, Россия

nkanaeva@hse.ru

⁴ А.А. Ивин, *Логика: Учебное пособие для студентов вузов* (М.: Оникс: Мир и Образование, 2008), 37.

Н.Н. Трубникова. «Сборник наставлений в десяти разделах»: практическая философия в средневековой Японии.

М.: Издательский дом ДЕЛЮ, 2023

Для цитирования: Карелова, Л.Б. Рецензия на книгу «Сборник наставлений в десяти разделах»: практическая философия в средневековой Японии, Н.Н. Трубникова. *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 425–429.

For citation: Karelova, Lyubov B. Review of “Collection of Instructions in Ten Sections”: Practical Philosophy in Medieval Japan, by Nadezhda N. Trubnikova. *Historical and Philosophical Yearbook/ Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 425–429. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 11.07.2023

Принята к публикации / Accepted: 08.08.2023

Литературные памятники сохраняют материальный и духовный опыт различных культур и эпох и поэтому являются уникальным источником для изучения истории, антропологии, культурных кодов народов и цивилизаций. С их помощью можно преодолеть пространство и время и ощутить себя свидетелем описываемых событий, соприкоснуться с их участниками, проникнуться их чувствами и мыслями, увидеть мир, в котором они живут, и окружающие их предметы.

Особый жанр средневековых литературных памятников Японии – это *сэцува* (назидательный рассказ, повествование), которые представляют собой собрания поучительных историй,

притч, легенд, анекдотов, имеющих как светский характер, так и конфуцианское или буддийское происхождение.

Выдающихся сборников *сэцува*, переведенных на русский язык, не так уж мало. К их числу относятся «Нихон рёйки – японские легенды о чудесах» в переводе А.Н. Мещерякова, «Стародавние повести» (отдельные главы «Кондзяку моногатари-сю:») в переводе В.С. Сановича, «Рассказы, собранные в Удзи» («Удзи сю:и моногатари») в переводе Г.Г. Свиридова, «Собрание песка и камней» («Сясэкисю:», кон. XIII в.) в переводе Н.Н. Трубниковой.

Сэцува появились в Японии вместе с распространением буддизма (первые сборники буддийских *сэцува* относятся к рубежу VIII–IX вв.) и изначально представляли собой собрания именно буддийских притч и историй. Однако постепенно примерно к концу XI в. *сэцува* помимо буддийских тем стали включать и конфуцианские сюжеты, а также чисто светские рассказы. Таковым является и памятник XIII в. «Сборник наставлений в десяти разделах», авторство которого приписывается некоему монаху в миру Рокухара Дзиродзаэмону, предположительно человеку из окружения Ходзё-но Сигэтоки (1198–1261), который на протяжении многих лет занимал должность помощника *сиккэна* (регента при сёгуне), а также военного смотрителя сёгуна в императорской столице.

Предлагаемое читателю издание подготовлено известным российским японоведом и буддологом Н.Н. Трубниковой, оно снабжено подробным предисловием, в котором дается всестороннее описание памятника, исследуется история его создания в контексте политических событий того времени, анализируются версии его авторства, определяется его место в японской литературной традиции *сэцува*. Каждый из рассказов сопровождается подробным комментарием. Кроме того, книга снабжена целой системой указателей в форме кратких словарей – в том числе именного, терминологического, географического, а также указателя источников, имен будд, бодхисатв, божеств и буддийских персонажей, названий ведомств и должностей, что дает возможность оценивать ее как своеобразную энциклопедию духовной и политической жизни раннесредневековой Японии.

Вместе с тем данное издание предлагает читателю прочтение текста с позиции истории религиозно-философской мысли. Его специфика состоит в том, что переводчик с помощью авторского предисловия и комментариев, не нарушая целостности памятника, в то же время предоставляет возможность взглянуть на него под определенным углом зрения – а именно как на образец практической философии. Такой опыт является особенно ценным в связи с тем, что в азиатских культурах эпохи Средневековья философские идеи выражались главным образом не в философских сочинениях, а в разного рода религиозных текстах, трактатах, связанных с тем или иным видом искусств, литературных произведениях, театральных пьесах, разного рода дидактических наставлениях, которые оказывали влияние на формирование мировоззрения общества.

Сборник рассказов состоит из предисловия, десяти разделов и заключения. В предисловии средневековый автор-составитель обозначает свою цель – собрать рассказы старинные и нынешние, в которых есть примеры, способные помочь молодому поколению научиться, «как следовать за хорошим и избегать дурного». Переводчик-комментатор уточняет, что этот сборник был призван стать подспорьем в подготовке к государственной службе, вероятно, при воинской ставке, служить воспитанию «чуткости», умения разбираться в людях, быстро и верно оценивать ситуацию и действовать сообразно ей» (с. 67). Названия разделов говорят сами за себя: 1) «Нужно по-доброму обходиться с людьми»; 2) «Нужно отдалиться от чванства»; 3) «Не презирать людские дела»; 4) «Нужно быть осмотрительным с людьми»; 5) «Нужно выбирать друзей»; 6) «Нужно всегда поступать обдуманно»; 7) «Нужно быть преданным и прямым»; 8) «Во всем нужно быть терпеливым»; 9) «Нужно умерять свои запросы»; 10) «Нужно ценить дарования».

За этими названиями стоят подборки рассказов различного происхождения: повествования о государях, их советниках и подданных, популярные изложения сюжетов из китайских классических книг и летописей, истории о буддийских монахах и демонах, видениях и чудесных превращениях, самураях и чиновниках, придворных дамах, поэтах, музыкантах и простолюдинах.

Аналитическая и комментаторская работа переводчика позволяет разобраться во всем этом сюжетном и фактологическом многообразии и выстроить определенную картину мировоззрения и нравственных ориентаций военно-служивого сословия эпохи Камакура (1185–1333).

В исследовательском предисловии Н.Н. Трубникова осуществляется концептуальную реконструкцию текста. Она показывает, что большинство понятий в самих названиях разделов сборника восходит к конфуцианской мысли, при этом выделяя немногочисленные, но важные отсылки к буддийскому учению (с. 77). Автор предисловия на конкретных примерах демонстрирует, как целый ряд этических максим, вокруг которых строится повествование, совмещают в себе буддийские и конфуцианские коннотации и как меняется их смысловая нагрузка. Так реконструируя тему доброты, Н.Н. Трубникова отмечает, что хотя «многие из рассказов <...> вполне укладываются в рамки буддийской проповеди милосердия не только к людям, но и ко всем живым существам» (с. 80), понятие доброты в данном тексте тесно связано с понимаем конфуцианской добродетели милосердия (*жэнь*) как качества человеколюбивых и сострадательных государей, проводящих свои дни в заботе о подданных, которое предполагает воспитание в себе чуткости и умеренности. Также автор прослеживает в тексте важную для мыслителей Японии всех времен доктрину воздаяния за добро или «отдачи долга» (*хоон*), имеющую буддийское происхождение, а также значимость чувства меры в поступках, позволяющих человеку соответствовать ситуации и иногда действовать даже вопреки формальным правилам.

Рассматривая рассказы из других разделов, автор прослеживает их связь с конфуцианскими принципами отношений между Государем и подданными, старшими и младшими, родителями и детьми, друзьями, мужем и женой в иерархически выстроенном социуме. При этом выделяются примеры осуждения непомерной гордыни и восхваления скромности и смирения, привлекается сюжет из известного буддийского текста «Лотосовой сутры», где описываются деяния Бодхисатвы Никогда Не Презирающего (с. 89). Отдельными темами исследования выступает добродетель преданности, или верности, определяющая в конфуци-

анской философии отношение подданного к господину и жены к мужу, а также «честности и прямоты», которые позволяют служить правителю с искренностью, не заботясь о личной выгоде. Вместе с тем автор отмечает, что «самоограничению, умению довольствоваться малым учат и буддисты, и конфуцианцы, и даосы, но каждый на свой лад, и желания, которые надо смирять, в каждом случае разные, хотя частично и совпадают» (с. 108).

Помимо этого, в предисловии и комментариях представлен анализ терминов и отдельных слов, имеющих значимую смысловую нагрузку, прослеживается их происхождение и связи с той или иной религиозно-философской традицией.

Важной чертой подхода переводчика является скрупулезная идентификация всех, даже не очень очевидных отсылок к разного рода источникам и примерам. Это позволяет более рельефно выявить уровень популярности и влияния тех или иных идей и учений на момент создания данного текста. В результате определяется примерное соотношение цитирований и отсылок к конфуцианским классическим книгам, китайским и японским летописям, буддийским сутрам и трактатам, синтоистским сочинениям, поэтическим антологиям, дневникам и т.д. В исследовании применяется и количественный анализ, показывающий числовое соотношение персонажей – людей, богов, будд и духов, государей, чиновников, монахов и т.д., позволяющий сделать заключение о том, кому адресован сборник и чьи идеи он выражает (с. 36–37).

Методология прочтения литературно-художественных памятников как историко-философских источников, представленная во вводной статье и комментариях, может служить ценным руководством для дальнейших исследований такого рода.

Результатом проделанной работы стало не только введение в научный и литературный оборот еще одного уникального памятника японской словесности, но и искусное воссоздание объемной картины духовной жизни Японии в эпоху перехода от аристократической культуры к культуре воинства.

Л.Б. Карелова

Институт философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
lbkarelova@mail.ru

Ovanes Akopyan. *Debating the Stars in the Italian Renaissance: Giovanni Pico della Mirandola's «Disputationes adversus astrologiam divinatricem» and Its Reception.*

Brill's Studies in Intellectual History 325. Leiden: Brill, 2021

Для цитирования: Кусенко, О.И. Рецензия на книгу *Debating the Stars in the Italian Renaissance: Giovanni Pico della Mirandola's «Disputationes adversus astrologiam divinatricem» and Its Reception*, О. Акопян. *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 430–439.

For citation: Kusenko, Olga I. Review of *Debating the Stars in the Italian Renaissance: Giovanni Pico della Mirandola's Disputationes adversus astrologiam divinatricem and Its Reception*, by O. Akopyan. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 430–439. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 05.07.2023

Принята к публикации / Accepted: 08.08.2023

Один из самых ярких философов итальянского Возрождения – Джованни Пико делла Мирандола – несмотря на свою непродолжительную жизнь – всего 31 год – сумел вобрать в себя эллинскую, христианскую и древнееврейскую мудрость. Исследование его творчества – всегда большой вызов для ученых, так как требует глубоких филологических, философских и теологических компетенций, знания большого массива античных, неоплатонических, схоластических и магиико-каббалистических текстов. Ованес Акопян в своей книге поставил перед собой

непростую задачу: он взялся за исследование последнего, самого противоречивого и проблемного с точки зрения современной ренессансной историографии текста графа Мирандолы «Рассуждения против прорицательной астрологии» (*Disputationes adversus astrologiam divinatricem*). Этот трактат, подготовленный к печати посмертно племянником философа Джанфранческо Пико делла Мирандола, увидел свет в 1496 г. и сразу вызвал горячие дебаты, в том числе относительно авторства этого текста. Ряд исследователей до сих пор не принимают трактат всерьез, считая, что он был значительно переписан и искажен племянником графа, находившимся, в свою очередь, под влиянием религиозных идей Джироламо Савонаролы. Путной задачей для автора настоящей монографии является также расследование этого непростого вопроса об авторстве, который может быть решен только лишь путем скрупулезной реконструкции эволюции взглядов Джованни Пико на астрологию, начиная с его ранних трудов.

У рецензируемого труда, опубликованного на английском языке, имеется более ранняя русскоязычная версия¹. Я не буду подробно останавливаться на различиях между двумя изданиями, отмечу три основных момента: в англоязычной версии заметно расширена часть про натурфилософию Джованни Пико, добавлена глава про философа Франческо Дзордзи и его критику трактата графа Мирандолы, отчасти переписана глава про астрологические практики.

Надо сказать, что астрологические штудии – один из важнейших элементов наследия Джованни Пико. А эволюция его астрологических воззрений до сих пор остается в полной мере неизученной. И в этом смысле книга «Споры о звездах в итальянском Ренессансе» очень актуальна и полезна. Эта объемная монография состоит из трех частей, разделенных, в свою очередь, на главы. В первой части под названием «До “Рассуждений”» автор исследует астрологические воззрения Джованни Пико в его работах 1486–1493 гг., предшествующих работе над

¹ О.Л. Акопян, *Волки в овечьих шкурах. «Рассуждения против прорицательной астрологии» и ренессансная мысль Италии*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018.

трактатом. Вторая часть книги, носящая одноименное с трактатом название «Рассуждения против прорицательной астрологии», предлагает читателю подробный последовательный анализ самого текста трактата: его структуры, основных тем, проблем и идей, а также истории его создания и публикации. В заключительной третьей части «“Рассуждения”: *Pro et contra*» анализируются рецепция труда Пико его современниками, полемика вокруг основных идей этого текста.

Монография Ованеса Акопяна – это то счастливое и не такое частое среди научных трудов явление, когда блестящая историко-философская реконструкция сочетается с живым и динамичным повествованием. Разумеется, сама фигура графа Мирандолы, круг его интересов, имена его окружения – Марсилио Фичино, Джироламо Савонарола, Анджелио Полициано и др. – и в целом интеллектуальный ландшафт ренессансной Италии этому благоволит и дает богатый материал. Успеху монографии способствует и выбор темы ренессансных астрологических штудий. Предмет злободневный, ведь астрология совсем не забыта, а продолжает практиковаться в современном мире, имея широкий круг своих адептов (возьмем хотя бы любителей приоткрыть завесу своего будущего посредством гороскопа). Разумеется, в современной Европе статус составителей гороскопа уже не так высок, как в ренессансной Италии, сильные мира сего не имеют придворных астрологов (хотя кто знает?), да и сама астрология уже не является элементом университетской культуры, открыто не используется в медицинских целях и пр. и пр., однако она по-прежнему популярна. Так что книга будет интересна не только философам, историкам и культурологам, но и людям, не чуждым астрологической проблематики: особенно ярим ее противникам или желающим выбраться из астрологических сетей. Ведь исследуемый Акопяном трактат Пико до сих пор считается одной из самых серьезных научных атак на астрологию, а приводимые философом аргументы не теряют своей актуальности.

В начале книги Ованес Акопян подробно излагает интеллектуальную биографию графа Мирандолы, обозначает источники его оригинального творчества, описывает годы его обучения, знакомство с флорентийскими интеллектуалами, переломный

момент его биографии – Римский диспут и осуждение, после которого благодаря помощи Лоренцо Медичи он не был предан инквизиционному суду, но нашел убежище во Флоренции. Приступая к анализу астрологических воззрений Джованни Пико делла Мирандола, автор обращается к трактатам, предшествовавшим «Рассуждениям против прорицательной астрологии», для того, чтобы проследить философские корни предпринятого позднее в «Рассуждениях» опровержения астрологии. Первая часть книги посвящена исследованию шести текстов Пико: «Комментарий к “Канцоне о любви” Джироламо Бенивьени», «900 тезисов», «Речь о достоинстве человека», «Апология», «Гептапл» и «Комментарии на Псалмы». Таким образом, читатель знакомится с основными сочинениями Пико, входит в контекст его творчества 1486–1493 гг. (именно на эти годы и приходится основная философская деятельность Пико, ушедшего из жизни в 1494 г.). Ованес Акопян подчеркивает, что уже в своих ранних сочинениях итальянский философ критиковал идею детерминированности судьбы и астрологического предопределения, но при этом отводил астрологии высокое место в структуре магиго-каббалистических занятий. А в трудах, написанных после диспута в Риме, – «Гептапл» и «Комментарии на Псалмы» – Джованни Пико начал разрабатывать проблемы, которые найдут свое отражение в «Рассуждениях», тем не менее оставаясь всё еще верным неоплатоническим концептам, идейно близким астрологии. Из поля зрения исследователя не ускользает и работа Пико «О сущем и едином», являющаяся, по сути, проектом по примирению Платона и Аристотеля. Ованес Акопян показывает, что подобно тому, как в этом сочинении итальянский философ стремится очистить мысль античных авторов от последующего искажения их переводчиками и интерпретаторами, так затем и в «Рассуждениях» он будет использовать ту же стратегию деконструкции историографической традиции.

Во второй части работы читателей ждет подробное знакомство с книгами трактата «Рассуждения против прорицательной астрологии». Книга проводит через всю по-настоящему эпическую философскую традицию отрицания и критики астрологии, которую конструирует Пико, поясняет его взгляды на истоки возникновения астрологии и причины, по которым последняя

смогла овладеть умами многих народов, знакомит нас с главными астрологическими авторитетами от александрийского ученого II в. Клавдия Птолемея, автора знаменитого «Альмагеста», до крупнейших астрологов XIII–XIV вв. Гвидо Бонатти и Пьетро д'Абано, с которыми остро полемизирует автор «Рассуждений». Читатель погрузится не только в теоретические, но и прикладные аспекты астрологии, в мир самых разнообразных астрологических практик от геомантии до «гороскопа Христа» и предсказаний будущего целых стран и народов, одновременно получая представление о философской и естественнонаучной аргументации Пико против этих практик.

Трактат Пико начинается с введения в его авторскую историю астрологии, вернее, в историю традиции ее отрицания как опасного заблуждения. Пико всячески стремится подчеркнуть, что философская критика астрологии укоренена в глубокой древности. Согласно Ованесу Акопяну, «основной мотив первой книги “Рассуждений” состоит в том, что ни один великий философ или теолог не поддерживал астрологию, вся книга выдержана в соответствии с данной полемической стратегией» (с. 38). Читатель получит четкое структурированное представление о том, к каким авторитетам апеллировал Пико. Его традиция отрицания астрологии состоит из трех групп авторов: античные философы, христианские богословы и философы-современники Пико. Начало традиции идет от Пифагора, Фаворина, Карнеада и Демокрита. Из лагеря древних противников астрологии особо интересна фигура Эпикура. Христианские авторы особо невзлюбили этого язычника, у Данте в «Божественной Комедии» он пребывает не в лимбе (в компании множества античных авторов), а в страшном шестом круге Ада, где мучаются еретики, те, кто не верит в бессмертие души и другие догматы. Для сравнения, император Траян, который тоже вряд ли верил в бессмертие, был определен Данте в Рай. Таковы причуды средневековой экзегетики, ставящей различных античных персонажей на службу христианской ментальности. Вот и Пико Эпикур нужен для риторической красоты, ведь как хорош аргумент: «Тот, кто верит в астрологию, бесконечно грешен, ведь даже Эпикур, самый великий грешник из всех философов, не имел в нее никакой веры» (с. 41).

Далее граф Мирандолы обращается к ключевым для него фигурам Платона и Аристотеля. Ованес Акопян подробно останавливается на их роли в борьбе Пико против астрологии. Он также предупреждает нас, что непропорционально малое внимание, уделенное Платону в этом последнем трактате Пико, может показаться неожиданным, ведь большинству читателей Джованни Пико знаком в первую очередь по своим ранним сочинениям, в которых платоническая мысль играет важнейшую роль. Из главы «Назад к Аристотелю? Философия природы в *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*» мы начинаем понимать, почему Платон не подходил для решения задачи, поставленной Пико в «Рассуждениях», а натурфилософия Аристотеля, как раз наоборот, помогла ему обосновать практические недостатки астрологии с философских позиций. Автор в этой главе подробно знакомит нас с третьей книгой трактата Пико, в которой речь идет о влиянии небесных светил на земной мир, о свойствах Солнца и Луны и исходящих от них физических явлениях, из которых движение, свет и тепло были для Пико важнейшими факторами влияния на события человеческого мира. Основными источниками по этим вопросам Пико избирает тексты Аристотеля, в первую очередь «Физику», «Метафизику» и «О небе». Из этой главы мы узнаем и о проделанной Джованни Пико работе по очищению Аристотеля от различных проастрологических интерпретаций и возвращению к аутентичному корпусу его идей. Дело в том, что во времена Пико на Западе бытовало множество ложно приписываемых античному мыслителю текстов, некоторые из которых, по сути, легитимизировали магику-астрологические практики.

Подробно повествуется и о том, как Пико включает в астрологическую борьбу неоплатоников, Отцов Церкви, богословов, правоведов, а также современных ему авторов, например Фичино и Полициано. От противников астрологии повествование переходит к ее сторонникам. Ованес Акопян показывает нам то, как Пико выстраивает определенную иерархию астрологических авторитетов, с которыми он ведет ожесточенную борьбу. Первое место он отдает Клавдию Птолемею, затем следуют арабские авторы, средневековые сторонники астрологии и последователи теории «великих конъюнкций» Петр из Айи

и Роджер Бэкон. Особый интерес для Пико представляют случаи, когда многочисленные сторонники астрологии не могут прийти к единому выводу по разным вопросам и, таким образом, противоречат друг другу. «Пико воспринимает историю астрологической традиции, – пишет исследователь, – как всё возрастающее и прогрессирующее искажение астрологических/астрономических вычислений и неверного толкования идей Птолемея» (с. 90). Старательно собирая все возможные аргументы против астрологии, Пико занимается деконструкцией астрологической традиции. И в первую очередь он проделывает колоссальную текстологическую работу: работу по выявлению подложных текстов, а также искаженной рецепции оригинальной мысли исследуемых им авторов (ошибочных переводов фрагментов или отдельных терминов, неверных комментариев).

Настоящим философским детективом оборачивается вопрос о том, почему Джованни Пико в заключительной книге своего трактата подвергает резкой разрушительной критике концепцию *prisca teologia*, которой он был верен на протяжении всего своего философского пути. Ованес Акопян рассказывает нам, что друзья даже называли Пико граф Согласие (*princeps concordiae*), используя его официальный титул графа Конкордии как намек на его философскую программу согласования учений самых различных философских и богословских школ древности с христианской доктриной. Почему же так радикально меняется отношение к *prisca teologia* в последней наиболее спорной в плане авторства книге трактата Пико? Подлог ли это? Ведь за этим последним текстом Пико стоит фигура его племянника Джанфранческо Пико делла Мирандола, который готовил посмертное издание трудов своего дяди и редактировал этот трактат, в первую очередь двенадцатую книгу, носившую, судя по всему, черновой подготовительный характер (оригинальная рукопись трактата была утеряна, поэтому достоверно судить невозможно), и, соответственно, мог намеренно исказить некоторые идеи Джованни Пико для утверждения собственной радикальной интеллектуальной программы по очищению христианства от языческой скверны. Второй вариант – признание ошибок молодости. Бытует мнение, что «Рассуждения» создавались

под сильным влиянием религиозных идей Савонаролы и что Пико, резко обратившись в правоверного католика, отказался от своих былых убеждений. Наконец, существует третья, более взвешенная позиция, которой и придерживается автор монографии. Посредством контекстуализации аргументов Пико против *prisca teologia* в его последнем трактате, а также компаративного анализа методологических подходов в его более ранних трудах и в тексте «Рассуждений» он приходит к выводу о том, что никакого резкого перехода от неоплатонизма и *prisca teologia* к традиционным христианским воззрениям у Пико не наблюдается. Как раз наоборот, можно говорить о поступательном развитии его идей. Ованес Акопян утверждает, что «в отличие от Пико периода «Тезисов», часто называемого *princeps concordiae*, Пико периода «О сущем и едином» тщательно исследует и бросает вызов самому понятию традиции. Это означает, что отход Пико от неоплатонических и каббалистических источников и его возвращение к Аристотелю и другим «классическим авторам» в «Рассуждениях» не следует считать удивительным или неожиданным. Наоборот, подобный поворот имеет явные философские и гуманистические предпосылки и восходит к идее, сформулированной впервые в «О сущем и едином» в 1491 г., т.е. без какого-либо участия Савонаролы. В итоге развитие астрологических взглядов Пико в период с 1486 г. по 1493 г. отражает общие тенденции изменения его философских позиций и, следовательно, дает ключ к чтению «Рассуждений» (с. 217).

Третья часть книги повествует о реакции современников графа Мирандолы на текст его «Рассуждений». В поле зрения автора монографии попадают как сторонники искоренения астрологических спекуляций, так и те, кто выступил резко против идей Пико. Читатель познакомится с трудом Савонаролы «Против астрологов» – «итальянским парафразом сложных философских конструкций Пико» (с. 128), как его характеризует Ованес Акопян. Савонарола фактически передает на народном языке в доступных для масс формулировках идеи Пико. Именно в силу того, что «Против астрологов» является сокращенной адаптированной версией «Рассуждений», последнее сочинение часто ошибочно рассматривается как средство распространения идей флорентийского проповедника. Автор монографии уверен

как раз в обратном: не Савонарола повлиял на Пико, а Пико, проделав свою независимую работу, предоставил доминиканскому монаху обширный теоретико-философский материал. И фактически этот последний трактат Пико стал жертвой «идеологической апроприации» (с. 138). Не только Савонарола, но и племянник Джованни Пико Джанфранческо в своем трактате «О предзнании вещей» (*De rerum praenotione*) использовал, как показывает Ованес Акопян, идеи дяди для нужд собственной интеллектуально-политической программы.

Из итальянских земель книга переносит нас в Московию начала XVI в., где спустя почти тридцать лет после публикации «Рассуждений» Пико Максим Грек пишет свои послания против астрологии. Согласно Ованесу Акопяну, эти тексты ученого монаха тесно связаны с «Рассуждениями» и продолжают интеллектуальную традицию борьбы с астрологическими суевериями в отдаленном от Флоренции географическом пространстве Московской Руси.

Что касается лагеря критиков трактата Пико, то здесь мы узнаем о трех наиболее важных сторонниках легитимности астрологии: это Лучо Белланти, Джованни Джовиано Понтано и Франческо Дзордзи, которые с негодованием обрушились на текст «Рассуждений», желая защитить «христианизированную» версию астрологии. Среди их первейших аргументов против трактата сразу же возник вопрос авторства: сторонники астрологии пытались свести на нет влияние идей Пико путем отвержения его аутентичности. Для автора настоящей монографии подобные дискуссии становятся поводом высказать свое окончательное мнение по этому до сих пор сохраняющему свою остроту вопросу. Он ставит под сомнения различные интерпретации текста как подложного или как по крайней мере не совсем самостоятельного. После проведенного анализа корпуса трудов Пико Ованес Акопян утверждает, что последний в «Рассуждениях» действовал в совершенно самостоятельном и отличном от Савонаролы и Джанфранческо Франческо идейном ключе: «В задачи Пико не входило показать, что вся языческая философия должна была быть отвергнута в пользу христианского учения, или доказать, что она не может быть водителем к истинному знанию. В “Рассуждениях” он последовательно утвер-

ждает тот факт, что астрологическая традиция стала настолько искаженной, что нельзя больше доверять ни одному из ее представителей и что фундаментальные принципы астрологии основывались на неправильных предпосылках. При этом он, безусловно, разработал такие интеллектуальные ходы, которые позже были использованы Савонаролой и Джован Франческо Пико» (с. 53). На протяжении всего текста своей книги Ованес Акоюн реконструирует динамичный образ философского пути Джованни Пико, давая читателю прочувствовать, как развивались идеи Пико, и, соответственно, проделать вместе с философом путь к его «Рассуждениям», доказав тем самым подлинность этого текста.

Так, казалось бы, узкоспециальная монография об астрологических воззрениях Джованни Пико на деле представляет собой комплексный взгляд на весь недолгий, но удивительно насыщенный философский путь этого автора, конечным пунктом которого явились «Рассуждения». Перед нами вырастает сложный образ философа: не просто одного из ренессансных неоплатоников, переставшего официально быть еретиком за год до смерти, и не пылкого молодого человека, разочаровавшегося в собственных идеях *prisca teologia* и *pia philosophia* и бросившего язычество ради христианской ортодоксии в духе Савонаролы. Кроме глубокого погружения в философию Пико читатель получит солидное представление об интеллектуальных и социально-политических течениях Флоренции конца XV – начала XVI вв. и о связанных с ними перипетиях ренессансной астрологической полемики.

Книга «Споры о звездах в итальянском Ренессансе», опубликованная на английском языке, разумеется, заняла свое нужное место в богатом контексте зарубежных исследований философии Джованни Пико. Но и русскоязычному читателю будет полезно знакомство с этой весьма расширенной и дополненной версией монографии Ованеса Акоюна 2018 г. для получения более подробного представления о философском пути одного из ключевых ренессансных мыслителей.

О.И. Кусенко

Институт философии РАН
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
isafi137@gmail.com

Владимир Лосский. Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта.

Перевод с французского Г.В. Вдовиной. М.: Издательский дом «Познание», 2022

Для цитирования: Симонян, А.В. Рецензия на книгу *Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта*, Владимир Лосский. *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 440–450.

For citation: Simonian, Arina V. Review of *Theologie Negative Et Connaissance de Dieu Chez Maitre Eckhart*, by Vladimir Lossky. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 440–450. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 20.07.2023

Принята к публикации / Accepted: 08.08.2023

Поводом для настоящей рецензии послужил долгожданный выход перевода на русский язык последнего сочинения Владимира Николаевича Лосского. Этот обширный труд представляет собой диссертацию на соискание ученой степени доктора словесности, над которой В.Н. Лосский работал в Сорбонне под руководством Этьена Жильсона более двадцати лет. Поражающее степенью скрупулезности и диапазоном звучащих тем исследование, к сожалению, осталось незавершенным из-за преждевременной кончины автора. В.Н. Лосский умер буквально за работой, не успев завершить последнюю главу.

Тем не менее, спустя два года после ухода из жизни В.Н. Лосского, исследование увидело свет. Благодаря Морису

де Гандийаку, выступившему в роли издателя, и Оливье Клеману, ученику В.Н. Лосского, взявшему на себя задачу переписать последние страницы оставленного черновика, текст диссертации был опубликован в Париже в 1960 г. Французское издание сопровождается вступительные статьи Э. Жильсона и Мориса де Гандийака, в которых кратко рассказывается о процессе рождения труда и истории его публикации. Становится понятно, что это исследование – не только итог многолетних исканий выдающегося ученого, богослова и историка Церкви, но и внутренняя медитация человека над сугубо личными вопросами экзистенции, попытка В.Н. Лосского вместе с Майстером Экхартом, через его тексты, обрести «внутренний опыт истины»¹.

Текст рукописи был издан практически без изменений. Ручкой Мориса де Гандийака были внесены лишь незначительные поправки: добавлено нескольких формальных ссылок и исправлены некоторые формальные погрешности, которые, как полагает издатель, исправил бы и сам автор при перечитывании своего текста².

Несмотря на то, что с момента публикации труда В.Н. Лосского экхартоведение заметно продвинулось вперед – значительно пополнился список критически изданных сочинений³, были пересмотрены методы анализа и подходы в изучении творчества выдающегося средневекового мыслителя, исследование В.Н. Лосского не теряет своей актуальности. Книга по сей день занимает достойное место в библиографии об Экхарте, несколько раз переиздавалась, в 2016 г. была переведена

¹ В.Н. Лосский, «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», в В.Н. Лосский. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*, пер. с фр. мон. Магдалены (В.А. Решковой), 2-е изд. (Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012), https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/ocherk-misticheskogo-bogoslovija-vostochnoj-tserkvi/

² Морис де Гандийак, «От издателя французского издания», в *Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта*, В. Лосский, пер. с фр. Г.В. Вдовина (М.: Издательский дом «Познание», 2022), 18.

³ В 2007 г. было завершено начатое в 1937 г. многотомное критическое издание латинских и немецких сочинений Майстера Экхарта.

на итальянский язык⁴. В настоящий момент готовится к выпуску ее первый англоязычный перевод⁵.

Путь к русскому читателю оказался гораздо более долгим и непростым. Перевод первых двух глав был выполнен, по-видимому, В.А. Решиковой⁶, переводчиком всех главных сочинений Лосского (с. 10). Целиком же книга зазвучала благодаря Галине Владимировне Вдовиной. Для настоящего издания Г.В. Вдовиной были переведены следующие главы книги (которые в течение десяти лет, с 2004 по 2013 г., последовательно публиковались в «Богословских трудах»), заново переведены с французского оба предисловия и две первые главы, сверены и отредактированы переводы остальной части текста (с. 11). В русскоязычное издание включена также небольшая вступительная статья С.С. Хоружего «В.Н. Лосский и его исследование о Майстере Экхарте», помогающая лучше понять контекст исследования, философские и богословские интенции автора (с. 12–17).

В книге цитируются пространные пассажи из сочинений Экхарта, большая часть которых до сих пор не переведена на русский язык. В этом отношении перевод Г.В. Вдовиной знакомит русского читателя не только с философско-богословскими изысканиями выдающегося православного богослова, но и с самим Экхартом, творчество которого, вопреки появляющимся исследованиям и переводам⁷, в России известно достаточно фрагментарно, а в широких кругах до сих пор ассоциируется исключительно с мистической традицией, причем понимаемой часто неверно.

⁴ Vladimir Lossky, *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Meister Eckart*, trans. by Giovanni Rossi, ed. Sonia Cosio (Milano: La Vita Felice, 2016).

⁵ Vladimir Lossky, *Eckhart's Apophatic Theology: Knowing the Unknowable God* (Cambridge: James Clarke and Co Ltd, forthcoming). Перевод планируется к выпуску 25.01.2024.

⁶ «Редакция “Богословских трудов” подготовила найденный текст к печати и опубликовала его в сопровождении двух предисловий из французского издания» (с. 10–11).

⁷ Здесь, прежде всего, стоит упомянуть исследования и переводы М.Ю. Реутина, М.Л. Хорькова, Н.О. Гучинской, И.М. Прохоровой.

В действительности творчество Экхарта невозможно свести к какому-то одному направлению. Это многоликий мыслитель, сложность интеллектуального темперамента которого во многом определялась его биографией. В юном возрасте вступивший в доминиканский орден, обучавшийся в орденских школах Эрфурта и Кельна, а затем в Парижском университете, Иоганн Экхарт был типичным доминиканским богословом. В разное время он занимал должности приора доминиканского конвента в Эрфурте, викария Тюрингии, читал лекции по «Сентенциям» Петра Ломбардского в Сорбонне, был провинциалом Саксонии и генеральный викарием Богемии, курировал подконтрольные доминиканцам женские монастыри в Страсбурге и в его окрестностях, руководил «*Studium Generale*» доминиканцев в Кельне⁸. Дважды, как ранее его великий собрат по ордену Фома Аквинский, становился парижским магистром богословия, занимая кафедру, специально отведенную для доминиканцев нефранцузского происхождения⁹. Это был

предельно контекстуальный мыслитель, и в зависимости от того, куда в разные периоды жизни направлял его орден, в зависимости от своих пастырских, проповеднических или преподавательских обязанностей, в зависимости от аудитории он говорил по-разному, и в каждом случае его мысль облекалась в разные слова (и разные языки) и приобретала новые оттенки смысла¹⁰.

Исследование В.Н. Лосского выстроено в основном с опорой на латинские сочинения Майстера Экхарта. В книге приводятся пассажи «Трехчастного труда» (в том числе входящих в него экзегетических текстов – комментариев на книги Бытия, Исход, Премудрость, Экклесиаст, Евангелие от Иоанна), цити-

⁸ Walter Senner OP, «Meister Eckhart's Life, Training, Career, and Trial», in *Companion to Meister Eckhart*, ed. Jeremiah M. Hackett (Leiden; Boston: Brill, 2013), 8–29.

⁹ М.Л. Хорьков, «Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика» (М.: Наука, 2003), 56.

¹⁰ Хорьков, *Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика*, 17–18.

руются «Первый» и «Второй» «Парижские вопросы» (тексты, выполненные в жанре *quaestiones disputatae*), «Третий парижский Вопрос», или «*Rationes Equardi*» – материалы диспута Экхарта с магистром теологии францисканцем Гонсалвом Испанским, а также латинские проповеди. Немецкоязычные сочинения Экхарта затрагиваются в работе В.Н. Лосского в меньшей степени.

В связи с тем, что исходный текст диссертации В.Н. Лосского не был адаптирован для широкого читателя, книга ориентирована прежде всего на специалистов в области философской медиевистики и теологии. Это непростой для восприятия текст, требующий от читателя, с одной стороны, глубокого знания средневековой христианской мысли, ее проблематики и терминологического словаря, с другой стороны, усидчивости и концентрации. Вероятно, в силу незавершенности ему свойственна некоторая лоскутность, отсутствие ясной структуры, калейдоскопичность. Ключевые для исследования темы дробятся, обрастают чрезмерными уточнениями, утяжеляются схоластической терминологией. Некоторые из тезисов встречаются в работе несколько раз, но в различных контекстах. Автор объединяет строгий схоластический стиль изложения с интуитивным языком образов и метафор, вместе с Экхартом балансируя между мистикой и диалектикой (называя именно так один из параграфов первой главы¹¹). Усложняет восприятие книги отсутствие в ней заключительной главы. В работе не приводится никаких сведений об интеллектуальной биографии и специфике творчества Экхарта, представления о которых необходимы для понимания истоков философских и богословских воззрений тюрингского мыслителя и их эволюции. Как пишет в предисловии М. де Гандийак, «никто не может сказать, не сделал бы В.Н. Лосский важных добавлений к тому, что он написал, но “докладчик” не осмелился присовокупить что-то от себя к тексту “диссертанта”» (с. 18).

Исследования В.Н. Лосского можно сравнить с живописным произведением в стиле аналитического кубизма – каждый из элементов учения тюрингского богослова раскрывается

¹¹ «Мистик или диалектик», 59–61.

автором работы одновременно с нескольких сторон, снаружи и изнутри, так, что в тексте сосуществуют несколько уровней анализа. В.Н. Лосский не сводит учение Экхарта к систематическому развитию одного фундаментального понятия (что одобрительно отмечает Жильсон), демонстрируя сложность генеалогии учения доминиканского магистра. В работе наглядно показано, как идеи Экхарта проросли в полемике с Псевдо-Дионисием Ареопагитом, Проклом, Августином, Фомой Аквинским, Аристотелем и его Комментаторами, а также многими другими авторитетными для средневековой мысли авторами. Одновременно с этим В.Н. Лосский сопоставляет элементы учения средневекового богослова с концепциями его современников (Дунса Скота, Дитриха Фрайбергского) и мыслителей последующих веков (Николая Кузанского, Спинозы, Гегеля), показывая тем самым, как учение Экхарта о Боге, бытии и человеке встраивается в развитие западноевропейской философской и богословской мысли.

Емко изложить содержание этой книги – задача непростая, поскольку, как говорилось выше, второстепенные и основные сюжеты сплавлены в ней воедино, а тексту присуща предельная плотность и многомерность. Для каждого читателя она откроется со своей стороны, и акценты в ней могут быть расставлены по-разному.

Исследование изложено в шести главах. Первые три главы посвящены проблемам отрицательного богословия, изложению идей Майстера Экхарта о человеческом незнании – невозможности постичь Бога. В.Н. Лосский показывает, как тюрингский магистр отказывается от любой попытки определить Бога через понятие, которое оказалось бы исчерпывающим для его определения. Во второй части работы проводится реконструкция учения о союзе души с Богом, раскрывается специфика экхартовского учения об обожении.

Свое исследование В.Н. Лосский начинает с того, что у богословов, разделяющих метод апофазы, представление о неизреченности Бога не тождественно:

Неизреченное Плотина не тождественно Неизреченному Псевдо-Дионисия, которое, в свою очередь, отлично от Неизреченного

св. Августина; а это Неизреченное опять-таки нужно отличать от Неизреченного св. Фомы Аквинского (с. 59).

Неизреченное Майстера Экхарта также обладает некоторыми индивидуальными чертами, выделяющими его учение из ряда других «отрицательных богословий». В.Н. Лосский последовательно доказывает, что Экхарт не может принять ни одно из имен Бога, подвергая критике любое из понятий, которое было бы достаточным для его определения: Бог, несомненно, есть Бытие, но не есть ли Он Единое, Ум или Жизнь? Утверждение, что Бог есть каждое из этих совершенств в чистом и абсолютном смысле, исключаящем все другие совершенства, ведет к парадоксальному незнанию, которое возносит Бога над всеми утверждениями о Нем (с. 22). Сравнивая апофазу Экхарта с апофазой корпуса Ареопагитик, В.Н. Лосский заключает, что для тюрингца неизреченность Бога кроется не в том, что в своей «сверхсущностной» природе Бог запределен и сущему, и мышлению, но в том, что природа Бога суть Бытие сокровенное (*Esse absconditum*) – абсолютное бытие, вбирающее в себя все. Таким образом, апофаза Экхарта включает божественное сокровенное Бытие в отрицательное понятие Бога и полагает *esse* в основание божественной неизреченности (с. 37). В своем решении Экхарт оказывается близок Фоме Аквинскому, который именует Бога *esse innominabile*, и вслед за Ангелическим доктором разделяет представление о том, что неизреченное божественное бытие (*esse absconditum*) имманентно творениям и творит в них их существование. Однако позицию Фомы тюрингский магистр принимает с некоторой существенной поправкой: присутствие божественного бытия в творениях является для Экхарта не принципом христианской метафизики, «который бы позволил недвусмысленно говорить о трансцендентном Боге, отправляясь от Его тварных следствий» (с. 51–52), но реальностью, сокрытой в глубинной основе личного сознания, в *abditum mentis* Августина. Тем самым Экхарт объединяет учения двух богословов «в контексте мистики, которую пытается выразить в терминах умозрительной теологии» (с. 52). Как замечает В.Н. Лосский, у Экхарта речь идет не об «эк-стазе», но об «ин-стазе» – о глубоком погружении в недра себя,

в сокровенные глубины *esse*, где на глубине внутреннего чело- века происходит встреча с Богом (с. 30).

Еще одна отличительная черта онтологии Экхарта проявляется в его модификация учения об аналогии бытия. В.Н. Лосский соглашается с Денифлем, считавшим, что Экхарт придерживался не аналогии пропорциональности Фомы, а того, что позднее, в терминологии Каэтана, стало обозначаться аналогией атрибуции (с. 610). Тип аналогии, который избирает Экхарт, подчеркивает соотношение относительного бытия сотворенных вещей с абсолютным бытием не по принципу ступеней совершенства, но по их причастности истинному бытию (с. 623–628). В этом отношении разумные творения, состоящие из *esse* и *intelligere*, занимают особое место в сотворенном космосе. Два начала, из которых они слагаются, кажутся взаимно исключаящими. В качестве *esse*, или *ens*, умная природа принадлежит к совокупности *omnia*, сущих, образующих универсум. Однако в высшей своей части индивидуальной разумная природа «надмирна», «сверхъестественна» (*supernaturalis*), поскольку обладает способностью отделяться от самой себя и выходить за пределы тварного мира, чтобы по ту сторону делимого бытия достигнуть бытийного единства с Первоначалом (с. 286).

Рассуждения первых глав плавно переходит ко второму разделу книги, в котором обсуждается проблема богопознания и учение Экхарта о духовном союзе человека и Бога. В.Н. Лосский показывает, что учение тюрингца нельзя сводить к пантеизму, и возвращается к обсуждению особого онтологического статуса разумной души, несущей в себе образ и подобие триединого Бога. Человек превосходит все земные творения не потому, что Бог пребывает в нем, но потому, что в отличие дерева или камня человек знает, насколько близок к нему Бог, и знает, что знает Бога (с. 730).

Особое внимание в исследовании уделяется учению об обожении – одной из центральных тем творчества самого В.Н. Лосского. Православный богослов находит у средневекового мистика подтверждение собственных философских интуиций: духовное преобразование состоит не в слиянии с Источником и не в растворении в нем, но в преобразении души и в ее возвращении в Бога в ином, просветленном состоянии. Это духовное

преображение осуществляется посредством божественной благодати. В.Н. Лосский указывает на то, что Экхарт различает два типа благодати: «первая благодать», или «*gratia gratis data*» (данная даром благодать), дарована всем творениям и соответствует вторичному бытию, которое действующая Причина производит даром (*ex nihilio* или *pro nihilio*). Она есть «благодать творения», «истечение», или «исхождение», всех вещей из Бога. Благодать творения с необходимостью подразумевает неподобие, несогласие и нечистоту – инаковость твари, отделяющей от Творца. Вторая благодать – «благодать, делающая благодатным» (*gratia gratum faciens*), освещающая благодать, дается только существам, наделенным разумом и сотворенным по образу Божьему. «*Gratia gratum faciens*» соответствует «*esse primum*» творений, их «жизни» в божественном Мышлении (*Intelligere*), по ту сторону всякой внешности и двойственности, связанных с действием творящей причинности. Эта благодать есть вхождение или возвращение творения в Бога (с. 376). Действуя через посредство благодати как целевая Причина, Бог восстанавливает в способностях души их естественной строй, разрушенный грехом» (с. 381). Благодать наделяет душу божественным бытием (*esse divinum*) и тем самым преобразует ее в Бога и с Богом. Нетварный, или «трансцендентный противопоставлению тварного и нетварного», аспект благодати есть божественная слава, пребывая в которой обоженная сущность души совпадает с божественным Бытием в вечности. Предупреждая вопросы об эсхатологическом блаженстве, В.Н. Лосский подчеркивает, что для Экхарта пролегает разрыв абсолютного «неподобия» вечности со временем (с. 382). Вместе с тем наделенный «метафизической составленностью» человек является местом их соприкосновения:

«внутренний человек», живущий одним лишь Богом, всецело принадлежит вечности; область неподобия, отделяющая его от «внешнего человека», подчиненного условиям пространства и времени, шире, чем расстояние между последним небом и центром земли (с. 382–383).

Важным уточнением, на которое обращает внимание В.Н. Лосский, является то, что благодать не производит сама

по себе в собственном смысле ни чудес, ни внешних дел. Она «овнешняется только в добродетели, посредством которой человек сотрудничает с Богом в уподоблении Ему» (с. 381).

Учение о благодати неразрывно связано с христологией Майстера Экхарта и учением о рождении Сына в душе. «Вторая», преобразующая душу благодать есть «некое изливание рождения Сына, берущее начало в самой внутренней глубине Отца» (с. 377). Несмотря на то, что Экхарт говорит об изливании благодати, что могло бы подразумевать ее отделение от Абсолютного Источника, благодать «остаётся имманентной Интеллекту Отца, равно как и Сын-Образ остаётся, в Своем личностном исхождении, сущностно тождественным Отцу» (там же).

Принимая человека, экстериоризированного творением, «вторая благодать» делает его участником тринитарной жизни в ее тайном истоке, по ту сторону тварного, где рожденная Монада непрестанно отождествляется с вечно рождающей ее Монадой (с. 378).

Преобразование, или второе рождение человека в Боге, ни в коей мере не является отождествлением тварных личностей с божественной ипостасью единственного Сына. Говоря о преобразении благодатью в образ Божий, Экхарт имеет в виду не числовое и не родовое единство, но аналогическое, которое основано на благодати усыновления.

Человеческая природа Христа является общей всем людям; следовательно, благодаря факту воплощения люди оказываются аналогичными Богу сообразно этой новой форме – форме божественного сыновства (с. 748).

Благодаря силе божественного сыновства, на которой основано личностное единство Богочеловека Христа, человеческие личности претворяются в тот же образ: они в свою очередь, непрестанно рождаются как сыны Божьи. Однако

«Бытие-одним-с-Богом» – это не только конечная цель, неизменно запредельная упованиям творений, устремленных к ней в жажде той полноты бытия, которой они не имеют: это прежде всего дело Бога, вечно совершаемое во вневременной одновременности акта творения и акта рождения Слова (с. 529–530).

Для того чтобы «тварные сущности могли аналогически быть причастными к божественной Форме бытия и к его трансцендентальным атрибутам, вечное рождение Сына *in divinis* должно воспроизводиться на земле, во вневременном мгновении» (с. 760), на границе между становлением (*fieri*) и бытием (*esse*) вещей, при столкновении временного и вечного. В момент обожения «человеческая личность уподобляется божественному Лицу Сына в воплощении: она простирается на всю совокупность тварной природы, утверждаясь благодатью – или славой – в области, где человеческая “единица” превышает *omnia*». Таким образом обоженный человек приводит все неподобные сущности к тождеству и заключает в себе не только всех индивидов человеческого вида, но и ангелов и все творения (с. 385).

Исследование богословских и философских концепций Майстера Экхарта задумывалось В.Н. Лосским как подготовка к труду более обширному и значительному – сравнительному исследованию немецкой мистики и исихазма Григория Паламы, феноменов, в историческом плане самостоятельных, но совпадающих в своей духовной проблематике (см. с. 17). Однако в полной мере этим замыслом не дано было осуществиться.

А.В. Симомян

Институт философии РАН
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
arina.smn@mail.ru

С.В. Никоненко. Философия Бертрана Рассела в контексте отечественной философской мысли. Рассел Б. Избранные очерки.

Перевод с английского С.В. Никоненко. СПб.: Изд-во РХГА, 2022

Для цитирования: Суровцев, В.А. Рецензия на книгу *Философия Бертрана Рассела в контексте отечественной философской мысли*, С.В. Никоненко. *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 451–455.

For citation: Surovtsev, Valeriy A. Review of [*Philosophy of Bertrand Russell in the context of Russian Philosophical Thought*. Bertrand Russell. *Selected Essays*], by Sergey V. Nikonenko. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 451–455. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 28.05.2023

Принята к публикации / Accepted: 19.06.2023

В серии монографий «Русский путь», выходявших в издательстве Русской христианской гуманитарной академии в Санкт-Петербурге, появилось два сборника текстов, посвященных аналитической философии. Первый из них – «Л. Витгенштейн: Pro et Contra» (2019), второй – «Б. Рассел: Pro et Contra» (2022). В сборниках представлены тексты, в которых за последние сто лет высказываются мнения отечественных философов по поводу аналитической философии. Событие само по себе удивительное, поскольку русский путь редко предлагает ориентацию на здравый смысл и хоть какое-то здоровое рассуждение. Эти две книги подготовил замечательный исследователь аналитической философии Сергей Никоненко. Эти значительные по своим

объемам труды сопровождаются также исследованием того, как в отечественной традиции воспринимались идеи аналитической философии. Например, монография С.В. Никоненко «Витгенштейн и лингвистическая философия в контексте отечественной философской мысли» очень точно отразила, как философия Л. Витгенштейна сказалась на российских исследованиях. Сейчас С.В. Никоненко написал и новый труд о рецепции в отечественном сообществе философских идей Б. Рассела.

Эта книга С.В. Никоненко крайне интересна, поскольку интересным остается и Б. Рассел. Например, книга последнего «Проблемы философии», написанная более ста лет назад, до сих пор остается базовым текстом по философии в Великобритании и других англоязычных странах. Проблемы философии, как их понимал Б. Рассел, остаются, и никто их не отменял. Быть может, поменялись их конкретные формулировки, но они не столь существенны. Идеи Б. Рассела фигурируют в современных дискуссиях, пусть как и предмет истории философии. Но в книге С.В. Никоненко интересно как раз то, что рассматривается практически столетний срез исследований философии Б. Рассела в России. Еще более интересным выглядит то, что этот срез вполне отражает крайне непростую историю страны, где взгляды Б. Рассела интерпретировались вплоть до противоположных. Что будет в истории этой страны далее, сейчас неизвестно. Неизвестно и то, как будут интерпретироваться идеи Б. Рассела. А эти интерпретации иногда оказываются очень странными. Историко-философские исследования примерно раз в полвека меняются, что соответствует двум поколениям. Меняется общество, сообразно этому меняются и интерпретации идей, да и интерес к выбранным авторам и темам. Б. Рассел пока находится в обойме, будет ли так далее – неизвестно, хотя его книга «История западной философии» считается чрезвычайно авторитетной в традиции либеральной мысли.

Жанр книги С.В. Никоненко интересен для философской публики в России. Он будет особенно понятен тем, кому на своем опыте знакома попытка, находясь внутри советских институций, самостоятельно подумать, есть ли в философии что-то, кроме «марксизма-ленинизма». Этот жанр можно обозначить как историю рецепций разных философий, когда, в силу понятных

причин, сама западная философия была мало известна. Благодарность нужно высказать С.В. Никоненко уже за то, как он красиво представил эту коллизию. Интересующаяся публика в свое время знакомилась с западной философией только по пересказам тех, кто имел доступ к оригиналам. Доступ к оригиналам имели немногие. С объяснения этой ситуации, собственно, и начинается книга. Было время в стране, когда не нужно было читать тексты, всё объясняли за тебя. Объясняли, правда, очень странно. Вспоминаю одного профессора, которого спросили: «Зачем же Вы всякие гадости про аналитических философов пишете?» На что он ответил: «Мне они очень нравятся, но другого писать нельзя. Пусть хоть так их идеи станут известны». Этому и посвящена первая часть книги С.В. Никоненко. Крайне прискорбно, что так было. Еще более прискорбно, что так, видимо, и будет. Отечественная философия знала многое, но не видела и вряд ли увидит свободу.

По сути дела, С.В. Никоненко создал особый и очень важный жанр в традиции нынешней истории философии в России. Этот жанр – история рецепции аналитической философии. Эта история рецепции трудна уже хотя бы потому, что она очень техническая. Освоить логику, пусть первого порядка, непросто. Понять, о чем идет речь в теории типов или теории дескрипций, крайне тяжело. Но С.В. Никоненко это удастся. У него получается достаточно просто объяснить, в чем здесь дело. Причем настолько ясно, что вспоминается еще одно утверждение другого уже профессора: «Мы так долго критиковали позитивизм, что сами уже все стали позитивистами». В общем идеи этой книги в этом направлении и видятся.

Книга С.В. Никоненко развивается в трех направлениях. Во-первых, что думали о Б. Расселе в отечественных записках советского периода. Во-вторых, что думают о Б. Расселе в России сейчас. В-третьих, что обо всем этом думает он сам. Нужно сказать, что ему все это удастся. Первый раздел книги посвящен рецепции идей Б. Рассела в отечественной философии XX в. С.В. Никоненко пишет книгу не просто о Б. Расселе, и постольку, поскольку он нацелен на «исследование отечественной рецепции идей британского философа, необходимо следовать логике этой рецепции» (с. 70). Логика этой рецепции

достаточно проста. Книга С.В. Никоненко начинается с того, каким образом в СССР воспринималась хоть какая-то отличающаяся от принятой идеологии философия. Здесь интересно уже то, как с точки зрения определенных идеологом воспринимался здравый смысл, основанный на представлении о достаточности самого разума. Эта идея не просто интересна с точки зрения здравого смысла, еще более интересно то, каким образом ее интерпретируют советские философы. Убедить, что здравый смысл – это буржуазная идеология, то еще предприятие (и это предприятие, нужно сказать, во многом удалось). Ведь нужно рассказать, почему вдруг совершенно ясные идеи представляют собой то, с чем нужно бороться уже хотя бы потому, что они не согласуются с тем, что кто-то считает приличным. Первый раздел книги С.В. Никоненко в этом отношении очень интересен. Разве можно считать, что идеологические установки влияют на множество идей, касающихся онтологических, эпистемологических и логических разработок?

Второй раздел книги интересен не менее первого. Вопрос о том, каким образом рецепция идей Б. Рассела затронула отечественную философию, сейчас не только труден, на него просто невозможно ответить. Ведь дело заключается в том, что речь идет уже не об оценке идей самого Б. Рассела. Идеологических критериев больше нет. С.В. Никоненко во втором разделе рассматривает то, каким образом идеи Б. Рассела рассматриваются, трансформируются и оцениваются в исследованиях уже нынешних отечественных философов. Нужно сказать, что отечественные философы стали уже понимать и теорию типов, и теорию дескрипций. Поэтому многое во второй части книги этим вопросам и посвящено. Ведь часто главное и состоит в том, чтобы хотя бы понять, о чем идет речь, когда рассматриваются вопросы о том, что хотел знать Король Георг IV или почему и зачем различаются простая и разветвленная теория типов. Многочисленные теории Б. Рассела, касающиеся философии логики и математики, рассматриваются в этом разделе.

В третьем разделе рассматриваются уже социальные идеи Б. Рассела. Б. Рассел был не только блестящим философом, весьма интересна и его общественная деятельность. Чего стоят его поездки в большевистскую Россию и Китай, не говоря уже

о годе в тюрьме, где он, кстати, написал свою знаменитую книгу «Введение в математическую философию». Проблемы этики, гендера, войны и мира Б. Расселом рассматривались блестяще и с его неиссякаемым юмором.

Читатель, интересующийся современной западной философией, получит искреннее удовольствие от книги С.В. Никоненко. Хотелось, чтобы он написал о подобной рецепции в России и других аналитических философов. Например, Г. Фреге.

В.А. Суровцев

ТГУ

634050, ул. Московский тракт, д. 8, корп. 4, г. Томск, Россия
surovtsev1964@mail.ru

Юрген Хабермас. Теория коммуникативной деятельности.

В 2 т. Перевод с немецкого А.К. Судакова. М.: Весь мир, 2022

Для цитирования: Миронова, Д.В.Г. Рецензия на книгу *Теория коммуникативной деятельности*, Юрген Хабермас. *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 456–462.

For citation: Mironowa, Dagmar W.H. Review of *Theorie des kommunikativen Handelns*, by Jürgen Habermas. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 456–462. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 27.05.2023

Принята к публикации / Accepted: 29.05.2023

Издание перевода книги Ю. Хабермаса, оригинал которой был опубликован впервые в 1981 г., является, несомненно, знаковым событием. Хотя список переведенных на русский язык работ Ю. Хабермаса довольно внушительный, его основные работы появились в переводе лишь в последние годы. Так как данную работу обычно называют одним из главных произведений Хабермаса (а то и самым главным), ее перевод на русский язык дает ключ к лучшему пониманию его творчества и представляет собой важную веху в ознакомлении русскоязычного читателя с подходом Хабермаса к проблеме коммуникации и вытекающим отсюда проблемам функционирования общества модерна и постмодерна.

Отталкиваясь от понятия жизненного мира, тех совместно разделяемых людьми, живущими в конкретном обществе, убеж-

дений, которые определяют их деятельность и являются фоном, на котором происходит коммуникация, Хабермас отмечает, что

резюмируя, можно сказать, что нормативно регулируемые действия, экспрессивные самоописания и эвалюативные проявления дополняют констативные речевые действия, создавая коммуникативную практику, которая, на фоне жизненного мира, ориентирована на достижение, сохранение и обновление консенсуса, причем консенсуса, основанного на intersубъективном признании допускающих критику притязаний на значимость (т. 1, с. 41).

По мере развития общества происходит рационализация жизненного мира. Если в архаичных обществах люди не отделяют свои субъективные представления от объективно воспринимаемого мира, в их картине мира они переплетены. Если картина мира носит мифологический характер, то, как правило, наличествуют поведенческие нормы, обязательные для всех и регулирующие, в частности, коммуникацию.

Когда у людей появляется все более развитая способность отделить объективно воспринимаемый мир от субъективных и мифологических представлений, отпадает необходимость ориентации на мифологически обоснованные нормы картины мира и растет доля собственных, рациональных решений, которые люди принимают. Рационализированный жизненный мир предоставляет отдельному человеку возможность принимать рациональные решения и вести рациональную жизнь. Хабермас посвящает большую часть своей работы анализу концепций социологов и философов, например М. Вебера, Лукача, Адорно, Маркса, Мида, Дюркгейма и Парсонса, чтобы (в противовес Адорно и Хоркхаймеру) показать значимость рациональности и разума в современности. В предлагаемом издании книги длинные англоязычные цитаты, которыми изобилует работа Хабермаса, даны в русском переводе, что существенно облегчает восприятие текста.

Действие является рациональным, если оно целенаправленно и ориентировано на успех, высказывание рационально, если его можно обосновать, критиковать и проверять. В качестве проверки выступает аргументация, т.е. обмен с другими участниками коммуникационного процесса, причем она выступает

как процесс, процедура и продукт. Выдвигаемое притязание на значимость (т.е. на истинность, соответствие ситуации и правдивость) может быть принято или отвергнуто другими участниками коммуникации. Целью коммуникативного процесса является достижение консенсуса.

Согласно Хабермасу, можно выделить, помимо коммуникативной, три формы человеческой деятельности – телеологическую (стратегическую), нормативно регулируемую и драматургическую – которые отличаются друг от друга различным отношением к миру (целенаправленное отношение к объективному миру; ориентация на ценности общества; субъективный мир человека) и определенным использованием языка (констативные, нормативные и экспрессивные высказывания).

Язык является также той средой взаимопонимания, которая характерна для коммуникативной деятельности.

Для коммуникативной модели действия язык релевантен единственно лишь с той прагматической точки зрения, что говорящие, пользуясь предложениями с ориентацией на взаимопонимание, вступают в отношения к миру, причем не только непосредственно, прямо <...>, но и рефлексивным путем. Говорящие интегрируют три формальные концепта мира, выступающие в других моделях действия поодиночке или попарно, в некую систему, и совместно предполагают эту систему как общую рамку интерпретации, в пределах которой они могут достигнуть взаимопонимания. Они уже не соотносятся напрямую с чем-то в объективном, социальном или субъективном мирах, но релятивируют свое проявление возможностью того, что его значимость будет оспорена другими акторами (т. 1, с. 123).

Так как коммуникативная деятельность нацелена на координацию действий партнеров, Хабермас изучает вопрос об условиях, которые должны быть выполнены, чтобы люди при помощи коммуникации смогли согласовывать свои действия. Реакции слушателя происходят на нескольких уровнях – он должен понимать значение высказывания и определить свою собственную позицию. Если он при этом принимает высказывание, он в соответствии с конвенциями, определяющими соответствующую

щую реакцию на высказывание, ориентирует свою деятельность, если нет, то участники должны путем аргументации выработать консенсус.

Соответственно, жизненный мир может рассматриваться как рационализированный в той мере, в какой он допускает интеракции, направляемые не нормативно приписываемым согласием, а – прямо или косвенно – коммуникативно достигнутым взаимопониманием (т. 1, с. 350).

Хабермас указывает, что требование действовать является понятным в том случае, если слушатель знает не только, каким образом можно его выполнить, что именно он должен делать, но и почему говорящий претендует на право потребовать от него определенного действия. Если речь идет не о требованиях, при которых говорящий ссылается на жестко установленные нормы, то слушатель сам решает, принять или не принять данное требование.

Взаимопонимание означает единение участников коммуникации насчет приемлемости некоторого высказывания; *согласие* [консенсус] – intersубъективное признание притязания на значимость, выдвигаемого говорящим для этого высказывания <...>. Так, в коммуникативной деятельности имеет силу правило, согласно которому слушатель, соглашающийся с тем или иным тематизированным притязанием на значимость, признает также и два других, имплицитно выдвигаемых притязания на значимость; в противном случае он должен объявить о своем несогласии (т. 2, с. 542).

В ходе развития человеческого общества происходит рационализация, которая приводит и к некоторым изменениям в коммуникационных процессах. Если в архаичных обществах мы наблюдаем довольно однородный, для всех участников более-менее схожий жизненный мир, общую религию и большую роль родственных отношений, то с развитием политических институтов большую значимость для человека приобретает занимая им должность. В результате возникают различные жизненные миры, характерные для формирующихся социальных классов. Общественные ценности уже не так тесно

привязаны к родственным отношениям, отделяясь от них, они становятся все более абстрактными.

В повседневной коммуникативной практике не существует совершенно неизвестных ситуаций. Новые ситуации также всплывают из некоего жизненного мира, построенного из всегда уже знакомого его членам запаса культурного знания (т. 2, с. 546).

Так как по мере утраты религией своего влияния, коммуникация во все возрастающей степени берет на себя задачи создания общественного согласия, ее значимость возрастает. В этом процессе все больше раскрывается заложенный в ней рациональный потенциал. Развиваются медиумы коммуникации – как традиционные (письменность, печатный станок и электронные формы), а также медиумы, заменяющие прямую коммуникацию, очень важные для современных обществ, – деньги и власть. Они позволяют оказать влияние, не добиваясь предварительного консенсуса.

Эти эрзац-медиумы управляют наиболее рационализированными сферами современной жизни – хозяйством и государственным управленческим аппаратом, отделяя их все больше от жизненного мира людей. Вместе с тем они его пронизывают с целью повлиять на него и управлять им. Так как они себя при этом ведут как колонизаторы, можно говорить о колонизации жизненного мира. Вместе с тем существуют отношения обмена между этими системами и жизненным миром: деньги, например, обмениваются на рабочую силу, государственная организация и ее услуги – на налоги и т.д. На фоне этих процессов развития уничтожаются традиционные формы жизни, как это красноречиво показала индустриализация. Власть и деньги имеют отрицательные последствия как для частной жизни человека – возникает потребительское мышление, – так, в результате растущей бюрократизации, и на общественную жизнь, в частности на спонтанные процессы формирования воли. Все эти процессы возникают в результате односторонней рационализации и приводят к тому, что у экономических и управленческих систем, а вместе с ними и у современного общества и современного жизненного мира обнаруживаются нездоровые черты, которые следовало бы исправить. Демократия и социальное

государство стремятся к смягчению отрицательных последствий, но возможности для этого ограничены.

Участники коммуникативной деятельности всегда движутся внутри горизонта своего жизненного мира; они не могут выйти из него <...>. Структуры жизненного мира устанавливают формы intersubjectivности возможного взаимопонимания. Жизненный мир – это как бы то трансцендентальное место, в котором встречаются говорящий и слушатель; где они могут выдвигать обоюдное притязание на то, чтобы их высказывания согласовались с миром (объективным, социальным или субъективным миром); и где они могут критиковать и подтверждать эти притязания на значимость, решать свои разногласия и достигать взаимного согласия (т. 2, с. 546).

Хотелось бы отметить очень высокое качество перевода. А.К. Судаков вдумчиво подходит к передаче сложной проблематики, терминологии и непростого языка Ю. Хабермаса. Это просто титанический труд. Однако утверждение на обложке книги: «Отметим, что в литературе на русском языке концепцию Хабермаса часто называют теорией коммуникативного действия, что неточно» – вызывает двоякое отношение. С одной стороны, я понимаю всю сложность перевода термина «Handeln» на русский язык, особенно если его еще и надо разводить с термином «Handlung». С другой – нет уверенности в том, что «деятельность» более точно передает содержание.

Естественно, перевод отдельного термина всегда теснейшим образом связан с контекстом и с традицией. С точки зрения традиции «действие» – вполне распространенный вариант. Учитывая то обстоятельство, что Хабермас в данной работе (и не только в ней) обращается к веберовскому «soziales Handeln», отметим, что последний оборот в более ранних переводах (не вызывая вопросов, так как немецкое слово не указано в скобках) был передан как «социальное действие»¹ и стал устойчивым. В более новом варианте перевода А.Ф. Филиппов

¹ Макс Вебер, «Основные социологические понятия», в Макс Вебер, *Избранные произведения*, пер. М.И. Левиной (М.: Прогресс, 1990), 602.

использует «действие», что, вероятно, оправданно², учитывая указанные сложности перевода.

Если мы обратимся к сравнению значения слов «Handeln» на немецком языке, и «деятельность» – на русском, мы обнаруживаем достаточно солидное расхождение. Немецкое «Handeln» в любом случае подразумевает действие человека, нацеленное прямо или косвенно на другого человека, действие, которое осуществляется намеренно, и если речь идет о философском понимании термина, то это действие, в котором так или иначе присутствует и момент ответственности. То есть «Handeln» связано с кантовским вопросом «Что я должен делать?», с проблемой долга и свободой воли. «Деятельность» в своем категориальном (философском) употреблении подразумевает, конечно, тоже целенаправленное отношение к внешнему миру, изменение его и самого человека. Но в наиболее, пожалуй, широко распространенном понимании этого слова, деятельность, в зависимости от типа потребностей, на удовлетворение которых она нацелена, делится на материальную, общественно-политическую и духовную³. Это значительно шире, чем сфера использования «Handeln». Поэтому я не уверена, что от использования понятия «деятельность» передача смысла стала точнее.

Выход в свет перевода основополагающего труда Ю. Хабермаса является, безусловно, знаковым событием, с которым можно поздравить все философское сообщество, А.К. Судакова и издательство.

Д.В.Г. Миронова

МГУ им. М.В. Ломоносова

119991, ул. Ленинские горы, д. 1, ГСП-1, г. Москва, Россия

dagmar@mail.ru

² Макс Вебер, «Основные социологические понятия», пер. А.Ф. Филиппова, *Социологическое обозрение* 7, № 2. (2008): 89–127.

³ См., например: «Деятельность», в *Новейший философский словарь*, <https://rus-new-philosophy.slovaronline.com/393-ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ> (дата обращения: 20.04.2023).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

БЕРДНИКОВА Александра Юрьевна, кандидат философских наук, докторант Консорциума ФИНО Туринского университета.

БУГАЙ Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

ВДОВИНА Галина Владимировна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора истории современной западной философии Института философии Российской академии наук.

ВЕСТФАЛЬ Кеннет Р., доктор философии, профессор философии, почетный пожизненный член Европейской Академии.

ЖАВОРОНКОВ Алексей Геннадьевич, кандидат филологических и философских наук, научный сотрудник Института философии Франкфуртского университета им. И.В. Гёте.

ВАН ИНВАГЕН Питер, доктор философии, почетный профессор философии кафедры имени кардинала Джона Охары философского факультета университета Нотр-Дама; профессор философии философского факультета Тринити колледжа наук и искусств Дюкского университета.

КАНАЕВА Наталия Алексеевна, доктор философских наук, доцент, профессор Школы философии и культурологии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

КАРЕЛОВА Любовь Борисовна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии Российской академии наук.

КРУГЛОВ Алексей Николаевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета.

КУСЕНКО Ольга Игоревна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

МИРОНОВА Дагмар Вали Герта, кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры социальной философии и философии истории

философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова

МИХАЙЛОВ Игорь Анатольевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

МОЧАЛОВА Ирина Николаевна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

НАРАНОВИЧ Станислав Вадимович, студент философского факультета Российского государственного гуманитарного университета.

ПАВЛОВ Алексей Сергеевич, кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

РЫКОВ Станислав Юрьевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии Российской академии наук.

САЛИКОВ Алексей Николаевич, кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Франкфуртского университета им. И.В. Гёте.

СИМОНЯН Арина Владимировна, младший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии Российской академии наук.

СТЕПАНЯНЦ Мариэтта Тиграновна, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора восточных философий, Института философии Российской академии наук.

СУРОВЦЕВ Валерий Александрович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии и логики философского факультета Томского государственного университета.

ТРУБНИКОВА Надежда Николаевна, доктор философских наук, профессор кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

ТИТЛИН Лев Игоревич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии Российской академии наук.

ШПАКОВСКИЙ Михаил Викторович, младший научный сотрудник сектора философии религии Института философии Российской академии наук.

CONTRIBUTORS

Aleksandra Yu. BERDNIKOVA, Ph.D. in Philosophy, Ph.D. Student, FINO Consortium, University of Turin.

Dmitry V. BUGAI, D.Sc. in Philosophy, professor at the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Peter van INWAGEN, Ph.D. in Philosophy, John Cardinal O'Hara Professor of Philosophy Emeritus, Department of Philosophy, University of Notre Dame; Research Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Trinity College of Arts and Sciences, Duke University.

Nataliya A. KANAeva, D.Sc. in Philosophy, docent, professor at the School of Philosophy and Cultural Studies, Department of Humanities, National Research University "Higher School of Economics".

Liubov B. KARELOVA, Ph.D. in Philosophy, senior research fellow at the Department of Eastern Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Olga I. KUSENKO, Ph.D. in Philosophy, senior research fellow at the Department of the History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Alexei N. KROUGLOV, D.Sc. in Philosophy, professor, head of the Department of History of World Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities.

Igor A. MIKHAYLOV, Ph.D. in Philosophy, senior research fellow at the Department of History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Dagmar W.H. MIRONOWA, Ph.D. in Philosophy, docent, professor at the Department of Social Philosophy and Philosophy of History, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Irina N. MOCHALOVA, Ph.D. in Philosophy, associate professor at the Department of History of Philosophy, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Stanislav V. NARANOVICH, bachelor student at the Philosophy Department of Russian State University for the Humanities.

Alexey S. PAVLOV, Ph.D. in Philosophy, junior research fellow at the Department of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Stanislav Yu. RYKOV, Ph.D. in Philosophy, senior research fellow at the Department of Eastern Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Alexey N. SALIKOV, Ph.D. in Philosophy, postdoctoral researcher, Institute of Philosophy, Goethe University Frankfurt.

Mikhail V. SHPAKOVSKIY, junior research fellow at the Department of Philosophy of Religion, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

Arina V. SIMONIAN, junior research fellow at the Department of History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Marietta T. STEPANYANTS, D.Sc. in Philosophy, professor, chief research fellow at the Department of Eastern Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Valeriy A. SUROVTSEV, D.Sc. in Philosophy, professor, head of the Department of History of Philosophy and Logic, Faculty of Philosophy, Tomsk State University.

Lev I. TITLIN, Ph.D. in Philosophy, senior research fellow at the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Nadezhda N. TRUBNIKOVA, D.Sc. in Philosophy, professor at the Department of History and Theory of World Culture, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Galina V. VDOVINA, D.Sc. in Philosophy, leading research fellow at the Department of History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Kenneth R. WESTPHAL, Ph.D. in Philosophy, Prof. Dr. Phil., retired, lifetime member of Academia Europaea.

Alexey G. ZHAVORONKOV, Ph.D. in Classical Philology and Philosophy, postdoctoral researcher, Institute of Philosophy, Goethe University Frankfurt.

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

Г.В. ВДОВИНА Джон Милбанк и «дело Суареса».....	6
KENNETH R. WESTPHAL Wie Hegels kognitive Semantik Newtons „Regel IV der Experimentalphilosophie“ untermauert und damit van Fraassens „konstruktiven Empirismus“ unterminiert.....	36
А.Ю. БЕРДНИКОВА Западные идейные источники русского неолейбницианства.....	100
И.А. МИХАЙЛОВ Идеология. Экзистенциализм. Феноменология.....	129

МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

А.Н. КРУГЛОВ, А.Н. САЛИКОВ, А.Г. ЖАВОРОНКОВ Ранние биографии Канта и их значение для понимания его философии.....	205
---	-----

ДИСКУССИИ

Д.В. БУГАЙ, С.Ю. РЫКОВ, М.Т. СТЕПАНЯНЦ, Н.Н. ТРУБНИКОВА Разум в истории философии: единство и множественность.....	253
---	-----

ПЕРЕВОДЫ

«Исследование атмана, как он представляется мимансакам» из «Таттва-санграхи» Шантаракшиты (часть 1-я)	
Л.И. ТИТЛИН К русскому переводу «Исследования атмана, как он представляется мимансакам» из «Таттва-санграхи» Шантаракшиты.....	298
ШАНТАРАКШИТА «Таттва-санграха» с комментарием Камалашилы «Панджика». Глава «Исследование атмана» («Атма-парикша»).	
Раздел «Исследование атмана, как он представляется мимансакам» («Мимансака-парикальпита-атма-парикша») (часть 1-я).....	323
«Метаонтология» Питера ван Инвагена	
М.В. ШПАКОВСКИЙ, А.С. ПАВЛОВ Предисловие переводчиков.....	352
ПИТЕР ВАН ИНВАГЕН Метаонтология.....	371

РЕЦЕНЗИИ

И.Н. МОЧАЛОВА	
Р.В. Светлов, Д.С. Курдыбайло, А.С. Степанова и др.	
<i>Академический скептицизм</i>	401
С.В. НАРАНОВИЧ	
У.К.Ч. Гатри. <i>История греческой философии</i> . Т. 4.....	410
Н.А. КАНАЕВА	
В.Г. Лысенко. <i>Индийские философы о природе восприятия: Дигнага и его оппоненты. Тексты и исследования</i>	419
Л.Б. КАРЕЛОВА	
Н.Н. Трубникова. <i>«Сборник наставлений в десяти разделах»: практическая философия в средневековой Японии</i>	425
О.И. КУСЕНКО	
Ovanes Akopyan. <i>Debating the Stars in the Italian Renaissance: Giovanni Pico della Mirandola's «Disputationes adversus astrologiam divinatricem» and Its Reception</i>	430
А.В. СИМОНЯН	
Владимир Лосский. <i>Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта</i>	440
В.А. СУРОВЦЕВ	
С.В. Никоненко. <i>Философия Бертрана Рассела в контексте отечественной философской мысли.</i>	
Рассел Б. <i>Избранные очерки</i>	451
Д.В.Г. МИРОНОВА	
Юрген Хабермас. <i>Теория коммуникативной деятельности</i>	456
Сведения об авторах.....	463

History of Philosophy Yearbook 2023, Vol. 38

CONTENTS

STUDIES

GALINA. V. VDOVINA John Milbank and the “Suárez Affair”	6
KENNETH R. WESTPHAL How Hegels’s Cognitive Semantics Undergirds Newton’s “Rule 4 of Experimental Philosophy” and thus Undermines van Fraassen’s “Constructive Empiricism”	36
ALEKSANDRA YU. BERDNIKOVA Western Sources of Russian neo-Leibnizianism.....	100
IGOR A. MIKHAYLOV Ideology. Existentialism. Phenomenology.....	129

METHODOLOGY OF HISTORY OF PHILOSOPHY

ALEXEI N. KROUGLOV, ALEXEY N. SALIKOV, ALEXEY G. ZHAVORONKOV Kant’s Early Biographies and Their Significance for Understanding His Philosophy.....	205
---	-----

DISCUSSIONS

DMITRY V. BUGAI, STANISLAV YU. RYKOV, MARIETTA T. STEPANYANTS, NADEZHDA N. TRUBNIKOVA Reason in the History of Philosophy: One and Many.....	253
--	-----

TRANSLATIONS

Study of Ātman as It Appears to the Mīmāṃsakas from Tattvasaṃgraha of Śāntarākṣita (Part I)

LEV I. TITLIN Towards the Russian Translation of <i>Study of Ātman as It Appears to the Mīmāṃsakas</i> from <i>Tattvasaṃgraha</i> of Śāntarākṣita.....	298
ŚĀNTARAKṢITA <i>Tattvasaṃgraha</i> with a Commentary of Kamalaśīla <i>Pañjikā</i> . Chapter “Investigation of Ātman” (“Ātmaparīkṣā”). Section “Study of Ātman as It Appears to the Mīmāṃsakas” (“Mīmāṃsakaparikalpitātmaparīkṣā”). Part I.....	323

Peter van Inwagen’s *Meta-ontology*

MIKHAIL V. SHPAKOVSKIY, ALEXEY S. PAVLOV Translators’ Foreword.....	352
PETER VAN INWAGEN Meta-ontology.....	371

REVIEWS

IRINA N. MOCHALOVA Roman V. Svetolv, Dmitry S. Kurdybaylo, Anna S. Stepanova et al. <i>Academic Skepticism</i>	401
STANIVLAV V. NARANOVICH W.K.C. Guthrie. <i>A History of Greek Philosophy</i> . Vol. 4. <i>Plato. The Man and Dialogues: Earlier Period</i>	410
NATALIYA A. KANAeva Viktoria G. Lysenko. <i>Indian Philosophers on the Nature of Perception: Dignāga and his opponents. Texts and research</i>	419
LYUBOV B. KARELOVA Nadezhda N. Trubnikova. “Collection of Instructions in Ten Sections”: <i>Practical Philosophy in Medieval Japan</i>	425
OLGA I. KUSENKO Ovanes Akopyan. <i>Debating the Stars in the Italian Renaissance: Giovanni Pico della Mirandola's Disputationes adversus astrologiam divinatricem and Its Reception</i>	430
ARINA V. SIMONIAN Vladimir Lossky. <i>Theologie Negative Et Connaissance de Dieu Chez Maitre Eckhart</i>	440
VALERIY A. SUROVTSEV Sergey V. Nikonenko. <i>Philosophy of Bertrand Russell in the context of Russian Philosophical Thought</i> . <i>Bertrand Russell. Selected Essays</i>	451
DAGMAR W.H. MIRONOWA Jürgen Habermas. <i>Theorie des kommunikativen Handelns</i>	456
Contributors.....	463

Научно-теоретический журнал

Историко-философский ежегодник 2023. Т. 38

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-82346 от 23 ноября 2021 г.

Главный редактор *А.А. Столяров*

Зам. главного редактора *О.И. Кусенко*

Ответственный секретарь *А.Т. Юнусов*

Научный редактор *А.С. Павлов*

Заведующая редакцией *А.В. Симонян*

Редактор *Е.С. Марчукова*

Художник *А.А. Ромашова*

Корректор *И.А. Мальцева*

Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 25.12.23.

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 29,5. Уч.-изд. л. 24,27. Тираж 100 экз. Заказ № 198400

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в Акционерном обществе «Т8 Издательские Технологии»

109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5

тел.: +7 (495) 221 89 80

Информацию о журнале «Историко-философский ежегодник» см. на сайте:
<https://ife.iphras.ru/about>